

**TERRITORIALIDADE, SINAIS DIACRÍTICOS E JUREMA:
Reflexões sobre a religiosidade e identidade Potiguara**

*Territoriality, diacrytic signs and Jurema: reflections on
religiosity and Potiguara identity*

Geraldo de França Alves Júnior

Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Bolsista CAPES/CNPq.

Caio Nobre Lisboa

Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Bolsista CAPES/CNPq.

Márcia Alexandrino de Lima

Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Bolsista CAPES/CNPq.

RESUMO. Historiograficamente registrada desde o início da colonização portuguesa no Nordeste brasileiro, a jurema (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir., *Mimosa verrucosa* Benth. e *Vitex agnus-castus* L.) apresenta grande importância para os povos indígenas dessa região. Neste trabalho, refletir-se-á acerca dos vários aspectos e usos da jurema, em especial para o Povo Indígena Potiguara, localizado no Litoral Norte do Estado da Paraíba. Consiste em uma pesquisa teórica e bibliográfica e de experiências etnográficas pontuais que pretende ser ponto de partida para futuros debates, reflexões, questionamentos e pesquisas. As questões centrais exploradas nesse artigo remetem à religiosidade, identidade e construção de uma territorialidade desse povo. Nesse sentido, trabalhamos com a hipótese de que os rituais associados com a jurema têm como um de seus possíveis corolários a afirmação de diferenças interétnicas, em vista da existência de uma baixa contrastividade cultural desse grupo para com a sociedade abrangente.

PALAVRAS-CHAVE: Jurema. Povo Potiguara. Territorialização. Identidade.

ABSTRACT. Historiographically recorded since the beginning of Portuguese colonization in the Brazilian Northeast, the jurema (*Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir., *Mimosa verrucosa* Benth., and *Vitex agnus-castus* L.) presents great importance to the indigenous peoples of this region. This work will reflect on the various aspects and uses of jurema, especially for the Potiguara Indigenous People, located in the Northern Coast of the State of Paraíba. It consists of a theoretical and bibliographical research, and of punctual ethnographic experiences that is intended as a starting point for future debates, reflections, questionings and researches. The central questions to be explored in this article remit to the religiosity, identity and construction of a territoriality of this people. In this sense, we work with the hypothesis that the rituals associated with jurema have as their greatest result the affirmation of interethnic differences, in view of the existence of a low cultural contrastivity of this group towards the comprehensive society.

KEYWORDS: Jurema. Potiguara People. Territorialization. Identity.

INTRODUÇÃO

O presente artigo teve início a partir da experiência de campo realizada no dia 08 de abril de 2017 junto ao Povo Indígena Potiguara, nos municípios de Rio Tinto e Baía da Traição, Estado da Paraíba. Essa experiência de campo ocorreu no âmbito da disciplina “Modelos dominantes de ‘desarrollo’ vs. Modelos de los movimientos sociales: territorio, medio ambiente y luchas sociales”, ministrada pela professora Dra. María Elena Martínez Torres (CIESAS/EAE/CAPES)¹.

Esse encontro com os Potiguara nos inquietou no sentido de explorar os possíveis significados que conferem aos seus símbolos representativos, sobre a terra e suas tradições. Para tanto, ocorreram outras duas idas a campo, mais especificamente ao Terreiro Sagrado das Furnas na Aldeia São Francisco, localizada na Baía da Traição, nos dias de 19 de abril de 2017 e 19 de abril de 2018².

Dessa forma, nesse artigo tentamos refletir, explorar e entender o fenômeno da Jurema³, que se mostra dentre os índios do Nordeste como parte do seu universo

¹ A professora Dra. Maria Elena Martinez Torres é Subdiretora de Docência do Centro de Investigação e Estudos Superiores de Antropologia Social (CIESAS), México. O curso monográfico foi realizado em uma parceria da Escola de Altos Estudos (EAE), México e os Programas de Pós-Graduação de Antropologia (PPGA), Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e PRODEMA da Universidade Federal do Ceará/UFC. O curso foi realizado no período de 03 a 12 de abril de 2017.

² Data comemorativa em que povos indígenas de todo o país celebram o Dia do Índio.

³ Ao longo deste artigo, empregaremos dois modos de nominá-la: *jurema*, com “j” minúsculo, para designar a planta em seus aspectos estritamente biológicos, químicos e utilitários; e *Jurema*, com “J” maiúsculo,

cosmológico ao qual estão ligadas questões relacionadas à sua identidade e à construção de uma territorialidade, bem como de suas concepções enquanto povos tradicionais e seus sinais diacríticos.

Na primeira parte do artigo, buscamos expor resumidamente os principais aspectos historiográficos que representam o Povo Potiguara. No segundo subitem, investigamos quais seriam os principais aspectos da Jurema enquanto planta, bebida e o conjunto de usos rituais associados a ela. Já no terceiro subitem, discorremos sobre como a Jurema pode ser entendida enquanto alicerce simbólico da construção identitária, a partir de ideias e debates sobre povos tradicionais, territorialização, entre outras. Por fim, detemo-nos na identidade dos grupos indígenas do Nordeste, em especial dos Potiguara, para indicar como a Jurema, junto a outros símbolos próprios desses grupos, mostra-se como aspecto diferenciador em relação à sociedade abrangente, imprimindo fronteiras.

SOBRE O TERRITÓRIO E A COMUNIDADE INDÍGENA POTIGUARA

O Povo Indígena Potiguara configura uma das etnias mais representativas dos índios do Nordeste, sendo um dos únicos povos que vivem no mesmo território desde a época da invasão colonizadora em 1500. As terras dos Potiguara se dividem entre três municípios do Litoral Norte da Paraíba: Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, contando com cerca de 20 aldeias.

Abarcam uma extensão de terra de aproximadamente 33.757 ha, divididas em três Terras Indígenas (TI) principais, que são a TI Potiguara, com 21.238 ha, TI Jacaré de São Domingos com 5.035 ha e TI Potiguara de Monte-Mór, com 5.300 ha (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 15)⁴. Historicamente, no entanto, a região em que essa população se estendia era mais ampla: “[...] desde a foz do rio Paraíba até o atual Estado do Ceará ou até a cidade de São Luís do Maranhão, a depender das fontes históricas” (ANDRADE, 2008, p. 6).

para nos referir à compreensão cosmológica e religiosa desta dentre os povos indígenas do Nordeste, mais especificamente para o Povo Potiguara.

