

Uso de Substâncias Psicoativas e Controle Social do Uso do Álcool: Mestres Beberões na Casa de Jurema Mestre Carlos – RN

*Janaina Alexandra Capistrano da Costa**

Resumo

Neste artigo apresento elementos empíricos que caracterizam a atuação ritual dos Mestres Beberões, espíritos antepassados que incorporam em médiuns praticantes do Culto da Jurema para promover curas, e realizo uma breve discussão sobre como a regulação do consumo do álcool se dá nesse contexto. Especialmente por meio de valores transmitidos através dessas atuações e dos preceitos do desenvolvimento mediúnico preconizado no âmbito da minha pesquisa; a Casa de Jurema Mestre Carlos, situada na zona rural da cidade de Extremoz no Rio Grande do Norte (RN). Esta pesquisa contribui para aprofundar o conhecimento tanto sobre a categoria dos Mestres da Jurema, ainda incipiente na academia, quanto sobre os mecanismos sociais de controle do consumo de substâncias psicoativas desenvolvidos em meio religioso.

Palavras-chave: Jurema. Religião. Controle de drogas.

* Professora no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins - Campus de Porto Nacional. E-mail: janacapis@uft.edu.br

El Uso de Sustancias Psicoactivas y Control Social Del Uso Del Alcohol: Maestros Bebedores en La Casa de Jurema Mestre Carlos – RN

Resumen

En este artículo presento elementos empíricos que caracterizan la actuación ritual de los Maestros Bebedores, espíritus ancestrales que incorporan en los médiums que practican el Culto de la Jurema para promover curas, y realizo una breve discusión sobre cómo se da la regulación del consumo de alcohol en este contexto. Especialmente por intermedio de los valores transmitidos a través de esas actuaciones y de los preceptos de desarrollo mediúmnico recomendados en el ámbito de mi investigación, la Casa de Jurema Mestre Carlos, ubicada en la zona rural de la ciudad de Extremoz en Rio Grande do Norte (RN). Esta investigación contribuye a profundizar el conocimiento tanto sobre la categoría de Maestros de Jurema, aún incipiente en la academia, como sobre los mecanismos sociales de control del consumo de sustancias psicoactivas desarrollados en un ambiente religioso.

Palabras clave: Jurema. Religión. Control sobre drogas.

Use of Psychoactive Substances And Social Control of Alcohol Use: Mestres Beberões At Casa De Jurema Mestre Carlos - RN

Abstract

I present in this article empirical elements that characterize the ritual performance of the Mestres Beberões, ancestral spirits that incorporate mediums practicing the Cult of Jurema to promote cures, and I also hold a brief discussion on how the regulation of alcohol consumption occurs in this context. Especially through the values transmitted by these performances and precepts of mediumistic development recommended in the scope of my research, the Casa de Jurema Mestre Carlos, located in the rural area of the city of Extremoz in Rio Grande do Norte (RN). This research contributes to deepen the knowledge about the

category of the *Mestres da Jurema*, still incipient in the academy, and about the social mechanisms of control of the consumption of psychoactive substances developed in a religious environment.

Keywords: Jurema. Religion. Drug control.

Introdução

O chamado Culto da Jurema é, certamente, um dos mais antigos cultos presentes na região que hoje conhecemos como território brasileiro. Sendo de origem indígena, foi protagonista nos primeiros encontros com a cristandade e o esoterismo europeus. Neste artigo, apresento uma pequena parte dos elementos empíricos construídos ao longo de mais de uma década de pesquisa sistematizada na Casa de Jurema Mestre Carlos, situada na zona rural da cidade de Extremoz no Rio Grande do Norte (RN). Os elementos que apresento aqui caracterizam a atuação ritual dos “Mestres Beberrões” e fazem parte dos preceitos religiosos preconizados por essa Casa. Por meio deles, identifico um conjunto de regras e valores que orienta a regulação do consumo do álcool nesse contexto, estabelecendo um contraponto aos mecanismos de regulação/regulamentação que são predominantes na sociedade englobante e na ação dos dispositivos estatais. No texto a seguir, teço primeiramente algumas considerações que caminham no sentido da definição do Culto da Jurema, da sua contextualização sociopolítica e das relações que ele estabelece com o uso de substâncias psicoativas. Em seguida, traço um panorama dos aspectos específicos e definidores do contexto ritual pesquisado, para adentrar, num terceiro momento, na discussão sobre a atuação dos Mestres em questão e o uso do álcool. Essa abordagem tem o intuito de contribuir para suprir lacunas ainda existentes nas pesquisas sobre o culto em tela, bem como trazer à tona um exemplo de pensamento de fronteira de acordo com o pensamento decolonial.

Desde o ponto de vista etimológico, Jurema advém da palavra da língua Tupi *Yu-r-ema*, cujo significado seria: planta ou árvore

com espinhos por meio da qual se produz beberagem capaz de gerar sono ou êxtase em quem a consome (Gaspar, 2019; Cascudo apud Assunção, 2010a, p. 19). O signo Jurema, porém, é marcado por uma vasta e complexa polissemia que perpassa a farmacopéia de origem indígena, o campo religioso brasileiro e até mesmo a ideia de identidade nacional, simbolizando o grupo mestiço dos caboclos (Bairrão, 2002). No que diz respeito à categoria classificatória Culto da Jurema, ela designa os investimentos simbólicos realizados em torno da planta Jurema e/ou da bebida de mesmo nome produzida a partir dessa planta, a despeito de possíveis variações das subespécies utilizadas, das formas de produção e de uso dessa bebida. Ditos investimentos produzem formatos rituais dos mais variados tipos que no referido campo transitam sem ordem pré-definida num arco entre a afirmação de identidades étnicas indígenas, como o Toré, e a imagem genérica do caboclo presente na Umbanda, por exemplo (Tromboni, 2012, p. 118-120). Dessa maneira, o Culto da Jurema pode se constituir em religião autônoma classificada no conjunto de religiões “afro-indo-brasileiras” (Campos & Neri, 2020), assim como pode se “camuflar” no interior de uma religião como o Candomblé (Campos & Rodrigues, 2013).

