

A Jurema entre a Igreja, dona Irene e a Rainha do Mar¹



Ana Laura Loureiro Ferreira^{*}

*Corre, corre meu cavalo
Vai meu cavalo alazão
Oi! Vai no pé da Juremeira
Vai abrir aquele portão²*

No presente artigo pretende-se tomar a Jurema como símbolo sagrado, existente tanto nas práticas de xamanismos indígenas como nos cultos afro-brasileiros situados no Estado de Alagoas³. Baseio-me em meu Trabalho de Conclusão de Curso (2007), apresentado ao Instituto de Ciências Sociais/ Universidade Federal de Alagoas, onde procurei fazer um levantamento, de forma geral, das práticas xamanísticas dos grupos indígenas situados em Alagoas⁴.

A Jurema é utilizada pela maioria dos grupos indígenas localizados em Alagoas⁵ e, dentre as questões que a envolvem, é uma planta considerada sagrada e secreta, parte de um conhecimento indígena que não deve ser compartilhado com não-indígenas. A distinção entre práticas afro-religiosas e indígenas foi, por muitas vezes, enfatizada pelos indígenas durante a realização das pesquisas.

É importante enfatizar que a pesquisa de campo não se estendeu para as casas de cultos afro-alagoanas, mas para se ater apenas a um lado desta história serão utilizadas entrevistas realizadas para o documentário “1912: O Quebra de Xangô”, com Sr. Hortêncio, indígena Geripancó, e D. Mazé, sua esposa, e com os babalorixás Pai Manoel Xoroquê e Pai Ferreira⁶.

Clarisse Mota (2005) destaca “as Muitas Faces da Jurema”, referindo-se a três tipos de utilização desta planta-bebida, que assume diferentes feições:

- A primeira seria a “Jurema nordestina-indígena-rural”: “Nesta reside primordialmente a percepção mágico religiosa da realidade social, sendo ela a verdadeira “Jurema das Matas”: símbolo da etnia forjada durante o processo de colonização européia”. Esta seria a Jurema em seu contexto dentro de grupos indígenas e Catimbozeiros.

- A segunda, de acordo com Mota, seria a “Jurema afro-urbana” que “trata-se da Jurema como representação dos espíritos dos caboclos - ‘índios’- dentro de rituais de origem africana, nos centros urbanos, tanto no Candomblé de Caboclo como na Umbanda”.

- A terceira face assumida pela Jurema seria “a Jurema européia-ocidental-urbana”. Neste outro contexto para a Jurema, Mota afirma que

“A urbanização da Jurema através dos rituais do Candomblé de Caboclo e da Umbanda expandiu-se, não necessariamente e somente a partir da Jurema Catimbozeira ou Umbandista. Nesta última década, dá-se um segundo “descobrimento” do *modus vivendi* nativo, em que se evidencia uma maior curiosidade sobre o que é exótico para a sociedade urbana” (Mota, 2005).

Além desta diversidade contextual, a Jurema possui diversificação dentro dos próprios usos indígenas. Seu consumo assume características diferenciadas. Varia mesmo de acordo com as práticas ritualísticas de cada grupo. Esses grupos possuem especificidades em relação às suas práticas xamanísticas.

De modo geral, em Alagoas, existem grupos que praticam rituais do Ouricuri e outros que os fazem em terreiros com a presença de Praiás (Martins, 2004)⁷ Os Praiás são personificações de espíritos encantados que dançam em terreiros ao som de toantes⁸. O Ouricuri é um espaço territorial reservado exclusivamente à prática xamânica indígena. É o local considerado pelos índios como território sagrado, cercado por mata, onde os rituais mais importantes acontecem.

Sobre a Jurema, podem-se destacar os estudos realizados por Mota e Grünenwald, nos quais a mesma é considerada como “*planta professora xamânica*” (Grünenwald, 2005), proporcionando aos indivíduos que a compartilham um contato direto com um conhecimento xamanístico⁹; possuindo assim uma importante função social, a que Mota (2002) insere no “*complexo da Jurema*”¹⁰.

De acordo com Grünenwald (2005) o uso tradicional da Jurema é mais comum no semi-árido do Nordeste brasileiro. Esta planta foi alvo de forte perseguição policial, mas apesar do contexto colonização/catequese sua utilização foi difundida entre indígenas brasileiros.

A utilização desta planta, sendo comum entre os índios do Nordeste, até hoje, assume-se como instrumento poderoso para se entender construções étnicas e identitárias, tomando as práticas xamanísticas como um sinal diacrítico para a construção da indianidade (Oliveira, 2004).

A Jurema é definida por Sabaru, indígena Tingui-Botó, como “a planta mais importante pra gente”, frase que ilustra a significação desta entre estes indígenas. A Jurema enquanto enteógeno¹¹ que é compartilhado pelos índios promove mesmo uma paz ritualística¹². Nos grupos pesquisados, tivemos a informação de que durante os rituais do Ouricuri, as divergências não podem estar presentes. Os períodos de reclusão parecem reforçar a identidade, a união do grupo. Seus efeitos são sentidos por todos, bem como individualmente num espaço simbólico compartilhado por seus membros.

A Jurema, dentro de tais xamanismos, é o sacramento compartilhado que permite a união do grupo. Para as práticas xamanísticas é necessária uma preparação grupal anterior aos rituais, que é vivenciada nos espaços mais cotidianos e íntimos pelos indivíduos que as compartilham.