⁴ Informações também disponíveis no site da FUNAI, onde constam vários outros dados sobre tal população. Disponível em: <<http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/experiencias-em-gestao/etnomapeamento-dos-Potiguara-da-paraiba1/>> Acesso em: 12 mai. 2017.

O Povo Indígena Potiguara, assim como muitos outros povos indígenas, sofreu com os contatos com a sociedade colonizadora. Em sua *situação colonial* (STOCKING JR., 1991; OLIVEIRA, 1998), travaram muitos embates contra os portugueses, a quem tinham uma particular aversão. Os Potiguara só conseguiram resistir até aproximadamente 1584, após várias tentativas frustradas dos portugueses. Entretanto, também fizeram muitas alianças – e essa é uma característica histórica peculiar desse grupo –, como por exemplo, com os franceses, que eram interessados na exportação do pau-brasil, e depois com os holandeses por volta de 1630 e 1654. Como coloca Andrade (2008, p. 7):

Há registros de que, em uma de suas primeiras incursões em 1625, os holandeses levaram alguns Potiguara de Baía da Traição, sendo que três deles voltaram em 1630. Esta aproximação com os holandeses custou caro aos Potiguaras, quando da expulsão dos primeiros, que foram em grande parte massacrados ou fugiram para o interior enquanto os remanescentes foram reunidos em aldeamentos submetidos à fiscalização militar e ao controle de missionários católicos.

Esse mesmo autor nos informa que durante todo século XVII, em decorrência desses grandes embates, o Povo Potiguara sofreu muito com a dominação da sociedade branca e do governo colonial português, refletindo em marcas profundas em suas configurações sociais e culturais. Foi assim que, a partir de vários instrumentos, os Potiguara foram colonizados, sujeitos à interação com a sociedade colonizadora e suas formas de dominação e assimilação, como os aldeamentos e tutelas da Igreja Católica, por exemplo.

Esses detalhes do processo de colonização e dominação, conforme Oliveira (1998), demonstram uma das estratégias coloniais de aniquilamento das populações indígenas pela dita sociedade “civilizada” e colonizadora, uma ideologia que perdurou durante muitos séculos, mesmo após a rejeição desse regime político. Nesses aglomerados, regidos por agentes da instituição religiosa dominante, projetava-se uma interação maior dos povos indígenas com o homem branco e as transformações dos sinais que os distinguiam, visando um projeto de civilização inculcado a partir da educação oferecida e do trabalho, muitas vezes forçado, nessas instituições.

O que importa notar aqui é que por meio desses vários processos de iniciativa colonizadora sobre esse povo, muitos dos traços socioculturais e específicos dos indígenas Potiguara foram condenados e reprimidos. No decorrer desse processo

histórico, parte de sua população foi dizimada e muitos de seus traços característicos se transformaram ou foram suprimidos – embora não erradicados –, como sua língua materna⁵, diminuindo assim a sua diferenciação cultural junto à sociedade extensa. Esse processo ocorreu também com a Jurema, expressão religiosa indígena que foi severamente combatida. Como nos relata Salles (2010, p. 39):

[...] em 1741, uma carta a D. João V, enviada por Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, Governador da Capitania de Pernambuco, já alertava sobre os riscos da bebida. A comunicação versava sobre a prisão de “índios feiticeiros” na Capitania da Paraíba, relatando que “nas aldeias usaram a maior parte dos índios de uma bebida chamada jurema”.

Nesse momento nos permitimos fazer um salto histórico sem, contudo, desconsiderar as mudanças profundas que se deram com o fim da colonização portuguesa, marcando o início do período imperial brasileiro e, posteriormente, o advento da República – e os sucessivos golpes que esta sofreu, os quais ainda perduram. Foi em meio a conturbadas transformações e imposições sociais, culturais, econômicas e políticas que, no início do século XX, diante de uma série de conflitos fundiários e identitários, o Povo Potiguara ressurgiu com uma força e resistência semelhante aos relatos coloniais, frente aos modos como se davam a exploração e a dominação de suas terras, pela chegada e expansão de indústrias, dentre elas a Companhia de Tecidos Rio Tinto e, posteriormente à sua falência, a expansão das usinas de cana-de-açúcar pelo Litoral Norte⁶.

⁵ A esse respeito, transcrevemos aqui o parágrafo 6 do chamado *Diretório dos Índios*, um alvará com força de lei de 7 de junho de 1755, promulgada por D. José I durante o governo do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, a ser observado no Estado do Grão-Pará e Maranhão, e que trata, dentre outras questões, do regime de trabalho que pretendia instituir, o incentivo ao casamento entre brancos e índios, a distinção entre negros e índios, a proibição da vivência comunitária e doméstica tradicional, e a conversão ao cristianismo (Cf. SILVA, 1830, p. 507-530): “Sempre foi maxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistarão novos Dominios, introduzir logo nos Póvos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputavel, que este he hum dos meios mais eficazes para desterrar dos Póvos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiencia, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Lingua do Principe, que os conquistou, se lhes radica tambem o affecto, a veneração, e a obediencia ao mesmo Principe. Observando pois todas as Nações polida da Mundo este prudente, e sólido systema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrario, que só cuidarão os primeiros Conquistadores estabelecer nella o uso da Lingua, que chamarão geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabolica, para que privados os Indios de todos aquelles meios, que os podião civilizar, permanecessem na rustica, e barbara sujeição, em que até agora se conservarão. Para desterrar este perniciosissimo abuso, será hum dos principaes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Lingua Portugueza, não consentido por modo algum, que os Meninos, Meninas, que pertencerem ás Escólas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instrucção nesta materia, usem da Lingua propria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza, na fórma, que Sua Magestade tem recommendado em repetidas Ordens, que até agora se não observarão com total ruina Espiritual, e Temporal do Estado” (SILVA, 1830, p. 508-509).

⁶ Cf. RODRIGUES, 2008.