Em termos botânicos a Jurema pertence à subfamília *Mimosaceae* e as subespécies mais comumente presentes no culto são a *Mimosa tenuiflora* (jurema-preta), a *Mimosa ophthalmocentra* (jurema-vermelha) e a *Mimosa verrucosa* (jurema-branca ou jurema-mansa) (Gaujac, 2013). Fisiologicamente, uma característica marcante dessas subespécies é o fato de elas conterem na sua estrutura molecular a *dimetiltriptamina* (DMT), o que torna as substâncias criadas a partir delas potencialmente psicoativas. Entretanto, para que dita molécula chegue ao cérebro a partir da ingestão, é necessário que a enzima estomacal *monoaminoxidase* (MAO), que a degrada, seja neutralizada por algum meio, como o consumo simultâneo de outra substância que contenha beta-carbolinas (Ott, 2009). A Jurema não possui uma composição padrão e o seu preparo é mantido na esfera do segredo, que

é um aspecto central no culto em questão. Muito embora haja menções nativas aos elementos que compõem a substância (Assunção, 2010a p. 202-203), elas nunca são homogêneas e citam alternada ou conjuntamente: casca de jurema, raiz de jurema, vinho de uva, cachaça, espécies do gênero *Cyperus*, especiarias, frutas e mel (Camargo, 2014). Houve ademais menção à casca de jurema batida em água gelada somente, mas nenhuma composição explica os efeitos psicoativos alcançados e, sendo assim, se chegou a conjecturar que o excessivo consumo do tabaco, fumado pelos juremeiros durante os rituais, os proveria da citada enzima (Ott, 2009). O que pode nos levar a crer que o mencionado uso do rapé (pó inalante composto majoritariamente por cinzas de espécies vegetais como a *Nicotina Tabacum* e a *Piptadenia peregrina*) nesse culto (Cascudo, 1951, p.84-85) também exerceria a mesma função. Contudo, uma vez que a ciência ocidental ainda não oferece pesquisas conclusivas, a questão da veiculação dos efeitos visionários da Jurema continua aberta (Ott, 2009).

A DMT é considerada o “protótipo da molécula visionária”, e isso significa que seus efeitos podem provocar alterações na percepção visual sem perda de consciência e de memória, motivo pelo qual as drogas visionárias são consideradas “drogas de excursão” e não “drogas de raptó”, como as substâncias alucinógenas. Sua ingestão, geralmente, produz a percepção de diluição do eu indivíduo e desvelamento de dimensões anímicas da vida, que tendem a compor quadros cosmológicos e, portanto, a vincular a autoconsciência a um sentido planetário ou universal. Uma das explicações para esses efeitos é a de que a estrutura molecular dessas substâncias guarda grandes semelhanças com os neurotransmissores monoanímicos (dopamina, serotonina, acetilcolina, histamina e norepinefrina), assim, sua presença no cérebro diminui o tempo empregado na transmissão dos sinais nervosos aumentando a quantidade de informações nesse órgão (Escohotado, 2015, p. 40, 117, 159-161). Já em relação à potência desses efeitos, há o entendimento de que em ritos ligados aos cultos mais tradicionais prevalece o efeito de baixa potência que

poderia ser classificado como “psicotrópico”, do grego *psychê* + *optikos*, “que produz visões mentais ou espirituais” (Ott, 2009)¹.

Poderíamos dizer que a Jurema, em virtude do seu caráter visionário, se constitui numa “hierofania mediata”, ou seja, numa mediadora da hierofania enquanto experiência extraordinária e reveladora de algo localizado para além da situação vivida concretamente (Eliade, 2010, p. 355-359). A morte é uma das primeiras experiências hierofânicas do ser humano e como tal desperta, concomitantemente, veneração e temor e assim consagra determinada fração do espaço e do tempo. A repetição desse evento permite que as pessoas comunguem o sagrado (re)elaborando-o constantemente (Eliade, 2010, p. 2-39, 296). Logo, da experiência dos efeitos visionários dessa substância, tais como os descritos acima, decorrem sua consagração e vinculação a sistemas simbólicos, mágicos e míticos.

No sistema mítico do Culto da Jurema, a árvore e a bebida da Jurema são consideradas sagradas e em torno delas gravita o reino dos encantados, que é formado por cidades habitadas pelos Mestres, que incorporam nos médiuns praticantes para realizar curas físicas e espirituais (Assunção, 2010b, p. 172). Tanto a espécie vegetal quanto a substância funcionam como chave de acesso a esses territórios, que se apresentam no mundo material através de lugares na natureza, bem como se plasmam no mundo espiritual. Adentrando esses espaços, o praticante tem acesso a saberes e a segredos que ao longo dos anos podem torná-lo um Mestre, quer dizer, um detentor da Ciência da Jurema. Os “Mestres são, pois, vivos e mortos, e os que hoje vivem e fa-

1 Em comunicação realizada nas Jornadas Plantas Sagradas em Perspectiva (UNICAMP - 10/08/2016) o reconhecido pesquisador da Jurema Rodrigo A. Grünewald sublinhou esse aspecto à diferença da ayahuasca, uma bebida de origem indígena e amazônica que também contém DMT na sua formulação e é consumida no bojo de grupos religiosos sincréticos como o Santo Daime. Durante mais de uma década de pesquisa participativa nos âmbitos do Culto da Jurema e das “religiões ayahuasqueiras” pude constatar por meio da experiência empírica essa diferença na potência entre tais substâncias.

zem seu trabalho de culto aos Mestres do além, um dia também serão espíritos e como tais serão chamados nas cerimônias de auxílio mágico aos viventes” (Prandi, 2010, p. 15).