Kainã, Tingüi-Botó, enfatizou que é necessário o mínimo de três dias, antes da realização de rituais sagrados, num regime que possui em si a idéia de limpeza do corpo e do espírito. Ele explicou sobre a necessidade de um regime de três dias sem que haja relações sexuais e sem ingestão de bebida alcoólica. Kainã afirma que se o curandeiro não respeitar as

restrições, a erva de efeito curativo e, portanto, “positivo” passa a ter sua função desvirtuada trabalhando para o “mal”. Ele afirma também que “*o índio nunca trabalha para o mal, o índio só trabalha para o bem*”. Ou seja, índio que é índio precisa respeitar tais restrições.

No processo histórico indígena, possuindo no Nordeste maiores conseqüências enquanto desagregador, os índios passaram longo período sem poder realizar rituais de cunho grupal. A Jurema foi desvirtuada de suas funções sociais, restringindo-se muitas vezes o seu uso ao espaço familiar.

É interessante destacar, como um bom exemplo, a história de Maria do Acais, índia que realizou modificações nos rituais com Jurema, filha de um Pajé (Inácio Gonçalves de Barros) que vivia em um aldeamento indígena em Alhandra-PB. Este caso é citado por Grunewald (2005), onde esta juremeira inicia trabalhos de mesas com a Jurema, dando consultas individuais.

Segundo este autor, “*Essa nova forma de xamanismo com a Jurema no Nordeste começou, e não se sabe por que, a ser chamada de catimbó, termo muito empregado para designar feitiçaria de uma maneira geral na região*” (Grunewald, 2005: 247).

Numa entrevista realizada por Siloé Amorim para o documentário “1912: O quebra de Xangô”, o babalorixá Manoel Xoroquê, que possui um terreiro localizado na cidade de Maceió, afirmou receber a entidade Maria do Acais no “Culto da Jurema Sagrada”. Esta entidade aparece pela primeira vez lhe dando suas referências históricas, ao que pai Xoroquê visita Alhandra e descobre parentes de D. Maria do Acais. Ele explica que “O povo da jurema sabe que dona Maria do Acais é o grau mais alto da jurema sagrada, que é a senhora dona da cidade de Alhandra”.

Pinto (1995: 43), destaca que a convivência entre negros e índios,

“muitas vezes forçadas por circunstâncias adversas, favoreceu a reformulação das táticas de sobrevivência entre os dois grupos, especialmente, no que diz respeito ao uso do meio-ambiente. No mundo vegetal, a interpretação de sua cosmogonia os tornava profundos conhecedores das propriedades curativas e alimentares. Além deste conhecimento material do mundo que os cercava, outro nível de interpretação, mais subjetiva e simbólica, também encontrava resposta no mundo natural”.

Estando os indígenas impedidos de praticar seus próprios rituais, de onde advém a bebida Jurema, devido a repressão policial, percebe-se que as práticas afro-brasileiras deixaram sua marca no índio situado em Alagoas. Num contexto extremamente repressivo, o contato entre indígenas e negros estabelece laços mais profundos, onde começam a haver comunicações de práticas ritualísticas. A Jurema, no surgimento do Catimbó, pode ser entendida como um laço ritual criado a partir do contato entre dois grupos praticantes de religiosidades marginais numa sociedade com fortes raízes coloniais.

Acontece que essas referências atualmente encontram-se modificadas. Quanto mais os índios começam a reconquistar um espaço próprio, ou seja, passam a ser reconhecidos oficialmente como índios, a referência nas práticas afro-brasileiras vai se dissolvendo, entrando

num movimento contrário em busca da reafirmação étnica indígena, negando a influência destas religiosidades¹³.

Em Alagoas, o preconceito contra as práticas afro-brasileiras é adotado também pelos índios, ao menos no nível do discurso, como sinal importante de reafirmação étnica, a partir da diferenciação. Se a Jurema por muito tempo foi perseguida como símbolo de “feitiçaria”, que permeia o imaginário da sociedade abrangente sobre as práticas de religiosidade de matriz africana, o indígena procura se distanciar desta referência.

Muitos indígenas, quando entrevistados, fizeram questão de enfatizar, principalmente quando perguntados se faziam “trabalhos de mesa”, de que nunca haviam trabalhado com a “linha da esquerda” ou a “linha do mar”, e que seus trabalhos eram verdadeiramente indígenas¹⁴. Aconteceram vezes de se apontar índios que “trabalhavam para o outro lado”, como disse Sr. Elias, Pajé Geripancó, referindo-se a um outro curandeiro de sua área.

O trabalho de mesa tanto é utilizado por índios como pelos praticantes da religiosidade afro-brasileira. Este é um tratamento médico-religioso muito importante para os índios. Neste trabalho se realiza a cura para diversos males, mas o mais importante é que no trabalho de mesa se cura as “doenças de índio”¹⁵. Martins explica que:

“O ritual de mesa é considerado uma terapêutica mais forte de cura. O ritual tem o objetivo de fechar o corpo da pessoa e pode eventualmente levar a um exorcismo, quando é um caso de possessão de espíritos” (Martins, 2003:223).

Sr. Manuel, índio Tingüi-Botó, quando perguntado sobre trabalhos de mesa, afirmou que “a gente trabalha, só que é trabalho de índio mesmo... não é esse negócio de feitiço...”. Em conversa com indígenas Tingüi-Botó, Sabaru e Kannawe, filhos do Cacique Eliziano, afirmaram que “se um índio estiver em um trabalho de Candomblé, não desce nada [espírito]”. Eles explicaram que havia “cruzamento de linhas” e que as “linhas” não podem se cruzar.