Assim, reorganizando seus grupos e suas formas de representação e realçando “traços” (externos) característicos, dentre eles o Toré e a Jurema⁷, os Potiguara têm conseguido reaver os espaços territoriais perdidos para os não-índios e se tornaram um grupo forte politicamente diante de conflitos jurídicos e territoriais, como salientam Estêvão Martins Palitot (2005), Marianna de Queiroz Araújo (2015) e Jamerson Bezerra Lucena (2016).

ASPECTOS DA JUREMA INDÍGENA

Durante aquela visita inicial às aldeias Potiguara, que referenciamos como sendo o primeiro passo para elaboração desse artigo (em 08 de abril de 2017), tivemos a oportunidade de conversar com algumas lideranças indígenas. Dentre elas, acompanhávamos o Cacique Nathan Galdino da Silva, da aldeia Galego, interlocutor e guia pelas aldeias Monte-Mór e São Francisco, localizadas nos municípios de Rio Tinto e Baía da Traição, respectivamente.

Em nossa primeira parada, Cacique Nathan nos levou ao pátio externo do casarão da família Lundgren⁸ e contou-nos histórias da dominação destes entre a primeira metade do século XX e meados dos anos 1980, quando a fábrica foi fechada. Terminada essa primeira parte da visita, fomos para a Baía da Traição, e dali para a Aldeia São Francisco, que é para os Potiguara a sua Aldeia Mãe. Após uma primeira recepção, o Toré não tardou a iniciar.

Em seguida ao Toré, conversamos com Cacique Nathan novamente, agora sobre a Jurema, ponto central de nossa atenção. Ele nos contou que esta constitui para eles um grande símbolo, a qual são atribuídas muitas propriedades e definições. É a planta sagrada para os Potiguara, que faz a ligação entre o físico e espiritual – “a planta no Espírito e o Espírito na planta”, nas palavras de Cacique Nathan.

⁷ Mas também aqueles ligados à tecnologia, como vestimentas, arqueria (SÁ, 2018), adornos, pinturas etc.

⁸ Um dos principais centros de poder dos Lundgren, localizado no alto da Aldeia Monte-Mór, popularmente conhecida por Vila Regina. Nos últimos anos esse espaço tem sido utilizado como sede dos jogos indígenas Potiguara, bem como ali funciona a atual Secretaria de Cultura do Município de Rio Tinto. Há também a proposta de que seja criado um museu do Povo Potiguara.

De acordo com Grunewald (2008), a Jurema pode ser uma planta, uma bebida e uma entidade. Enquanto planta, ela pertence à família das leguminosas⁹, sendo que algumas espécies são cultivadas para alimentação e possuem certas propriedades psicoativas. Segundo Silva, Santos e Almeida (2010, p. 3) “[...] a Jurema é mais do que uma planta: é representação, divindade, mulher, vinho. Neste sentido, todo um conjunto de crenças é associado à mesma”. Mas é importante notar que, enquanto planta, a jurema ocupa, com efeito, um papel de destaque na flora nordestina pela referência mágico-religiosa que possui.

Segundo o “Dicionário de Nomes Próprios”¹⁰, a palavra jurema significa: “árvores de espinhos de odor desagradável”. O nome jurema tem origem no tupi *Yu-r-ema*, composto pela união dos elementos *yu, ju*, que quer dizer *espinho*, e *rema*, que significa *odor*. A planta é considerada sagrada pelos povos indígenas do Nordeste¹¹, sendo referenciada nos cânticos e como elemento étnico, como no trecho de canção transcrito abaixo, registrada durante o início do Toré do dia 19 de abril de 2018, pela parte da manhã, nas Furnas da Aldeia São Francisco.

O galo cantou, o dia nasceu (2x)
Quem chegou aqui, agora aqui chegou foi eu (2x)
Eu tava na Jurema, porque mandou me chamar (2x)
Quem chegou aqui, agora aqui chegou foi eu (2x)

O habitat desse vegetal é a caatinga do Nordeste brasileiro, especificamente nos Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Alagoas e Paraíba. Ela adapta-se a longos períodos de estiagem e possui folhas pequenas, compostas de numerosos folíolos com vários pares de pinas opostas e espinhos. No entanto, “[...] sabendo dos vários deslocamentos de grupos indígenas movidos pela colonização e os aldeamentos missionários” (OLIVEIRA, 1998, p. 57), bem como a circulação de indígenas motivadas pelas trocas, encontros e conflitos que a literatura existente demonstra ter existido entre esses povos no período colonial, inferimos, portanto, que pode ter sido de tal modo que essa espécie chegou até o litoral paraibano¹².

⁹ As *Fabaceae* ou *Leguminosae* representa uma grande e importante família das Angiospermas, que inclui as vagens, ervilhas e feijões, por exemplo.

¹⁰ Ver referências.

¹¹ E também para os religiosos indígenas e não-indígenas praticantes da jurema entre os Umbandistas da região Nordeste, no que também é conhecido por Catimbó – Jurema (SAMPAIO, 2016).

¹² Como João Azevedo Fernandes (2004, p. 69) nos informa sobre as disputas pelas matas de caju presentes nas terras Potiguara: “As matas de cajueiros, e suas enormes concentrações de alimentos, na forma de frutos

Na composição molecular da jurema existem algumas substâncias que proporcionam efeitos. É o componente chamado Dimetiltriptamina (DMT)¹³ que é derivado da triptamina. Esse composto químico também é encontrado em algumas espécies de fungos e plantas. O preparo do vinho da jurema varia consideravelmente e a mistura vegetal é necessária para intensificar os efeitos do DMT (GAUJAC, 2013). Esse princípio ativo também é encontrado na ayahuasca. Segundo Gaujac (2013, p. 16) “[...] ao contrário do preparo da ayahuasca, os aditivos utilizados no preparo do vinho da jurema são mantidos em segredo, tanto pelos povos indígenas como pelos afrodescendentes”.

Existem ao menos sete espécies de árvores ou arbustos conhecidos, usados e classificados como jurema. Entretanto, cientificamente são três as espécies utilizadas nos rituais dos índios da região Nordeste e nos cultos afro-brasileiros: a *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir., essa seria a jurema preta; a *Mimosa verrucosa* Benth, conhecida popularmente como jurema-branca; e a *Vitex agnus-castus*, uma *Verbenaceae*, usada entre os Cariri-Xocó, como jurema branca ou liamba.