No que diz respeito às pesquisas sobre as religiões afro-indo-brasileiras existe um deficit de estudos que se dediquem aos Mestres da Jurema, em comparação às pesquisas desenvolvidas sobre as divindades do panteão africano no Candomblé e as entidades da Umbanda. Por outro lado, o Culto da Jurema configura-se como um contexto de consumo de diferentes substâncias psicoativas, mas os mecanismos de regulação interna desse consumo são pouco pesquisados. Com algumas variações entre os grupos praticantes, encontramos o uso concomitante de uma substância visionária, a Jurema, do tabaco, que é uma substância majoritariamente estimulante, e de uma substância depressora que é o álcool, destilado ou fermentado. Como vimos anteriormente, o álcool pode estar presente na formulação da Jurema, mas esse não é seu único modo de consumo, pois ele pode ser eventualmente servido aos Mestres durante os rituais, os quais podem, por sua vez, oferecer uma pequena quantidade da substância aos consulentes a partir da sua própria cuia ou copo. Chama atenção o fato de dentre uma infinidade de Mestres que trabalham com a Jurema e o Cachimbo, existir uma linhagem específica cuja especialidade é trabalhar com o álcool, além desses elementos. Refiro-me aqui aos Mestres Beberrões. Espíritos que em vida foram consumidores abusivos de bebidas alcoólicas, mas que se consagraram na Jurema e após seu “passamento” integraram o panteão juremeiro.

O contexto da pesquisa

Contemporaneamente, no universo de modalidades de Culto da Jurema, seria possível identificar três linhas principais que aglutinam determinadas características: a “jurema nordestina-indígena-rural”, marcada pela presença de ritos indígenas e do

Catimbó, que é caracterizado pela junção da religiosidade rural portuguesa e elementos dos ritos nativos; a “jurema afro-urbana”, que é a Jurema como representação dos espíritos dos caboclos dentro dos rituais de origem africana; e, por fim, a “jurema europeia-ocidental-urbana”, definida pelo consumo urbano da substância psicoativa fora do contexto religioso propriamente dito, mas ligado a esse conhecimento (Mota, 2005, p. 223).

Porém, durante a última década, o Culto da Jurema tem trilhado um percurso da invisibilidade à visibilidade (Campos & Rodrigues, 2013) por meio de um movimento que procura afirmar a tradição da Jurema e que se autodefine como “povo de jurema”. Esse movimento teria emergido com força sob a incidência das políticas de promoção da igualdade racial e das políticas de combate às desigualdades, que a partir do primeiro decênio do séc. XXI reconheceram os “povos de terreiro” como sujeitos de direitos (Miranda, 2018). Nesse contexto, os modelos rituais ditos tradicionais como a Jurema de Mesa e a Jurema de Chão, que estariam mais próximos da linha do Catimbó e, portanto, mais ligados às origens ameríndias e mestiças, passaram a ser mais valorizados. Ademais, o culto passou a ser afirmado cada vez mais como religião autônoma, a Jurema Sagrada, sinalizando o interesse pelo reconhecimento dos grupos numa horizontalidade com relação a outras religiões. Dessa forma, podemos vislumbrar duas vias de presença da religião no espaço público, conforme tese assente nos estudos da religião (Giumbelli, 2008, p. 88-89), a “via culturalista”, que absorve as demandas diferencialistas, e a “via generalista”, que absorve as demandas por equanimidade de acesso a direitos como o direito à liberdade religiosa.

No RN, onde realizo minha pesquisa, o referido processo de visibilização pode ser identificado na realização do “Fórum estadual das comunidades tradicionais de terreiro” em Natal desde 2018 e que se constituiu num espaço privilegiado para o “povo de jurema” reivindicar seu reconhecimento como “povo tradi-

cional de matriz afro-indígena” e, portanto, como parte do “povo de terreiro”, sujeito de direitos. Por outro lado, um exemplo de como o apelo à tradição tem se dado no campo religioso natalense é a referência a uma origem comum, já largamente legitimada pela literatura antropológica, que é a Jurema do Acais na Paraíba (Assunção, 2014). Diferentemente, a Casa de Mestre Carlos se destaca nesse campo por dois motivos principais, primeiro porque seu dirigente Melquisedec Costa da Rocha, que é meu principal informante, figura como uma grande liderança política e religiosa no estado e, segundo, porque o grupo que lidera participa do referido processo afirmando sua identidade a partir do formato ritual que pratica que é a Jurema de Chão. Um formato ritual que teria se originado nos “pé de serra” do sertão potiguar. Num eloquente depoimento sobre a preservação da tradição, ele nos deixa entrever sua articulação com vistas à defesa de uma identidade religiosa e um ideal de autenticidade que poderia ser aproximado da noção de pureza:

Conheci uma jurema, uma jurema de pé no chão, uma jurema de camisa de manga comprida, era uma jurema de chapéu de palha, com fios de conta, dessa conta de capim de lágrima de Nossa Senhora e algumas sementes. Hoje nós vemos juremeiros de torço com orelhas, com roupas que são advindas do Candomblé, eu creio que a jurema tem uma identidade própria, a jurema, ela é um culto à parte, ela não é Umbanda, ela não é Candomblé; é jurema. Aí tem hora que a gente vê, a pessoa diz lá, óh sou juremeiro, sou Mestre juremeiro e tal, você olha assim é uma pessoa que é um Babalorixá, mesmo que ele seja Babalorixá, mas ele não vai botar roupa de jurema para o Candomblé. Então seria muito interessante que cada um use as suas indumentárias de jurema, para caracterizar a jurema, para fortalecer esse movimento jurema, o Candomblé já é por si, assim como a jurema também é por si. O que nós precisamos é ter essa consciência de dizer: perai! Eu não preciso botar uma roupa de Richelieu para ir para uma mesa de jurema, eu boto uma camisa de manga comprida, boto um chapeuzinho de palha, um chapéu de couro, um chapéu de massa, aí realmente é caracterização. Ah o ano passado me

chamaram para uma outra coisa que se fala muito, axé de jurema. Eu nunca vi isso na minha vida meus irmãos! Se disser assim: eu estou renovando a minha jurema, eu estou reforçando a minha jurema, aí eu vou compreender. Aí vai uma pessoa me chama, uma conhecida minha. A eu vou tomar um axé de jurema! Eu digo: Vou ver como é. Aí fui. Chegando lá de juremeiro só tinha eu, que o povo, o restante do pessoal estava todo mundo vestido como se fosse para um Candomblé, era panos e mais panos, orelhas e mais orelhas, eu lá com meu chapeuzinho de palha, minha conta de capim, minha roupinha branca, manga comprida, eu demorei um tempo lá, mas foi uma misturada tão grande, que eu digo: É eu já vou. Depois ela veio me perguntar: E aí o que foi que achou do meu axé? Eu disse: minha filha, jurema não tem axé, quem tem axé é Candomblé, axé quem tem é Candomblé, jurema tem ciência, bota isso na tua cabeça: jurema é ciência! (MCR 15/07/2016).