No depoimento de Sr. Avelino (Pajé Katokinn), ele contou que passou muito tempo trabalhando com a “linha do mar”, mas quando foi para “levantar a aldeia”, sua sogra disse que ele não poderia mais continuar tal trabalho¹⁶.

Sr. Avelino, falecido no início de 2007, falou ter encerrado então seus trabalhos de Candomblé para se dedicar unicamente ao trabalho como Pajé, mas, como aparece na fotografia posta no início deste trabalho, em sua casa havia também um quadro de lemanjá na parede. Diferente dos demais indígenas entrevistados, Sr. Avelino não pareceu ter problemas em afirmar sua relação com o Candomblé. Mas, ainda, esta só foi admitida em relação a seu passado¹⁷.

Interessante depoimento, visto que bastante singular, a respeito do intercruzamento das práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras pode ser encontrado no depoimento de Sr. Hortêncio. Afirmando-se como indígena Geripancó, apesar de não estar instalado dentro desta área indígena, ele diz trabalhar com as duas correntes, a “das águas” e a do “Caroá”. Sr. Hortêncio explica que os seus ensinamentos vêm do “Caroá”, que seria o lado indígena, mas que a cura, também, “quem indica é o Preto Velho”. Ele afirma trabalhar com uma “mulher” que:

“é encantada, todo mundo sabe disso. Aí, então, quando uma mulher ou qualquer pessoa tiver perturbado, eu tenho que conversar com ela... é a das águas. Rainha das águas. Aí eu tenho que pedir uma força a quem tem. Sem força o camarada não vai pra canto nenhum. E todo mundo sabe disso. Mas até hoje eu não achei nada errado e eu também nunca fiz errado”.

Sr. Hortêncio afirma não ter problema em trabalhar com as duas linhas, “não é errado”, mas, o que não se pode fazer é trabalhar com a “esquerda”, neste caso com os Exus. Ele explica que o “encanto” não aceita.

D. Mazé, esposa de Sr. Hortêncio, explica que trabalhou em terreiro de Umbanda, em Recife-PE, mas, desde que está “no domínio dele” [Sr. Hortêncio], parou de trabalhar, pois, “meu Deus e o Passarinho Verde não aceita”. Ela diz que se voltar para Recife poderá trabalhar, mas entre os Geripancó não pode mais fazê-lo.

Interrompendo a fala de D. Mazé, Sr. Hortêncio explica:

Olhe pra você vê... Não tomando a palavra dela, mas eu vou explicar. Olhe, ela lá era empregada de umbanda, então ela fazia aquele benefício, e então a trabalhista não dizia como era que dava o despacho. Ela tem uma carga, ela fazia o despacho. O cabra manda você dar aquele despacho, nunca jogue assim [de frente], jogue assim [de costas]. Mas não dê a sua frente, dê as suas costas, que ele lá se rebole, mas não dê a sua frente. E era o que ela fazia. Dizia: “não, chega lá, jogue”. Aí chegava lá e jogava aquele objeto pra lá, aquela água pra lá. A carga ficava toda nas costas dela. E hoje, eu não quero que ela trabalhe com as águas porque puxa muito, ela tem um tio que é morto, de vez em quando ele chega, eu tenho que suspender, tenho que fazer a diligência pra não ver ela sofrer e, se eu pudesse, eu não via ela sofrer.

D. Mazé disse também que precisa voltar para “fechar” sua parte no terreiro de Umbanda, pois esta ainda está aberta. Ela conta que seu tio, já falecido, lhe aparece e pergunta o porquê de seu afastamento e que esta precisa explicá-lo que já não trabalha mais com este lado. Apesar de perturbações, e daí o motivo de precisar “fechar” sua parte, ela afirma não ter problemas com a “linha do mar” porque está protegida pela “linha indígena”, pois, “eles amarra”, “suspende”, “o Caroá não aceita”. Ela explica que se não respeitar esta restrição vai “levar surra”, “senão, vive direto no cansação”¹⁸.

O antropólogo Siloé Amorim destaca, sobre as práticas religiosas entre os índios do Sertão alagoano, que:

“a prática religiosa desses povos estabelece também sérias discussões devido à sua complexidade sincrética, provocando séria “instabilidade cosmológica”. O Cristianismo católico está completamente incorporado a toda prática religiosa. “Não há” conflito com ele. Mas, na relação dos elementos sincréticos da religião afro-brasileira – que encontra resistência em sua aceitação pelo

cristianismo de forma geral – com as indígenas, as divergências são complexas no que se refere às questões internas de cada grupo, provocando inclusive violência entre os seus litigantes” (Amorim, 2003: 67).

Amorim complementa que:

“Com o surgimento e a interferência, e mesmo o apoio da sociedade católica, esses vínculos com o sincretismo afro-indígena tomam rumos distintos e uma prática “negada” a pulso, mas permitida. O importante ‘é não dar visibilidade’ a ela frente à sociedade dominante, que sempre negou as práticas religiosas afro-indígenas” (Id: 68).