Na classificação popular são conhecidas como: jurema mansa, jurema branca, jurema de caboclo, jurema de espinho, jurema preta, jurema das matas e jureminha (MOTA; BARROS, 2002 apud SILVA; SANTOS; ALMEIDA, 2010). Para Grünewald (2008), a *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. é uma das que mais chamam a atenção pela alta concentração de Dimetiltriptamina (DMT)¹⁴.

e castanhas, eram ferozmente disputadas pelos diferentes povos indígenas: “[...] ser senhor de um destes cajuais para efeito dele (*do vinho*), é ter o morgado mais pingue”. Os Potiguara eram os senhores das melhores áreas – entre Itamaracá e Rio Grande do Norte – mas tinham que defendê-las de povos aparentados, como os Caeté e os Tabajara, e também dos tapuias do sertão, que na estação do caju (entre novembro e janeiro) desciam às praias, “porquanto pouco ou nenhum caju se encontra muito para o interior”.”

¹³ O intuito de falar brevemente do DMT é situar o leitor ao contexto bioquímico dos possíveis reflexos da bebida nos rituais aqui mencionados, mas, especificamente, nossa pretensão neste artigo é analisar o aspecto cosmológico do uso do vinho da jurema nos rituais religiosos.

¹⁴ Classificada taxonomicamente da seguinte forma: “Reino – Vegetal; Divisão – Magnoliophyta; Classe – Magnoliopsida; Ordem – Fabales; Família – Fabaceae; Gêneros - *Mimosa* e *Vitex*; Espécies - *Mimosa hostilis* Benth, *Mimosa verrucosa* Benth, *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir, *Vitex agnus-castus* L” (ITIS, 2009 apud SILVA et al., 2010).

Imagem 1: Jurema preta.



Fonte: CNIP, 2017.

Porém, precisamos ressaltar que nesse trabalho não compreendemos a jurema como relativa apenas aos seus efeitos “psicoativos”, pois entendemos a conotação controversa que esse termo possui no âmbito das Ciências Sociais, em especial se referido àquele utilizado pela bioquímica. Talvez o conceito que contemple mais a discussão aqui realizada seja o de enteógenos¹⁵, por nos possibilitar a melhor compreensão da complexidade do fenômeno religioso e do uso do vinho da jurema, bem como de seus reflexos nos rituais em que se insere, distanciando-se de possíveis conotações negativas que o conceito de psicoativo pode ter.

Para além dessas definições taxonômicas e propriedades bioquímicas, as plantas conhecidas como jurema ocupam um lugar de destaque pelo seu poder simbólico, ou seja, pelo seu valor mágico-religioso. Vale destacar que na época do Brasil Colônia ela foi considerada pelos colonizadores como uma planta “extremamente satânica”. Na atualidade ela está presente na memória coletiva como uma planta mágica capaz de conduzir o ser humano por experiências transcendentais que seriam, no entender dos não iniciados aos cultos da Jurema, como inimagináveis (SILVA; SANTOS; ALMEIDA, 2010).

De acordo com Grünewald (2008) e Silva, Santos e Almeida (2010), o preparo do vinho pode variar entre os indígenas e os cultos afro-brasileiros. No entanto, a jurema é um elemento extremamente importante nos rituais. Para Grünewald:

¹⁵ “[...] enteógenos, ou seja, plantas que, ao trazerem a divindade para a consciência, fazem-na presente no espaço da realidade de quem a ingeriu” (MOTA, 2002, p. 11).

Os grupos indígenas que não usam essa bebida fazem referência constante à planta como dotada de forças mágicas ou cósmicas que são cultuadas ou, pelo menos, reconhecidas enquanto portadoras de influências oriundas das matas nativas. Há, por fim, a ideia de que jurema é uma entidade, uma personificação espiritual das citadas forças das florestas brasileiras. Este último sentido é mais próprio às religiões afro-ameríndias (ou afro-brasileiras), que substituíram a planta bebida por uma representação de forças nativas (2008, p. 47).

Além do uso mágico-religioso, a jurema tem outras finalidades para o povo nordestino, e não apenas para os povos indígenas. Dentre elas, o uso da madeira propriamente dita, seus usos na medicina popular e na medicina veterinária, e na manutenção da biodiversidade. Por exemplo, de acordo com o Centro Nordestino de Informação Sobre Plantas (CNIP)¹⁶, sua madeira é utilizada para a produção de estacas, peças de resistência e móveis rústicos, fornecendo também lenha e carvão de alto poder de combustão.

Já na medicina popular, a casca da planta é utilizada em tratamentos de queimaduras, acne e outros tratamentos dermatológicos, devido ao seu valor antimicrobiano, analgésico e regenerador de células¹⁷. Combate ainda a febre e funciona como adstringente peitoral. Por sua vez, na medicina veterinária é utilizada como cicatrizante e para lavagens contra parasitas. A única ressalva é que não pode ser usada em excesso, pois pode causar cegueira noturna aos animais (CNIP, 2017).

A jurema também é utilizada na manutenção da biodiversidade e no funcionamento do ecossistema, sendo em alguns casos utilizada em reflorestamento de matas ciliares da Caatinga (CNIP, 2017). Essas informações vão ao encontro do que Cacique Nathan nos relatou, quer dizer, que a jurema está presente em todo sistema Potiguara, sendo cosmológica, espiritual e natural: a planta pela qual alcançam a cura.

Além de todas essas versatilidades da jurema, é dentro dos rituais indígenas, enquanto planta sagrada, que ela ganha maior força e representatividade. Entre os Potiguara, a Jurema está intimamente ligada aos rituais de Toré, acionado em variados momentos da vida comunitária, reforçando, junto a um conjunto de símbolos, a identidade desse grupo.

¹⁶ A página reúne detalhes mais específicos relacionados à taxonomia e habitat em que a jurema é encontrada.

¹⁷ Para informações mais aprofundadas sobre essas propriedades da jurema, Cf. SOUZA *et al.*, 2008; SILVA, 2012.