Coerente com uma perspectiva interessada na manutenção de uma identidade, em fala elaborada num momento posterior, Melquisedec descreveu o posicionamento da Casa que dirige frente a influência das entidades da Umbanda ligadas ao Exu e à Pomba Gira. É interessante notar que tal posicionamento parece modificar a posição do Culto da Jurema ocupada, até bem pouco tempo atrás, na relação com os cultos de matriz africana.

O que nós precisamos compreender é que nós não podemos perder a nossa identidade, nós não podemos, é... modernizar os nossos rituais porque eles são tradicionais. Hoje você vê que existe uma diferença do rito da mesa para o rito da gira, porque gira já é coisa de Umbanda. Então você vê muitas, muitas cantigas, que ali já deixou de ser hinos de Jurema. Porque eu vou cantar para as Pomba Gira... parece mais cantiga de ruedeira de bar de esquina. E quando a gente sabe que essas cantigas mais antigas, eram umas cantigas que elas tinham início, meio e fim; elas traziam um recado; elas traziam um fortalecimento. Porque na Jurema não tem Exu, não tem Pomba Gira. Não tem. Mas como a maioria das pessoas tem, então se tira um dia reservado para o culto a eles. Aí no dia que tem Jurema, não precisa cantar nem pra

Exu nem para Pombo Gira, porque na Jurema também tem seus guardiões. É... Cada, cada mestre, de acordo com a sua ciência tem o seu espírito guardião que segura a entrada da casa. (MCR 26/08/2016).

Durante o século XX, diante da intensa urbanização que ocorria no país e com a aproximação cada vez mais integrativa com as religiões de matriz africana, o Culto da Jurema teria adquirido uma dimensão subterrânea e se camuflado no interior de outros formatos religiosos e espaços como os terreiros de Candomblé e de Umbanda. Essa invisibilização teria sido influenciada pela maior aceitação da sociedade que se modernizava para com essas manifestações da religiosidade africana, devido à prevalência da dicotomia magia/religião que reservava a dito Culto o polo da magia e, portanto, o colocava como foco das repressões policiais (Campos & Rodrigues, 2013). Outro fator que influenciou esse movimento foi o fato de as Federações de Umbanda e de cultos de matriz africana, que podiam representar alguma garantia de reconhecimento da condição de grupo religioso, exigirem dos juremeiros uma autoclassificação concernente aos modelos religiosos que essas instituições representavam, deixando pouco ou nenhum espaço institucional para uma classificação estritamente juremeira (Miranda, 2018). Quer dizer, mesmo que um dirigente de um culto da jurema buscasse institucionalizar seu grupo, devia realizar seu registro com nomenclaturas alheias. Sujeito a um constante processo de reelaboração, o Culto da Jurema deu origem a formatos rituais hibridizados, como o autoproclamado Candomblé de Caboclo e a “Jurema umbandizada”, mais precisamente identificada dentro dos terreiros ditos de Umbanda do interior da PB, CE e PI (Assunção, 2010a). Em decorrência, até mais ou menos a década de 1990, pouco se ouvia falar da Jurema enquanto conjunto individualizado e específico de práticas mágico/religiosas, mais bem a Jurema era cultuada em espaços rituais reservados ou até espaços privados de alguns praticantes (Assunção, 2014).

Contudo, no séc. XXI, num ambiente mais favorável ao reconhecimento da diversidade religiosa, pelo menos até 2016, os inves-

timentos simbólicos em torno do Culto da Jurema caminharam no sentido da autoafirmação. Então, é interessante notar que se antes a Jurema era acomodada por outras religiões minoritárias, na fala citada anteriormente se dá o inverso. A Umbanda no caso foi acomodada na Casa de Jurema Mestre Carlos num espaço-tempo à parte, como influência que chega com os próprios praticantes da Jurema, mas não se confunde com esta. Esse movimento já vinha se conformando na trajetória dessa Casa com quatro décadas de existência e que chegou a adotar, no passado, o uso dos tambores em seus rituais, mas logo retomou o formato da Jurema de Chão que preconiza o uso isolado do maracá.

As duas citações anteriores marcam as fronteiras identitárias com relação àquela “jurema afro-urbana” (Mota, 2005, p. 223), entretanto, há marcadores oriundos das relações com a sociedade envolvente também. São distintivos do formato ritual preconizado pela Casa de Jurema Mestre Carlos a disposição dos médiuns consagrados ou desenvolves sentados em banquinhos próximos ao chão em um semicírculo diante da mesa da jurema e o maracá de cabaça como único instrumento musical. Segundo meu informante, essa configuração foi influenciada pela intensa perseguição que as práticas tradicionais da Jurema sofreram ao longo da história e que obrigaram os juremeiros a dissimularem seus rituais:

Essa Jurema dos nossos ancestrais nasce desse conjunto de saberes do europeu que chega aqui com as suas rezas, dos indígenas com seus saberes ancestrais, do africano que também e eu creio que até mais o Banto que chegaram aqui primeiro, depois foi que chegaram os Nagôs. Eles tiveram assim um entrelaçamento de saberes que enriqueceu muito esse culto do catimbó Jurema. Então antes se dizia assim: a grande potência da Jurema é a fumaça, o pensamento e a reza forte. Então era reza para algum tipo de problema, depois vinha o cachimbo com as suas misturas [de ervas] de acordo também com as dificuldades, então se fumaçava, se rezava, aquela coisa toda, então essa é a Jurema ancestral, a Jurema pé de serra, não tinha tambor, quando muito se tinha palmas. Por quê?