A coexistência destas práticas re-significaram também a utilização da Jurema formando aquilo que Mota chama de “complexo da Jurema” (Mota, 2002: 19). Segundo Mota, analisando as diversas formas de utilização desta planta:

“A Jurema, como complexo cultural, deixa de ser somente planta. Para os Cariri-Xocó ela é a divindade formadora do grupo, para os umbandistas ela permite pensar a representação do índio brasileiro, no Candomblé de Angola ela volta a ser um vegetal utilizado em rituais de propiciação às divindades. Planta, mulher indígena, bebida, criador/a, espírito em ritual de possessão, lugar sagrado, feitiço: muitas são as faces da Jurema, que se apresentam e se representam para os grupos mencionados e outros mais, unificando-os, assim como também distinguindo-os” (Mota, 2002:23).

Ela pode ser uma marca do xamanismo indígena em Alagoas, estando presente em solo local, sendo cultuada como planta da terra. Como uma característica destes xamanismos, percebemos de forma ampliada a utilização da Jurema. Os Pankararu-PE preparam a bebida Jurema com o nome de Ajucá. Segundo Sr. Elias, pajé Geripancó,

“o Ajucá é um pé e a Jurema é um tronco [...]. Tem a Jurema de Caboclo, tem a Jurema grande, que não tem espinho, que não serve pra nada e tem a Jurema que tem espinho, que é a que usa quando faz a Santa Maria [...]. A Santa Maria já é mais a parte da ciência. Pega o cachimbo, tem que defumar o pé da Jurema, botar o joelho no chão e rezar, tem que pedir a Deus, a Jurema e ao dono dela para fazer aquele remédio”.

A utilização expandida da Jurema através do compartilhamento de conhecimentos faz parte de um processo histórico, onde a colonização é responsável pela convivência de povos de culturas diversas, sendo incorporadas práticas distintas das suas, resignificando-as¹⁹.

Pai Ferreira, do Centro Espírita Santa Cecília, localizado no bairro da Ponta Grossa, em Maceió (AL), possui uma relação bastante peculiar e interessante com a figura do caboclo e com a “Juremação”²⁰. Ele explica que precisa trabalhar com as duas correntes (a do Xambá e

a da Jurema), pois, segundo ele, foi assim que aprendeu com seu Pai de Santo. Sobre a Juremação ele explica:

“É uma coisa linda, juremação. É aquela mesa grande ali com a outra, com esses príncipes, caboclos, cigano. Tudo em cima. As estatuas, os copos, todos aqueles copos, 71 copos. Todos ali, com flores, com tudo. O modo de se cantar é mais bonito, quer dizer, eu acho! É mais lindo, é mais bonito, é mais tudo, o caboclo. Aí, eu faço a jurema. Tem casa por aí que diz assim: - Eu fiz uma jurema. Você chega lá, vai beber. Ele dá a você pra tomar, aí quando chega lá é cravo, canela e erva doce. Jurema se leva vinte e uma raízes também para se preparar. Se leva vinte e uma raízes com vinte e uma sementes. É coisa difícil. É coisa que eu aprendi porque meu pai me ensinou na época, meu pai de santo”.

Pai Ferreira explica que em seu culto o Caboclo é uma figura fundamental. Este ponto de vista não é compartilhado por todos os praticantes de “Xangô” em Alagoas. Assim como a Jurema encontra usos e preparos diversos entre os indígenas, ocorre o mesmo entre os praticantes de religiosidades afro-brasileiras. Um outro ponto de vista pode ser encontrado na entrevista com Pai Xoroquê, do terreiro Ilê Axé Legionirê, localizado no bairro Benedito Bentes, em Maceió (AL):

O culto jurema não tem nada a ver com o candomblé, mas é um apoio. As entidades de jurema ajudam de certa forma o candomblé, hoje, porque se o consulente tá com algum problema, tá com o corpo sujo... Por exemplo, se alguma pessoa tiver embriagado não pode entrar dentro [sic] de um terreiro de candomblé, mas pode entrar dentro de um terreiro de jurema, por que essas entidades daqui fumam e bebem. Então ela vai aconselhar pra que aquela pessoa deixe aquele vício e que procure o candomblé pra fazer a iniciação. Eu acho que a jurema hoje é um apoio para o candomblé. Essas entidades que incorporam aqui, eles falam do candomblé. Existe entidades que hoje incorporam dentro da jurema que já foram do candomblé, que sabem o fundamento do candomblé. Então, hoje tá existindo isso. A jurema, não pode ser feito o ritual dentro do candomblé, mas o candomblé não aceita por causa da fumaça, por causa da bebida, que os orixás são fragmento da natureza e é a nossa natureza, os nossos guias, os nossos anjos de guarda. A jurema já pode fumar e beber, mas só que há um respeito entre o candomblé e a jurema. O candomblé respeita a jurema. A jurema por sua vez faz aquela consulta pra que as pessoas procurem o candomblé.

Neste depoimento há uma outra forma de se pensar a jurema. Sendo um complemento, a Jurema não está dentro do Candomblé, tal como afirma Pai Ferreira, mas numa condição de “apoio” a este, como enfatiza Pai Xoroquê.

Se os autores contemporâneos chegaram a um ponto comum, o de que a Jurema enquanto bebida sagrada possui “muitas faces”, os adeptos de religiosidades afro-brasileiras, bem como os indígenas percebem e interpretam a difusão da Jurema como elemento comum em variadas formas de cultos, ressignificando e singularizando a utilização desta.

Os indígenas parecem ser unânimes em atribuir-se como tradicionalmente portadores de uma cultura juremeira, exclusiva do conhecimento indígena. Um segredo envolve a Jurema indígena em Alagoas, desde a preparação até sua comunhão, especialmente no que se refere aos grupos que praticam Ouricuri.