Viviane Martins Ribeiro, uma jovem liderança indígena Potiguara da Aldeia Cumaru, localizada na T.I. Potiguara da Baía da Traição, e bacharel em Antropologia pela UFPB, nos relatou a importância da jurema para o fortalecimento identitário e ritualístico dos Potiguara. Em suas palavras:

A Jurema é a parte espiritual do Toré no ritual. Claro que existe outras coisas, mas aí é a Jurema forte. A mais forte presença é a Jurema. [...] É um momento de confraternização: o ritual é isso. É um momento de confraternização. Um momento de união. É a festa. Ela é celebrada dessa forma. Hoje o nosso ritual é dessa forma. Claro que antigamente como vocês sabem ele tinha outro sentido. Era para outras coisas, mas agora não. Agora é para isso. Como celebra? Tipo, quando vai para uma manifestação, buscar direitos, comemoração, início de evento, para pedir proteção, pedir que dê tudo certo. Ela está funcionando dessa forma aqui (RIBEIRO, 2018)¹⁸.

Para refletir melhor sobre esse fenômeno, ressaltamos o que Émile Durkheim apresenta sobre os *ritos representativos ou comemorativos* (2003, p. 403-423), que apesar de ser escrito em um contexto muito diferente e distante das manifestações que discutimos aqui, pode servir de instrumento teórico e reflexivo para os rituais de Jurema encontrados entre os índios do Nordeste, e especificamente os Potiguara.

Pensando a Jurema como um *símbolo de tradição*, quer dizer, para além de seus efeitos químicos ou “enteogênicos”, ela se conecta a uma noção de espacialidade cosmológica e ancestral. São instrumentos de atualização da *memória coletiva*, que é por nós entendida, conforme os dizeres de Michael Pollak (1992), enquanto fenômeno individual e socialmente elaborado, indispensável para a transmissão de um sentimento de pertencimento e identidade dentre as pessoas de um agrupamento social qualquer – imagens essas formadas para si e para outrem, compondo um sentido de continuidade, coerência e fronteira entre um “nós” e um “outro” (POLLAK, 1992, p. 204).

Dessa maneira, quando adentramos no universo da Jurema manifesta entre os Potiguara, percebemos que:

[...] o rito é observado porque procede dos antepassados, é reconhecer que sua autoridade se confunde com a autoridade da tradição, coisa social em primeiro lugar. Celebram-no para permanecer fiéis ao passado, para preservar a fisionomia moral da coletividade, e não pelos efeitos físicos que ele pode produzir. Assim, a maneira mesma pela qual os fiéis o explicam deixa transparecer as razões profundas das quais procede (DURKHEIM, 2013, p. 52).

¹⁸ Entrevista realizada no dia 19 de abril de 2018 no Terreiro Sagrado das Furnas, na Aldeia São Francisco, Baía da Traição – PB.

Essa “tradicionalidade” está intimamente ligada à questão da memória coletiva, ou seja, à forma como a Jurema se manifesta como uma fonte de renovação para a reafirmação e o estreitamento dos laços da comunidade, por meio do ritual, com uma suposta ancestralidade que os fortalece política e simultaneamente no nível das representações sociais diante da sociedade abrangente, fazendo-nos, então, repensar a afirmação recém citada de Durkheim, de que as pessoas realizam os ritos meramente por razões de se manterem “fiéis” ao passado, em prol de dada “fisionomia moral” coletiva.

Essa tradição, rememorada por meio de ritos como os da Jurema, está interligada também a outros temas importantes para o grupo, como os territoriais. Portanto, essas questões não surgem no âmbito indígena apenas como espaço de reprodução física, mas também representam áreas de produção e reprodução culturais importantes para o sentimento de pertencimento do grupo.

Para Durkheim, os territórios “[...] são obrigatoriamente, aqueles glorificados pelos antepassados” (2013, p. 54), como por exemplo, a Jurema na Aldeia São Francisco, onde é realizado o grande Toré do “Dia do índio” (ver imagens abaixo). Fazemos essa última observação para indicar que as áreas indígenas estão também transpassadas de significados, ancorados ao que Durkheim chamava de *lógica própria*, representadas pelas memórias e tradições do grupo, enfim, ao acionamento de sua identidade étnica.

Imagem 2: Ritual de Toré nas Furnas da Aldeia São Francisco.



Fonte: Geraldo de França Alves Jr., 2018.

Imagem 3: Ritual de Toré após as Furnas, no Terreiro Sagrado da Aldeia São Francisco.



Fonte: Caio Nobre Lisboa, 2017.

TERRITORIALIDADE E JUREMA

Nas últimas décadas, o “realvorecer” de grupos étnicos, relacionado a questões de identidade e território, apresentaram a nós antropólogas/os e cientistas sociais um fenômeno novo e complexo. Olhar para os povos indígenas do Brasil e descobrir as relações que representam suas articulações sociais nunca foram tarefas simples, mas se tornam ainda mais complicadas quando, nessa pauta, estão colocadas em um movimento de “emergência” de etnias que até então se pensava, dentro de um senso comum, estarem extintas das configurações sociais indígenas presentes no Estado-Nação brasileiro.

É só a partir das décadas de 1950 e 1960 que esses movimentos, de grande visibilidade étnica, começam a ser mais nitidamente notados, principalmente por meio de conflitos entre determinados grupos dominantes da sociedade abrangente e grupos étnicos específicos que, com base na noção de identidade, procuravam reaver seus territórios, como parte de suas tradições e modos de vida, buscando assim um reconhecimento enquanto populações tradicionais.

Esse conceito ou expressão denota muito do que queremos tratar aqui, ou seja, de como a Jurema apresenta-se como símbolo representativo (DURKHEIM, 2003), fazendo parte de um universo identitário e tradicional de tais grupos do Nordeste brasileiro, e que

tem como papel importante a delimitação ideológica das áreas geográficas requeridas em um processo de suposta *etnogênese*¹⁹. Assim, para entender o significado das formas como esses grupos são percebidos pelos órgãos estatais e pela sociedade como um todo, Almeida ressalta que:

A própria categoria “populações tradicionais” tem conhecido aqui deslocamentos no seu significado desde 1988, sendo afastada mais e mais do quadro natural e do domínio dos “sujeitos biologizados” e acionada para designar agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua condição (ALMEIDA, 2008, p. 38).