Uma das coisas era a perseguição policial e quando se pegava um juremeiro o negócio era dar uma surra de pinhão roxo para quebrar suas forças. Eu ainda peguei essa fase de perseguição em cidade do interior. A minha Madrinha tinha lá um centro, mas ela tinha que ter a licença da delegacia, tinha a licença da Federação, mas tinha que ter a licença da delegacia para poder funcionar (MCR 11/2015).

Essa realidade é um exemplo cabal de regulação indireta do religioso que marca o regime de relações entre Estado e religião no Brasil e que atingiu mormente grupos religiosos minoritários e subalternizados. Com a justificativa de preservar a saúde pública, o Código Penal brasileiro de 1890, juridicamente vigente até 1942, incidiu na formação de um ambiente marcado pelo preconceito. Seu Artigo 157 considerava crime: “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública” (Coleção de Leis do Brasil apud Giumbelli, 2003, p. 254). Essa criminalização ademais é uma expressão do contexto de aliança entre o Estado e a medicina, como corroboraram o Artigo 156 e o Artigo 158 do mesmo Código, que criminalizavam o curandeirismo e previam punições para o exercício da medicina sem títulos acadêmicos, aplicação ou prescrição de substâncias com fins terapêuticos (Giumbelli, 2003). Na década de 1930, com a criação da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes (CNFE), foi instituída a Seção de Entorpecentes Tóxicos e Mistificações que tinha como um dos seus objetivos monitorar os cultos afro-indígenas (Carvalho, 2015), revelando como o controle oficial sobre o uso de substâncias encontrava-se atrelado ao controle de expressões religiosas ligadas aos povos indígenas e africanos. O que ajuda a explicar não só porque os ritos deviam zelar pela discrição, mas também porque o segredo sobre o uso de substâncias psicoativas devia ser preservado.

Durante minha pesquisa, uma questão, que eu sempre trazia à tona na convivência com meu informante, era a formulação da Jurema,

ao que Melquisedec invariavelmente respondia: “preparação é Ciência”. Com o tempo fui ampliando minha compreensão sobre essa Ciência e sobre a importância do segredo e do comedimento no relativo ao uso da bebida. Segundo minha visão inicial, havia uma hierarquia entre as substâncias internas no grupo, na qual a Jurema estaria no topo, e essa visão se revelou, posteriormente, encontrar-se pautada por uma percepção do ambiente proibicionista que naturaliza o uso do álcool, tem um preconceito sobre o uso do tabaco e ressalta o uso de drogas visionárias como sendo uma das práticas de consumo de drogas mais excêntricas, exóticas ou perigosas. Agregado a isso, estava o fato de eu estar influenciada pela pesquisa que desenvolvera com anterioridade sobre as “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, em que a bebida sacramental ayahuasca, que também contém DMT como a jurema, possui proeminência sobre qualquer outra substância que porventura seja consumida nesse contexto. Além desses fatores que incidiam no meu olhar, havia um certo anseio de minha parte por uma “descoberta científica” (Bourdieu, 1983), que me levou a repetir a questão tantas vezes, tensionando com a paciência de minha fonte, mas, por fim, observei que essa situação requeria redimensionamento, se tratava de entrar num outro tempo para poder conhecer, compreender e ter ciência, se tratava de entrar no tempo mítico.

Foi participando dos rituais da minha própria consagração na Jurema Sagrada, na qual representamos a nossa “caminhada mítica”, que vivenciei um “desprendimento” da “colonialidade do saber” (Mignolo, 2008, p. 250)², que me possibilitou enxergar que a prática do segredo nesse contexto não representa apenas

2 A colonialidade do saber é a manifestação no domínio epistêmico da colonialidade do poder, a qual se constituiu a partir da matriz colonial de poder, que se impõe nas sociedades ocidentais baseada na classificação da população mundial segundo raça e gênero. As identidades geradas a partir da racialização e da generificação justificam a dominação e exploração de certos corpos, bem como a subjugação e o apagamento da episteme desses corpos (Mignolo, 2010). Nessa perspectiva o desprendimento se dá quando o pensamento se abre a possibilidades encobertas pela racionalidade moderna, se conectando a epistemes outras (Mignolo, 2008, p. 250).

uma estratégia política de proteção ao culto, como se tal prática se restringisse a uma reação de resistência. Guardar o segredo também tem a ver com o poder adquirido dentro da Ciência da Jurema, passo a passo, durante um caminhar que não pode queimar etapas sob pena de comprometermos essa formação, o conhecimento e o poder que dela advém. Nesse sentido, o zelo pela Jurema pode ser visto como um “contrapoder” (Hofbauer, 2011), que possibilita a ruptura com a lógica epistêmica imposta pelo entorno abrangente.

No seguinte discurso podemos acompanhar as palavras de Melquisedec referidas ao núcleo dos investimentos simbólicos do culto ao mencionar o preparo e o consumo da Jurema e o protagonismo da árvore dentro da cosmologia e da farmacopéia nativas.

Olha, a Jurema, nós temos o conhecimento que é uma árvore de muita ciência. É um símbolo, né? É um símbolo que já passa a ser, assim, um grande mito: A Jurema Sagrada. [...] A Jurema Sagrada será preparada para as grandes mesas, para os consagrados ou para aqueles que estão se consagrando. Que era uma forma de não profanar essa ciência da Jurema. [...] Se não houver a **ritualística** para acordar aquela energia, aí eu vejo assim como uma profanação de algo tão sagrado para nós. [...] Porque assim, esse processo é passado de... quando aquele discípulo, ele chega ao ponto de ter novos discípulos, essas coisas são passadas para ele, para que ele possa fazer. Então, a gente faz a primeira junto com ele, que é para ele pegar todos os dados direitinho e **dar continuidade**. Vou dizer que é um saber. **É uma ritualista de continuidade**. [...] É uma vivência de adquirir uma maturidade pra poder então preparar, e **saber porque vai preparar. Não é preparar aleatoriamente**. É você preparar para dar continuidade a toda a ritualística a novos discípulos. [...] E quando a Jurema é aquela árvore, ela atua como um antibiótico, porque ela cura, ela tem aquela energia de você tomar um banho e aquilo dá uma restauração na sua aura astral. O descarrego, você se sentir leve. Tem a mistura da folha com o fumo para defumações. E você vai vendo que ela é uma árvore de mil e uma utilidades. Que pra tudo: para

o cachimbo... até se faz o cachimbo com ela, e tudo... Quer dizer, a Jurema tem tudo aquilo que precisamos. É uma árvore por excelência. (MCR 17/11/2019).