Tendo em vista o preconceito sofrido pelos indígenas do nordeste, desacreditados, muitas vezes, enquanto indígenas, frequentemente estes se vêem provocados a provar uma identidade indígena. Neste ponto, concordo com Amorim quando este afirma que

“a questão, nesse caso, não é a transfiguração ou a miscigenação. Essa fatalidade não é o ponto que provoca a “não-aceitação” [por parte da sociedade abrangente] desses grupos. Essa “não-aceitação” corresponde a outros critérios de maior complexidade relacional, como, por exemplo, a identidade religiosa e/ou comunitária, familiar; afastamento (por migração ou conflitos internos) do grupo durante muito tempo, descendência étnica *versus* dependência, *versus* práticas identitárias (étnicas/ ritualísticas) comuns a cada grupo ou sua comunidade [indígena] [...] (Amorim, 2003: 24).

A auto-declaração dos indígenas como não praticantes de tais afro-brasilidades, em meu ponto de vista, é uma dentre as várias estratégias identitárias (Hall, 2005) que estes grupos precisam montar para compor um conjunto mais ou menos harmonioso, ao menos em seu aspecto formal, estabelecendo fronteiras que os diferenciam dos demais grupos que compõem a “nação brasileira” (Weber, 2000), transgredindo-as intra-muros, quando necessário. Assim, as influências religiosas afro-brasileiras, diante desta nossa composição social, há que permanecerem invisíveis.

Notas de rodapé

¹ Na parede da casa do Sr. Avelino, pajé Katokkin, aparecem um quadro com uma igreja, logo abaixo o quadro de Iemanjá e ao lado deste a fotografia de sua esposa, D. Irene, segurando um maracá. É interessante observar a disposição dos quadros na parede. Há três símbolos de religiosidades distintas, postos juntos, dialogando, formando um desenho na parede que se assemelha a um triângulo. Tal arrumação parece evidenciar como essas práticas são vivenciadas pelos próprios indígenas. Fotografia registrada em 4/03/2006.

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco/ UFPE e pesquisadora vinculada ao Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas/ AVAL da Universidade Federal de Alagoas/ UFAL.

² Toré cantado pro Sr. Hortêncio, indígena Geripancó, em entrevista para o documentário “1912: O Quebra de Xangô”, 2007.

³ Segundo Geertz, “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo - o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo e disposições morais e estéticos - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem” (Geertz, 1989:104).

⁴ Este trabalho foi fruto de minha participação nas pesquisas “Especialistas Xamânicos Indígenas em Alagoas: Registros Fílmicos”, da qual participei com bolsa de iniciação científica/ FAPEAL, e “Atlas das Terras Indígenas em Alagoas”, da qual participei como colaboradora. O trabalho intitulado “Índio Tem que

Ter Ciência: Imagens, Xamanismos e Identidades Indígenas” foi orientado por Silvia Martins, coordenadora de ambas as pesquisas citadas, bem como idealizadora e líder do Laboratório Antropologia Visual em Alagoas/ AVALL, do qual o trabalho é produto. Ver em anexo os grupos indígenas pesquisados.

⁵ De acordo com Mota, “há três espécies sendo usadas como Jurema entre os indígenas nordestinos: a *Mimosa Hostilis* Benth. (Inventário da Bahia 1979), hoje reclassificada como *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. E que seria a Jurema preta; a *Mimosa verrucosa* Benth. (id.) ou Jurema Mansa. A estas acrescentamos a *Vitex Agnus-Castus*, uma Verbenaceae, usada entre os Kariri-Xocó como Jurema Branca” (Mota, 2002: 21).

⁶ Documentário realizado através do Doc TV/2007, dirigido pelo antropólogo Siloé Amorim. O tema abordado foi a perseguição e “Quebra dos terreiros” ocorridos em 1912, que destruiu casas de cultos afro-alagoanos e perseguiu Ialorixás e Babalorixás, marcando a dinâmica das casas de cultos afro-brasileiros situados no Estado de Alagoas. Para mais informações ver Barros (2004), Cavalcanti (2005), Duarte (1974), Lima Jr. (2001), Nascimento (2008), Rafael (2004), Tenório (1997).

⁷ Grupos que possuem Ouricuri em sua aldeia: Kariri- Xocó, Xucuru-Kariri (Mata da Cafurna) e Tingüi-Botó. Grupos que participam do Ouricuri dos Kariri-Xocó: Xucuru-Kariri, Tingüi-Botó, Karapotó e Aconã. Grupos que possuem Praiás: Geripancó, Karuazu, Katokkin, Koiupancá e Kalancó.

⁸ A “brincadeira” dos Praiás, como é dito pelos indígenas, é prática comum dos povos localizados no sertão alagoano que se auto-denominam como Pontas-de-Rama do Tronco Velho, os Pankararu-PE, dos quais estes saíram para levantar suas aldeias. Ver Amorim (2003), Arruti (2004) e Barretto (2007).

⁹ Seguindo Langdon, entendo o xamanismo como uma instituição que “expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar dos humanos. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana” (Langdon, 1996: 28).

¹⁰ Mota, Clarisse Novaes da. e De Barros, José Flavio Pessoa. “O Complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-Indígena” in Mota, Clarisse Novaes da. E Albuquerque, Ulysses P. de. (ORGs). “As Muitas Faces da Jurema – de espécie botânica à divindade afro-indígena”. Ed. Bagaço. Recife-PE, 1996.