Portanto, é a partir dessa noção de “populações tradicionais”, trabalhada por muitos outros autores, principalmente após a Constituição de 1988, que localizamos também o fenômeno da Jurema, sobre os traços definidores e os processos de produção desses signos diferenciadores. Para o amadurecimento dessa temática, é importante ressaltar que essa nova formulação constitucional reverbera sobre a noção de que os grupos indígenas devem ser respeitados e entendidos segundo suas particularidades étnicas, ou seja, pelos traços que os diferenciam perante os não-índios. Logo, faz-se importante ressaltar as diretrizes da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, capítulo VIII, intitulado, “Dos índios”, que afirma que esses grupos passam a ter seus direitos refletidos em artigos e leis, na medida em que:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Nesse sentido, essa nova constituição difere-se em muito das constituições anteriores na contemplação dos povos tradicionais, particularmente no que tange aos indígenas. Sem querer nos estender muito, o referencial jurídico principal pré-Constituição de 1988 quanto aos povos indígenas no Brasil centrava-se no Estatuto do Índio (MAGALHÃES, 2005, p. 28-39) – Lei n. 6.001 de 10 de dezembro de 1973 –

¹⁹ “[...] o termo etnogênese deveria dirigir nossa atenção não para a ‘invenção das tradições’ em si mesmas, como em geral acontece, mas para os mecanismos sociais que permitem um determinado grupo social estabelecer o descontinuo onde aparentemente só existia continuidade” (ARRUTI, s/d).

marcada por um intento claro de “integrá-los” à sociedade nacional, de modo a fazer com que perdessem os sinais que os diferiam, em suas tradições, costumes, técnicas, línguas, organização social, religiões etc.

Desde os tempos do SPI (Serviço de Proteção aos Índios)²⁰, na primeira metade do século XX, existem políticas públicas de Estado com relação aos povos indígenas no Brasil. Esse órgão, orientado para uma integração nacional desses grupos em razão do avanço das fronteiras de expansão da sociedade nacional pelos rincões do país, foi responsável por muitos dos primeiros contatos realizados nesse período, e por “pacificar” os conflitos interétnicos daí gerados, a fim de desobstruir o caminho das frentes de expansão econômica e ainda disponibilizar uma *reserva de mão de obra* temporária para elas (OLIVEIRA, 1998, p. 34).

Seu caráter, de todo modo protecionista e conivente a uma ação “domesticadora” dos modos de vida e costumes indígenas, veio, no entanto, acompanhado de demarcações de terras que foram, a bem da verdade, feitas sem o consentimento e consenso de sua localização e extensão, sendo reduzidas e insuficientes (OLIVEIRA, 1998, p. 33-34) para a já falada reprodução física e cultural desses povos atingidos.

Antes da Constituição de 1988, privilegiavam-se os povos em contexto de relativo isolamento da sociedade nacional, em especial os da Amazônia, em uma percepção limitada dos contatos interétnicos e uma supervalorização das noções de “aculturação” desses grupos, principalmente para o caso dos índios do Nordeste. Como coloca Oliveira (1998), essa lógica era até mesmo preconizada pelos órgãos indigenistas federais que estavam incumbidos de sua “tutela”.

Ao revelar as dificuldades das Ciências Sociais e da Antropologia, em particular, a partir dessas instituições, em pensar instrumentos teóricos no tratamento com esses agrupamentos, “O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos ‘índios do Nordeste’, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (OLIVEIRA, 1998, p. 52).

Ligam-se a esses propósitos anteriores à Constituição de 1988 as intenções de diluir as terras que esses grupos detinham por todo território nacional. A influência colonizadora, como nos revela a história dos povos indígenas no Nordeste, alterou não só

²⁰ Extinto pela Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, pela qual também foi instituída a Fundação Nacional do Índio (Funai).

suas formas de organização social, mas também suas “raízes” territoriais, importantes para a representação e sobrevivência agrícola, subsistências e religiosidade – como os lugares sagrados –, refletindo diretamente nas suas tradições. A respeito de tal aspecto, Almeida (2008) ressalta que:

A ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracterizam o sentido peculiar de “tradicional”. Além de deslocar a “imemorialidade” este preceito constitucional contrasta criticamente com as legislações agrárias coloniais, as quais instituíram as sesmarias até a resolução de 17 de julho de 1822 e depois estruturaram formalmente o mercado de terras com a Lei n. 601 de 18 de setembro de 1850, criando obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal às terras os povos indígenas [...]. (ALMEIDA, 2008, p. 39).

Dessa maneira, o conceito de *territorialização* (OLIVEIRA, 1998) é especialmente referido nas relações desses grupos com o Estado brasileiro e com a sociedade não-indígena. Esse prisma conceitual baseia as relações de (re)construção de identidade, assim como ocorreu, por exemplo, entre os Potiguaras da Paraíba. A territorialização deve ser entendida, contudo, a partir da relação mantida pelos grupos indígenas com os significados impressos tradicionalmente em determinados espaços, visando abranger as noções que configuram o movimento e a luta pelo reconhecimento destes.

Na maior parte das vezes, essa noção se contrapõe aos espaços delimitados e idealizados pelo Estado ou referidos por proprietários de terras e grandes empresários, “donos” de extensões abrangentes de terra, gerando conflitos. Porém, o território indígena (ou terra indígena) revela não apenas uma espacialidade geográfica, mas sim uma:

[...] ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, de um lado e, de outro, os princípios de organização – a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos (GODOI, 2014, p. 444).

A ideia de *região*, que remete diretamente às questões que estão envoltas nas “emergências” de identidades indígenas no Nordeste, demonstram como os símbolos e representações comuns – e aqui falamos no sentido interior e tradicional dos grupos – colaboram para as noções de uma unidade étnica e, conseqüentemente, para o pertencimento territorial.