Nesses dizeres podemos vislumbrar um protocolo de relação com a Jurema, que possibilita exercer certo controle sobre a substância e seu consumo garantindo a segurança dessa prática, ao mesmo tempo em que transmite valores que asseguram a perpetuação desse controle. A ritualística e a continuidade, assim como o saber porque vai preparar, ou seja, as razões e os sentidos dessa relação com a substância, constituem mecanismos de controle social situados na Ciência da Jurema.

Nessa perspectiva, respeitando o passo a passo, cada discípulo da Jurema poderia se tornar um Mestre de Ciência e como a caminhada é concomitantemente coletiva e individual, cada Mestre irá desenvolver sua Ciência dentro da Ciência da Jurema. “As ciências da Jurema Sagrada se forjam na complexa trama de conhecimentos que fundamentam a prática e na dimensão dos enigmas e segredos concernentes ao culto” (Rufino, 2016). No âmbito da Casa de Jurema de Mestre Carlos são consagradas quatro linhas de Mestres, sendo elas: Caboclos e Caboclas, Ciganos e Ciganas, Mestres de Jurema – antepassados do Culto – e Pretos e Pretas velhas. A linhagem dos Mestres Beberrões é consagrada dentro dessa linha de antepassados que já foram grandes Mestres encarnados e se encantaram no reino da Jurema.

Uma característica que chama atenção nessa composição é o conjunto de tipos sociais subalternizados, todos fazem parte de minorias étnicas, sobre os quais recai uma série de estigmas sociais, oriundos dos processos de “racialização” e “generificação” que demarcam a colonialidade do poder na chamada modernidade. O que pode suscitar reflexões acerca da identificação de praticantes e frequentadores com essas figuras e tudo o que elas significam. Um desses estigmas é o do “bêbado”, usado para marcar a pessoa que faz uso abusivo de bebida alcoólica, mas prin-

cialmente se essa pessoa pertencer a uma classe social mais baixa e/ou pertencer a alguma minoria étnica, pois quando se trata de uma pessoa em alta posição social, política e econômica, são usadas outras designações como alegre, alterado, festivo e até alcoólatra, mas raramente bêbado.

Os Mestres Beberões e o uso controlado de bebidas alcoólicas

Como mencionei, o contexto ritualístico em questão é um contexto de consumo de substâncias psicoativas com efeitos de naturezas e potências diversas, isso não quer dizer, porém, que esse consumo se dá de maneira “aleatória” ou com prejuízos à saúde de seus participantes. Os mecanismos de controle perpassam todo o campo e, no que se refere às bebidas alcoólicas, a atuação do Mestre Beberões contribui com a transmissão de valores que orientam o uso mais adequado. Ao dominar esse uso e a manipulação da “energia” contida nessa substância, esses Mestres se consagram em sua Ciência e se tornam espíritos de grande importância para a cura das pessoas. Quer dizer, transgredem a regra do estigma, mostrando que o “bêbado” é alguém importante, dotado de capacidades positivas e assim ele adquire dignidade dentro do complexo ritual e esse é o primeiro espelho no qual pode se ver qualquer participante que eventualmente tenha problemas com o consumo de álcool. Uma das cantigas que ajudam a estruturar o ritual e que remete a essa espécie de contradição complementar do Mestre diz o seguinte:

Sibamba

Meu Mestre me chamou
Eu venho trabalhar
Seu Sibamba é beberão
Mas sabe trabalhar
Com seu garrafão de cana
Tomba aqui
Tomba acolá

Se um bêbado pode ser bom trabalhador, a bebida alcoólica não necessariamente precisa ser alcoólica, nem ingerida para ser consumida, o que parece ser contraditório para a lógica racionalista, mas faz todo o sentido dentro da lógica nativa. Nesse sentido, um aspecto importante é o da presença multiversal da bebida alcoólica, isso quer dizer que tal presença não se encontra delimitada a uma substância ou até mesmo à substância alcoólica em si, como a concebemos no sentido laico e mundano. Em primeiro lugar, apesar de atualmente prevalecer o uso do vinho tinto de uva nos rituais, muitas outras bebidas podem ser utilizadas. Em segundo lugar, conforme Melquisedec, o consumo de água com ervas ou ainda o consumo que poderíamos traduzir como “simbólico”, embora perdendo com isso boa parte do sentido atribuído pela expressão “fluído da bebida”, também representam o uso de bebida alcoólica pelo Mestre incorporado no médium.

A bebida na Jurema, que ela deve ser assim, com muita parcimônia para que não haja essa permissão do álcool afetar o mental. O álcool ele passa a ser apenas um indutor quando ele é completado ou somado com essas ervas. Então ele passa ser uma bebida específica. Mas, também, usamos muito vinho. A outra bebida que se usava também era a Genebra, era o vinho de jurubeba. Quando não se conhecia o vinho de uva, era vinho de jurubeba, vinho de caju... e hoje não, hoje tem uma série de vinhos aí que a gente também usa. [...] Mas essa fórmula que eu procuro ver muito claramente é a questão dos cuidados que precisamos ter quando usamos o álcool dentro dos ritos. [...] Nós temos a questão que não é só a bebida em si que é usada no rito da Jurema. Eu conheci Mestres que eles trabalhavam com água e raiz de Jurema numa quartinha. Era a bebida que ele usava na mesa dele. Hum? Às vezes tinha uma raiz de Jurema, tinha raiz de umburana. Ele botava ali, às vezes uma outra erva, eles colocavam ali, então aquela água era a bebida. Ele não usava bebida alcoólica. Porque vai depender de cada forma de trabalhar. [...] A gente sempre orienta que essas pessoas que trabalham com Mestre mais, assim, que gostam mais das bebidas, antes do trabalho colocar a bebida dele lá, firmar, fazer sua firmeza com a cachaça, ou o vinho, a Genebra. Que ele já bebe lá. Que ele vai beber o quê?