¹¹ Albuquerque destaca que “enteógeno é um termo cunhado por Gordon Wasson e equipe, *apud* Mota e Albuquerque (2002, p. 11), que pretendem enfatizar com ele a idéia de que existem plantas usadas como ‘inebriantes xamânicos e que são consideradas pelos que as usam como sacramentos ou plantas-mestre’. Grunewald (2002, p. 102) entende enteógeno como ‘o advento de Deus no homem’”. Ao contrário de alucinógeno que produziria apenas alteração de percepção ou consciência, o enteógeno produziria ‘comunhão e êxtases’. Albuquerque, Marcos A. dos S. *O Torécoco: O Forjar Lúdico dos Índios Kapinawá da Mina Grande-PE* in Grunewald, Rodrigo de A. (Org.). *Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste*. Ed. Massangana, Recife: 2005.

¹² Chamo de paz ritualística a sensação que os indígenas, tanto Tingüi-Botó como Kariri-Xocó, dizem sentir após os períodos de reclusão no Ouricuri. Estes falam numa felicidade que é compartilhada pelos membros do grupo, bem como afirmam existir uma paz compartilhada, visto que disputas e desavenças internas são suspensas durante os trabalhos neste ritual.

¹³ É interessante destacar as impressões de Albuquerque (2005:25) a respeito do *torécoco* Kapinwa-PB, que se apresenta bastante diverso do processo de distanciamento das referências de práticas afro-brasileiras entre os indígena em Alagoas. Os Kapinawá re-significam tais práticas criando uma modalidade de toré que possui “*forte presença de elementos culturais afro-brasileiros e indígenas*”.

¹⁴ Expressões utilizadas pelos índios entrevistados para designar as práticas afro-brasileiras.

¹⁵ Os indígenas costumam dizer que há doenças para os médicos curarem e doenças que só podem ser curadas pelos indígenas.

¹⁶ Segundo Arruti, “levantar aldeia” leva a um fluxo cultural onde, “além de realizarem o trânsito de informações sobre os direitos entre os centros de autoridades e seu grupo, passam a atuar como os agentes que disseminarão as regras da expressão obrigatória da indianidade” (Arruti, 2004: 258).

¹⁷ Barretto (2007: 47) relata em seu Trabalho de Conclusão de Curso que ao conversar com Sr. Avelino sobre a Jurema, ele explica que quando se bebe Jurema precisa-se que alguém tome conta por causa da embriaguez que a bebida provoca e afirma ser preciso “*levantar a Jurema*”. Quando Barretto pergunta o que é o levantamento, recebe como resposta o toré aqui transcrito: “*Se você bebeu Jurema/ Você se embriagou/ Se bebeu Jurema/ Você se embriagou/ Alevanta pau e pedra/ Coroa do Ajucá/ Alevanta pau e pedra/ Coroa do Ajucá*” Barretto, Juliana N. R. “Também sou Ponta-de-Rama”: Uma Abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano. Trabalho de Conclusão de Curso – TCC – apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, 2007.

18 Segundo o Aurélio, cansação é a “designação comum a várias espécies das famílias das euforbiáceas (*Jatropha urens*), loasáceas (*Loasa parviflora*) e urticáceas (*Urera baccifera*), caracterizadas por pêlos urticantes e vesicantes, que agridem a pele humana ao primeiro contato. Esta planta é utilizada em rituais realizados entre os Pankararu-PE e suas “Ramas”, localizadas no Sertão de Alagoas.

19 De acordo com Barth, podemos observar que: “os regimes coloniais são bastante extremos na extensão em que a administração e suas regras são divorciadas da vida social local. Sob tal regime os indivíduos conservam certos direitos de proteção através de grandes agregados populacionais e regiões bastante além do alcance de suas próprias relações sociais e suas instituições. Isso permite a proximidade física e oportunidades de contato entre pessoas de diferentes grupos étnicos não importando a ausência de compreensão mútua entre eles, e assim claramente remove uma das restrições que normalmente opera nas relações interétnicas” (Barth, 1969: 347).

20 Segundo Pinto (1995: 53), “entre os Juremeiros, os caboclos são identificados como entidades indígenas que trabalham principalmente com a cura através do conhecimento das ervas. São associados às correntes espirituais mais elevadas, que trabalham para o bem, mas, também podem ser perigosas [sic] quando usados contra alguém”. Clélia Moreira Pinto (1995), em “Saravá Jurema Sagrada: As Várias Faces de Um Culto Mediúnico” faz, em sua dissertação, uma interessante discussão sobre a figura do Mestre e do Caboclo nas religiosidades afro-brasileiras na cidade do Recife-PE.