Por conseguinte, entendemos que a Jurema, enquanto expressão religiosa indígena e de “indianidade”²¹, está atrelada nessa face ideológica expressa pelos signos representativos enquanto fazendo parte de um panorama que os integra em uma “lógica” específica de identidade. A noção de Bourdieu sobre região nos ajuda a refletir nesse tocante, principalmente quando o autor indica que:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos (...) são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo (BOURDIEU, 1989, p. 113).

Ficam então explícitos os sinais que alguns autores chamarão de *diacríticos* desses grupos, pensados não apenas em um plano ideológico e independente, mas num âmbito também material, relacionados aos fenômenos culturais que criam as formas de se relacionar com um território específico, impregnado de sentido, de história, de laços e de manifestações tradicionais.

Entendemos que os povos indígenas, dentro desse processo de lutas por reconhecimento, promovem um discurso *performativo*, no sentido de Bourdieu (1989, p. 112), no qual o objetivo é criar definições nítidas de fronteiras e oferecer meios de obter uma visualização da definição da região delimitada. Para esse autor, é a partir do conceito de região, usado tanto para vislumbrar o sentido territorial como o cultural ou étnico, que esses grupos buscam seu reconhecimento.

Inteirando essa questão, parece nítido que a Jurema, como integrante desse universo indígena e de sua cosmologia, possui uma forte relação com os processos de territorialização, pois além de sua existência ser situada num plano religioso, sua origem biológica está atrelada inteiramente aos lugares aos quais ela se dá, quer dizer, ao Nordeste brasileiro, por mais que durante séculos uma elite social, política e religiosa

²¹ Precisamos fazer uma ressalva para não incorrer no erro de dar a entender que dentre os Potiguara as religiões cristãs, afro-brasileiras e outras não se fazem presentes. Pelo contrário, muitos dos indígenas participam delas, principalmente do catolicismo e do neopentecostalismo, e não há contradição em professar dado credo e ser reconhecido como índio.

dominante (POLLAK, 1989) tenha tentado suprimir a memória sobre seus modos de fazer e seus usos.

Segundo escreveu Michael Pollak (1989) – discípulo de Bourdieu –, essas memórias, chamadas de subterrâneas, são transmitidas informalmente em âmbito familiar ou comunitário por tempo indeterminado enquanto não houver uma conjuntura histórica favorável para sua “erupção”, mantendo-se em estado de silenciamento e de confronto constante com um trabalho de enquadramento deliberado dessas elites em suprimi-las. As tentativas de supressão ocorrem através, geralmente, de suportes ideológicos elaborados para essa finalidade, como leis, estátuas, edifícios, obras literárias, filmes e a própria doutrinação cristã (a famosa “catequização” dos índios, por exemplo).

A JUREMA COMO SINAL DIACRÍTICO

Segundo o senso comum, as culturas são percebidas como unidades homogêneas nas quais se associam um conjunto de elementos “externos”, “visíveis”, aos quais se costuma creditar como o fator crucial de diferenciação entre um grupo social e outro, sem pensar que essas distinções implicam em muito mais do que aparências.

No estudo antropológico das relações interétnicas, entretanto, torna-se evidente que esses aspectos exteriores não são vitais à constituição de tais fronteiras e identidades referidas, tanto para si como a outrem. Uma reflexão sobre a “etnogênese” de povos indígenas no Nordeste brasileiro, em muitos sentidos percebidos como “misturados” (OLIVEIRA, 1998, p. 53) – por causa de sua baixa contrastividade cultural com relação aos seus conterrâneos não índios –, é elucidativa dessa afirmação.

Porém, não estão a ocorrer propriamente “etnogêneses” ou “sociogêneses” (ARRUTI, 2004), se preferir²². Há, sim, um acionamento de identidades étnicas até então silenciadas em decorrência da existência de mecanismos governamentais²³, amparados

²² Termos que, como os de “índios misturados”, abrem espaço para perigosas interpretações ambíguas, sob o argumento de que se estaria “criando” povos indígenas: antropólogos e antropólogas seriam seus “demiurgos”.

²³ Pela intermediação das ações de instituições específicas, como o extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a atual Fundação Nacional do Índio (Funai).

pela Constituição Federal brasileira de 1988 (Art. 231 e 232)²⁴, que possibilitam a populações secularmente expropriadas de parte de seus estilos de vida sua organização social, territorial, cultural, religiosa, técnica, econômica e política (MURA; SILVA, 2011, p. 105), passarem por um processo de *territorialização* distinto daquele vivenciado durante o período colonial.

Sobre essa *territorialização*, João Pacheco de Oliveira (1998, p. 55) afirma que ela:

[...] é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

É através de memórias individuais e coletivas, passadas entre as gerações, ou como descrevera Barth, de uma “tradição de conhecimento” (MURA; SILVA, 2011, p. 104) de fronteiras fluidas em comum, que esses povos se inteiram de suas singularidades étnicas, que é onde localizamos o fenômeno da Jurema indígena, mesmo que ainda seja insuficiente para que, envolvidos em conflitos de interesses político-econômicos com grupos dominantes da sociedade abrangente – sintetizados na figura dos grandes latifundiários –, tenham a garantia do atendimento de suas demandas.

[...] no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. [...] o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não índios das áreas indígenas, *desnaturalizando* a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania (OLIVEIRA, 1988, p. 53).

Um trabalho árduo de identificação dessas especificidades étnicas é, portanto, realizado por agentes do Estado²⁵, cabendo aos indígenas no Nordeste – que como dito anteriormente possuem uma baixa contrastividade quanto aos não índios – fomentar uma fronteira étnica mais nítida. Esse processo ficou evidente entre os Pankararu, no Estado de Pernambuco (ARRUTI, 2004), ao desenvolverem e divulgarem o ritual do Toré pela

²⁴ Pelo menos assim ainda o é, apesar das recentes investidas contra os direitos indígenas do grupo que se instalou no poder após o golpe de 2016.

²⁵ E aqui fazemos um breve adendo quanto ao Decreto n. 1.775, de 08 de janeiro de 1996, que posicionou o trabalho antropológico qualificado como fundamento da “[...] demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” (MAGALHÃES, 2005, p. 183).

região, por meio de fluxos e viagens de seus líderes entre uma aldeia e outra, auxiliando em vários processos de territorialização, inclusive de outros povos da região.