É aquele fluído da bebida. É tanto que, quando chega, parece até água. Sai todo aquele futum. (MCR 17/11/2019).

Essa relatividade do álcool parece transitar com desenvoltura no que se refere a possíveis fronteiras com outra substância, a Jurema, não somente porque essa pode conter álcool na sua formulação. Nesse caso, podemos notar que os objetivos de uso estão claros e associados, enquanto uma facilita as incorporações, a outra fortalece o médium, conforme explica meu informante sobre tais substâncias:

Nós procuramos fazer uma dosagem leve apenas para a finalidade, que é abrir esses canais, esses chacras, para que possa perceber melhor essa energia desses espíritos, facilitar as incorporações. Porque a gente precisa compreender que a bebida, quando ela contém o álcool, que na Jurema tem que ser com muita parcimônia esse uso para que ele não possa causar, digamos, a embriaguez, mas apenas fortalecer o médium para que não haja o desgaste físico. Por isso que ela tem que ser em pequenas doses. Só pra manter essa energia em equilíbrio (MCR 17/11/2019).

Cauim, por exemplo, é a bebida alcoólica fermentada tradicional dos índios Tupi e no Culto da Jurema esse nome pode se referir tanto à bebida da Jurema quanto à bebida alcoólica pura, inclusive se essa não for o fermentado de mandioca (Cascardo, 1951). O que certamente dificulta as tentativas de se estabelecer fronteiras rígidas entre substâncias sagradas e profanas, na verdade todas elas fazem parte do complexo de cura da Jurema de Chão em questão. Quando questionado sobre os sinônimos de Jurema tradicionalmente usados, meu informante afirmou serem: Cauim, Jarambada e Vinho de Jurema.

Outro aspecto que demonstra uma aproximação da Jurema com o contexto de festa típico do consumo social das bebidas alcoólicas é revelado pelo depoimento de Melquisedec acerca da prática dos folguedos:

Na Jurema antiga tinha a noite de folguedo, esse folguedo que era equivalente a estas festas que se faz hoje, muito enfeite, muita bebida, muita comida, é tanto que nessa época eles se juntavam, aqueles juremeiros conhecidos ou numa comunidade que tinha aquele juremeiro que cuidava das pessoas, então na noite de folguedo [...] eles abriam a mesa, aí os Mestres vinham só para dizer prosa, dizer loa, beber e fumar, e era dia de diversão para o povo. (MCR 17/11/2019).

Já durante os rituais comumente praticados na Casa, é como se a embriaguez do Mestre embriagasse aos presentes, com seus andares cambaleantes os Mestres Beberrões chegam no terreiro cantando seus linhos e pedindo algo para beber. Assim que bebem começam a conversar e dizer “loas”, que são brincadeiras com situações sérias da vida, e é através dessas loas que transmitem ensinamentos sobre a superação de problemas e a melhor conduta a ser seguida. Os presentes riem e muitas vezes entram no jogo do Mestre saudando-o ou respondendo suas provocações. Esses Mestres demonstram que a despeito de serem beberrões, trabalham na caridade espiritual, por meio de passes magnéticos, cachimbadas e, assim, transmutam os estados de ânimo na medida em que instauram um clima festivo.

Um Mestre bastante presente nos rituais da Casa de Jurema Mestre Carlos é o chamado Zé Bebinho, cuja cantiga diz:

Zé Bebinho

Bebia com meu dinheiro
Hoje bebo se me dão
Eu sou um bebo bebinho
Eu sou um bebo bebão

A cachaça está no copo
O copo tá no balcão
Cachaça e muier bonita
Foi a minha perdição.

Essa cantiga parece informar que o uso desregrado da cachaça e a promiscuidade causam prejuízos a quem os pratica e isso sugere a importância do controle do consumo da substância. Na seguinte fala de meu informante ele explica o *modus operandi* dessa linhagem de Mestres e comenta a referida cantiga:

Ele vai lá, ele vem cá, mas ele tá trabalhando ali, ele tá trabalhando. Ele tá, simplesmente, fazendo a limpeza das pessoas naquela forma de trabalhar. [...] Vai dizer assim: “não, é um bêbado”. A gente não sabe o que é que existe por trás daquele bêbado. Porque nós vemos que tem aquele Mestre que é orientador, é sério, mas já vem aquele que é bem expansivo. Qual é o que as pessoas vão se identificar mais? É aquele que chega assim e as pessoas começam a prestar atenção e ali já vão liberando aquelas energias todas. [...] O Zé Bebinho é outro beberrão. Quando ele diz, olha só: “Bebia com meu dinheiro, hoje bebo se me dão”, porque ele, como espírito, não pode comprar. Antes ele bebia, ele podia pagar, ele comprava a bebida dele. Mas, hoje, quer dizer, só tem um “se me dão”. Então as pessoas é que dão de beber a ele, tá entendendo? Mas você vê que por trás disso tudo existe um Grande Mestre no trabalho, porque quando ele vem e tal, aquela coisa, mas quando ele vai trabalhar, ele se firma como um Mestre Trabalhador. (MCR 11/2019).

Conclusão

Finalmente, podemos chegar ao entendimento de que a despeito dos investimentos simbólicos se concentrarem em torno da Jurema, não há no contexto pesquisado grandes tabus sobre a interação dessa bebida com outras substâncias que fazem parte do seu campo de atuação. A consagração da Jurema não estabelece fronteiras rígidas, ela representa acima de tudo a comunhão com um mundo e como partes desse mundo as demais substâncias se situam numa certa horizontalidade em relação a ela. No interior dessa cosmologia os controles e limites definidos para o consumo do álcool se valem de imagens mundanas e sagradas,

visando uma melhor integração com esse todo e, conseqüentemente, a cura e o equilíbrio dos participantes.