Referencias bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos S. **O Torécoco: (a construção do repertório musical tradicional dos Índios Kapinawá da Mina Grande - PE)**. Dissertação de Mestrado apresentada em atendimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de, Campus I, Campina Grande, 2005.
- AMORIM, Siloé Soares de. **Índios Ressurgidos: A construção da auto-imagem Os Tumbalalá, os Kalancó, os Karuarú, os Katokinn e os Koiupanká**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Múltiplos do Instituto de Artes da UNICAMP, Campinas, 2003.
- ARRUTI, José Maurício. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **A viagem de volta etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.
- BARRETTO, Juliana N. Rebelo. **Também sou Ponta-de-Rama: Uma Abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano**. Trabalho de Conclusão de Curso – TCC – apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, 2007.
- BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e Suas Fronteiras (Ethnic Groups and Boundaries)**. Londres, George Allen & Wniwin. (Trad.) Ana Lúcia Lobato. 1969.
- DUARTE, Abelardo. Duarte, Abelardo. **Catalogo ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974.
- FERREIRA, Ana Laura Loureiro. **Índio Tem que Ter Ciência: Imagens, Xamanismos e Identidades Indígenas**. Trabalho de Conclusão de Curso – TCC – apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, 2007.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Ed. Guanabara. Rio de Janeiro, 1989.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). **Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste**. Ed. Massangana, Recife: 2005.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. (Trad.) Tomaz Tadeu da Silva, Guarcira Lopes Louro. Ed. DpeA. Rio de Janeiro, 2005.
- LABATE, Beatriz C. e GOULAR, Sandra L. (ORGs). **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Ed. Mercado das Letras. Campinas- SP., 2005.
- LANGDON, E. Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: UFSC, 1996.
- LIMA JÚNIOR, Félix. **Maceió de outrora: Obra póstuma**. Organizado e apresentado por Rachel Rocha. Maceió: Edufal, 2001.
- MARTINS, Sílvia A. C. **Gender and Reproduction Embodiment Among the Kariri-Shocó of Northeast Brazil**. Tese de antropologia. Universidade de Manitoba, 2003.
- MARTINS et al. Versão preliminar do Atlas das Terras Indígenas em Alagoas. In: **Relatório Técnico: Atlas das Terras Indígenas em Alagoas** – CNPq, Maceió, 2007.

MOTA, Clarisse Novaes da. e ALBUQUERQUE, Ulysses P. de. (ORGs). **As Muitas Faces da Jurema – de espécie botânica à divindade afro- indígena**. Ed. Bagajo. Recife/ PE, 1996.

NASCIMENTO, Morôni Laurindo do. **O Quebra de 1912: O Filme e as Representações de Tia Marcelina**. Trabalho de Conclusão de Curso - TCC apresentado ao Curso de História da Universidade Federal de Alagoas, 2008.

NEVES, Ulisses. **Xangô rezado baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912**. (Tese apresentada ao Doutorado em Sociologia e Antropologia, UFRJ/IFCS). Rio de Janeiro, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco. (ORG.) **A viagem de volta Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Vol. 2. Ed. Contra Capa Livraria/LACED, Rio de Janeiro/RJ, 2004.

PINTO, Clélia Moreira. **Sarava Jurema Sagrada: As Várias Faces de um Culto Mediúnico**. Dissertação de Mestrado apresentada em atendimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **A Metamorfose das Oligarquias**. HD Livros. Curitiba, 1997.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. (Trad.) Dutra, Waltersir Mills, Wrigth e Gerth, H. H. (ORGs), Rev. Técnica Cardoso, Fernando H. LTC editora. Rio de Janeiro, 2000.

Artigos:

BARROS, Rachel Rocha de Almeida. "Para entender o 'Quebra de 1912'" IN **Jornal Gazeta de Alagoas**. Maceió:Gazeta, 2004. (<http://gazetaweb.blobo.com/gazeta>)

CAVALCANTI, Bruno César. "As Bantas coisas de Alagoas – cultura negras, passado e presente" IN **Jornal Gazeta de Alagoas**. Maceió: Gazeta, 2005. (<http://gazetaweb.blobo.com/gazeta>)

Filme:

1912: O Quebra de Xangô.

Entrevistados:

- Para o Documentário 1912: O Quebra de Xangô:

Sr. Hortêncio, indígena Geripancó

D. Mazé, indígena Geripancó

Pai Manoel Xoroquê

Pai Ferreira

- Para as pesquisas "Especialistas Xamânicos Indígenas em Alagoas: Registros Fílmicos" e "Atlas das Terras Indígenas em Alagoas":

Sabaru, indígena Tingui-Botó

Kainã, indígena Tingui-Botó

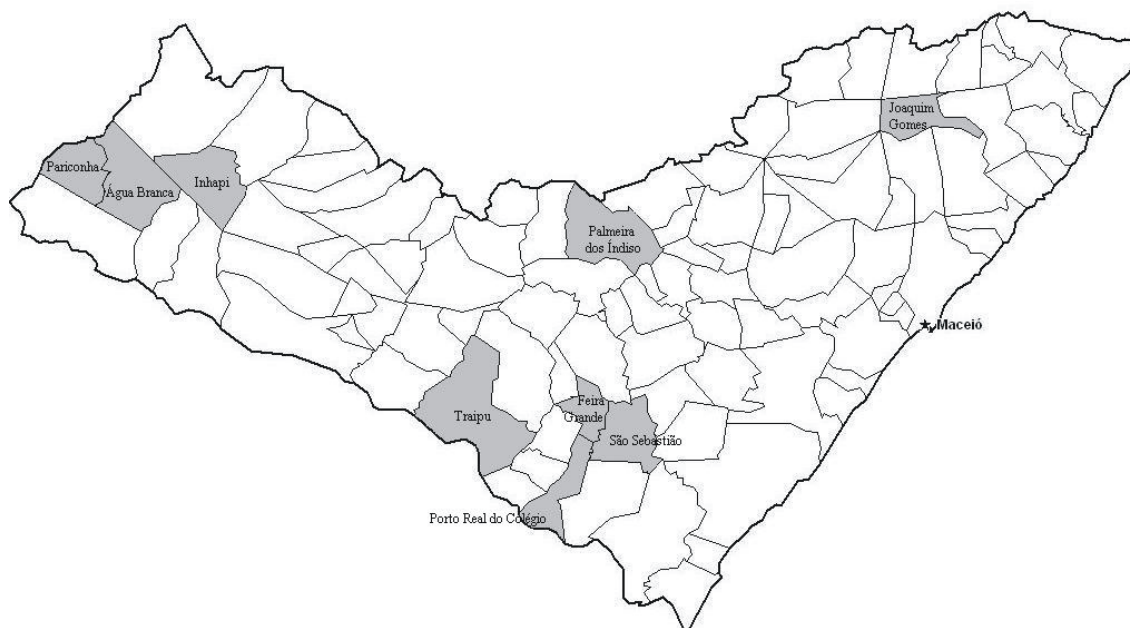
Kanawê, indígena Tingui-Botó

Sr. Manuel, índio Tingui-Botó

Sr. Elias, pajé Geripancó

Sr. Avelino, Pajé Katokinn

Anexo A:
Distribuição por região das comunidades indígenas em Alagoas.



Anexo B:

Quadro sobre as Etnias Indígenas em Alagoas e Sergipe de acordo com Índice Populacional, Situação Jurídico-Administrativa das Terras Indígenas*

| Etnia | Terra Indígena | Localização Município/ Estado | População | Situação Jurídico-Administrativa |
|---------------|---|--------------------------------------|--|--|
| Aconã | Aconã (281,18 ha) | Traipú/ AL | 70 | Dominial indígena, Faz. Bom Jardim (281,18 ha) adquirida em 2003, após cisão faccional entre os Tingüi-Botó. |
| Geripancó | Geripancó (1110 ha) | Pariconha/ AL | 223 famílias | Dominial indígena: Ouricuri 15 ha (ocupação por título de posse), Figueiredo: 200 ha e Piancó: 4 há. O total de 891 ha está ocupado por posseiros e quatro núcleos indígenas estão localizados fora dos 1.110 há. |
| Kalancó | Kalancó | Pariconha/ AL | 305 | A ser identificada, dominial indígena |
| Karapotó | Taboado (273 ha) Terra Nova (1.810 ha) | São Sebastião-AL | 122 famílias 400 famílias Total: 811 índios | Dominial indígena: ambas as áreas foram adquiridas pela FUNAI: Taboado em 2003 e Terra Nova em 1988. |
| Kariri-Xocó | Kariri-Xocó (4.419 ha) | Porto Real do Colégio e São Brás/ AL | 1.763 | Tradicional, Identificada em 4.419 ha, processo se encontra com Ministro da Justiça para sua aprovação desde 2005. |
| Katokinn | Katokinn | Pariconha/ AL | 670 | A ser identificada, tradicional e dominial indígena por ocupação efetiva de parcela de terra. |
| Karuazu | Karuazu | Pariconha/ AL | 408 | A ser identificada, dominial indígena. |
| Koiupanká | Koiupanká | Inhapí/ AL | 585 | A ser identificada, dominial indígena. |
| Tingüi-Botó | Tingüi-Botó (331,75 ha) | Feira Grande/ AL Campo Grande/ AL | 308 | Dominial Indígena, parcelas de terras vem sendo adquiridas pela FUNAI. Total hoje de 331,75 ha adquiridos das seguintes áreas: Faz. Boa Cica (30 ha), Faz. Olho D'Água do Meio (31.5 ha) e Faz. Ypioca (59.6 ha) e Ypioca 1 (210,65 ha). |
| Wassu | Wassu-Cocal (2.758 ha) | Joaquim Gomes/ AL | 2.251 | Tradicional, homologada em 1992. |
| Xocó | Ilha de São Pedro e Caiçara (4.316,77 ha) | Porto da Folha/ SE | 320 | Tradicional, homologada em 1991 (Decreto n. 401 de 24/ 12/ 91). |
| Xucuru-Kariri | Fazenda Canto: 276,54 ha (pop. 498). Mata da Cafurna: Total de 309,8 ha: 117,8 ha doados pela prefeitura municipal; 22 ha adquiridos pela FUNAI em 1987, 170 ha ganho em disputa jurídica em 1995. Cafurna de Baixo: 11,88 ha (pop. 193). Coité: 4,62 ha (pop. 197). Serra do Amaro: - Boqueirão: 484 ha (pop. 20). - Capela: 520 ha, (pop. 30). | Palmeira dos Índios/ AL | 1.221 | Tradicional, apesar do território ter sido identificado em 15.135 ha, o Relatório de Identificação e Delimitação não foi concluído. As diferentes terras que os Xucuru-Kariri ocupam hoje são, na sua maioria, áreas de ocupação tradicional, mas adquiridas seja através da compra (Faz. Canto/ SPI, Boqueirão, Capela e Serra do Amaro/ FUNAI); doação (terra de 117,8 ha na Mata da Cafurna) ou tratam-se de terras dominiais indígenas, quando há uma ocupação efetiva de índios (Cafurna de Baixo, Coité, Serra do Amaro) em áreas de ocupação imemorial. |

* *Martins, Silvia.* "Versão preliminar do Atlas das Terras Indígenas em Alagoas" in *Relatório Técnico: Atlas das Terras Indígenas em Alagoas – CNPq, Maceió, 2007.*