No âmbito da Jurema de Chão do lócus pesquisado, as substâncias psicoativas consumidas durante os rituais são a Jurema, em momentos específicos e somente para os já consagrados, o tabaco por meio dos cachimbos e as bebidas alcoólicas durante a manifestação dos Mestres. Sobre cada uma dessas substâncias recai uma modalidade de controle realizada pelo Estado no contexto do proibicionismo. A DMT ainda hoje é uma molécula proibida pela Convenção Única das Nações Unidas de 1971, o tabaco é regulamentado e seu consumo é coibido por meio de políticas de propaganda que alertam para os seus malefícios e, por fim, o álcool que também é regulamentado, porém não coibido, embora haja proibição de venda para menores de 18 anos. Trata-se de um controle formal que molda de maneira geral as relações com as citadas substâncias, mas o controle social desenvolvido no grupo pesquisado escapa a essa lógica racionalizante estabelecendo seus próprios parâmetros dentro de uma dialógica entre o “pensamento empírico/técnico e racional” e o “pensamento mito/mágico e simbólico” constituindo, assim, um pensamento de unidade na diferença (Morin, 2012).

Finalmente, é possível afirmar que ao tecer relações simbólicas com os psicoativos, o grupo religioso em tela vai revelando mudanças e permanências concernentes à tradição que representa e reproduzindo mecanismos de controle interno, os quais garantem sua autonomia face aos controles externos sem, entretanto, necessariamente negá-los. Sendo assim, esse culto pode ser considerado um espaço de fronteira na “matriz colonial de poder” (Mignolo, 2010, 2008).

Referências

- Assunção, L. C. **O reino dos Mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010a.
- Assunção, L. C. A transgressão no religioso: Exus e Mestres nos rituais da Umbanda. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 14, vol.21(1), 2010b, p. 157-183
- Assunção, L. C. A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade e política. *Revista Pós Ciências Sociais UFMA V11 N21 jan/jun 2014*.
- Bairrão, J. F. R. H. Raízes da Jurema. *Revista Psicologia USP*. Vol. 14, No.1, 2003, p. 157-184.
- Bourdieu, P. **O campo científico**. In: ORTIZ, Renato (org.). Pierre. Bourdieu: Sociologia. Trad. de Paula Montero e Alícia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983, p.122- 155.
- Camargo M. T. L. de A. Contribuição ao estudo Etnofarmacobotânico da bebida ritual de religiões afro-brasileiras denominada “vinho da Jurema” e seus aditivos psicoativos. *Revista Nures*, Ano 10, Número 26, janeiro-abril, 2014.
- Campos, Roberta Bivar Carneiro & Rodrigues, Michelle Gonçalves. Caminhos da visibilidade: A ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. *Afro-Ásia*, 47, 2013, p. 269-29.1
- Campos, Roberta Bivar Carneiro & Neri, Raoni. Religiões afro-indo-brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(1), 2020, p. 133-155.
- Carvalho, J. C. de. A criação da comissão nacional de fiscalização de entorpecentes: institucionalização e internalização do proibicionismo no Brasil. *Revista Inter-Legere* n ° 15. Natal: UFRN, 2015.
- Cascudo, L. C. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Agir, 1951.
- Eliade, M. **Tratado de história das religiões**. Martins Fontes: São Paulo, 2010.
- Escohotado, A. **Aprendiendo de las drogas: usos y abusos, prejuicios y desaffios**. Barcelona: Anagrama, 2015.
- Gaspar, Lúcia. **Jurema**. Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar_es/index.php?option=com_content&view=article&id=1350%3Ajurema&catid=45%3Aletra-j&Itemid=1 Acesso em: 20 out. 2019.
- Gaujac, A. **Estudos sobre o psicoativo N,N-dimetiltriptamina (DMT) em *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto**

religioso Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Química da Universidade Federal da Bahia, 2013.

Giumbelli, E. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 9, n.19 julho, 2013, p. 247-281.

Giumbelli, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 28 (2), 2008, p. 80-101

Hofbauer, A. Dominação e contrapoder: o Candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. **Revista Brasileira de Ciência Política**. N.5, Brasília, Jan-Jul de 2011.

Mignolo, W. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: SIGNO, 2010.

Mignolo W. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colombia, n. 8, 2008. Disponível em: [https://www.revistatabularasa.org/numero08/la-opcion-de-colonial-desprendimiento-y-](https://www.revistatabularasa.org/numero08/la-opcion-de-colonial-desprendimiento-y-apertura-un-manifiesto-y-un-caso)

[apertura-un-manifiesto-y-un-caso](https://www.revistatabularasa.org/numero08/la-opcion-de-colonial-desprendimiento-y-apertura-un-manifiesto-y-un-caso). Acesso em: 25 abr. 2020.

Miranda, C. **A Jurema se abriu toda em flor: A luta por reconhecimento do povo de jurema como povo tradicional de matriz afro-indígena**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito da UNB, 2018.

Morin, E. **O método III**: conhecimento do conhecimento. Porto Alegre: Sulina, 2012.

Mota, C. N. da. **Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta**. In: Labate, Beatriz. C. & Goulart, Sandra. L. (orgs). O Uso ritual das plantas de poder. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

Ott, J. Farmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana da DMT via oral combinada com a harmina. In: Araújo W. S. & Labate B.C. (org). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª Ed2. ed.Campinas: Mercado de Letras, 2009.

Prandi, R. Apresentação. In: ASSUNÇÃO, L. C. **O reino dos Mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

Rufino L. **Uma ciência encantada**. 2016. Disponível em: http://www.academia.edu/20079012/A_Ci%C3%Aancia_Encantada.

Tromboni, M. A Jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: Carvalho, Mr., e Carvalho, AM., (org). **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 95-125.

Recebido em 04/05/2021

Aprovado em 31/05/2021