“Ensinar o Toré”, esse ritual de importante valor religioso e político performatizado nesses processos por vezes longos de territorialização no Nordeste, “[...] não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças” (ARRUTI, 2004, p. 275), uma vez que ele se transforma, como qualquer aspecto cultural, no passar do tempo e das relações interétnicas desenvolvidas, por motivos diversos, inclusive como resposta aos conflitos que se apresentam.

E o mesmo se dá com a Jurema. Viviane Martins Ribeiro nos relatou algo muito importante nesse sentido, minutos antes do Toré realizado no Terreiro Sagrado das Furnas da Aldeia São Francisco, no dia 19 de abril de 2018, a saber, quanto ao *segredo da Jurema*, explicando-nos as diferenças entre a jurema usada no passado e a usada atualmente, vislumbrando um viés mais político e simbólico. Em suas palavras:

O segredo da Jurema é o seguinte: esse segredo, ele foi perdido há muitos anos atrás. A Jurema em si, hoje em dia, ela não está sendo trabalhada como era antigamente. Isso aí já é fato. Então, são vários processos que se fazem hoje da Jurema. Depende de quem vai fazer. Uns usam com álcool, outros não. Uns usam um tipo de erva, outros não. E o interessante aí é que a maioria dessa Jurema que está sendo trabalhada hoje... Por ter perdido, né? Lá com nossos antepassados. [...] Você sabe, é o pé da jurema. Existe a jurema preta e a jurema branca. O Segredo da Jurema, pelo que eu tenho conhecimento... Alguns estudos que eu já fiz... Descobri mesmo... As nossas raízes. Ela, se eu não me engano, era extraída da raiz, onde tinha o poder alucinógeno. Era aí que servia para os pajés fazer aquele ritual e entrar em transe. Entrar em contato com os antepassados, com os espíritos, com os encantados. Então isso hoje não existe mais. A Jurema hoje é diferente, inclusive essa jurema que se bebe aí. Tem sim a parte espiritual na Jurema. Alguns eles só usam mesmo a jurema como parte espiritual. Como eu sou uma das que usa como parte espiritual, um momento espiritual mesmo, independente se ela tem álcool ou não. Então é um símbolo. Para mim ela significa algo e independente disso aí eu não olho mais. Mudou? Mudou. Mas ainda existe. É diferente porque foi perdido, mas ela ainda tem aquele mistério da Jurema (RIBEIRO, 2018).

Essa fala nos leva a refletir sobre do que consiste o segredo da Jurema e qual a sua relação para com a identidade Potiguara. Ora, apesar de todo conhecimento histórico das discontinuidades deste povo frente aos processos de territorialização que enfrentaram desde o século XVI, a identidade, tal como o segredo, não são mensuráveis histórica, lógica ou quantitativamente falando.

Para usar de metáforas, esse recurso que Victor Turner (2008) considerava valioso por conta da associação de ideias distintas que procede para fins elucidativos, os segredos

e as identidades, quem sabe, poderiam habitar a imagem dos rastros dos passos deixados sob as dunas²⁶: rapidamente somem pela força do vento e da areia. Mas não é porque logo não se veem as pegadas que não existiram os passos, ou melhor, que não existe(m) a(s) pessoa (s) que anda(m) sob a areia.

Nestes horizontes, pensando em nós, antropólogas/os, não nos relegamos ao trabalho de caçadores de pegadas, apesar de estar ali, no encaicho. No máximo, vemos apenas algumas das pegadas e passos sendo feitos, quando não absortos em nossos próprios passos, ou em muitos outros que não os relativos ao ofício. Ora cegos com a areia e a poeira que fere nossos olhos, ora incomodados com a fina areia, feito baleadeira²⁷, arremessada pelo vento contra nossas próprias pernas. Talvez com sede, com dores nas costas, com o sol, quantas possibilidades...

E não há razão para supor que quem faz as pegadas que procuramos também não esteja absorto pelos mesmos problemas, por outras pegadas, por novos passos, caminhos, pessoas, encantados... Aí residem o segredo e a identidade, em uma imensa duna de possibilidades, e só alguém muito ambicioso ou muito tolo poderia pensar que os mantêm em sua totalidade, ou que nós, antropólogas/os, teríamos a autoridade de conhecê-las em sua plenitude, que roubaríamos mais um mistério. É o domínio da sensibilidade, da visão turvada, do encanto com as lagoas, com o mar tropical que se desvela (ou não) após a próxima duna.

Não tem um fim, apenas existe, enquanto durar esse aparente ermo, o chão migrante e mutante em que pisamos. O chão dos caídos, dos oprimidos, e dos que se mantêm seguindo, em luta, unidos por um nome: um nome que é e não é o seu próprio, o nome de um povo, por mais que suas passadas não sejam sempre as mesmas.

Como Hannerz fala quanto à contemporaneidade e ao mundo globalizado em que vivemos: “[...] para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la” (HANNERZ, 1997, p. 12), e o Toré e a Jurema nos parecem se incluir nessas palavras.

²⁶ Ecossistemas tão comuns ao longo da costa litorânea correspondente às terras Potiguara histórica e contemporânea.

²⁷ Também conhecido por atiradeira, estilingue, badoque. “[...] Forquilha munida de elástico, com que se atiram pedrinhas” (FERREIRA, 2010, p. 76).

Fábio Mura e Alexandra Barbosa da Silva (2011), a partir de suas experiências de campo junto aos Kaiowá de Mato Grosso do Sul e os Tabajara do Litoral Sul da Paraíba, chamam a atenção para o fato de que “[...] técnicas, saberes e *commodities* procedentes da industrialização não são prerrogativas de certo estilo de vida” (MURA; SILVA, 2011, p. 103), e sim os usos e as atribuições de valores que os grupos fazem delas, bem como sua organização social, grandemente embasada na organização doméstica e vinculada a seus “[...] quadros morais e cosmológicos de referência” (MURA; SILVA, 2011, p. 103).

Retornando a Bourdieu (1989), outra forma de diferenciação étnica reside nos *estigmas*, por ele definido como sendo modos pejorativos que dado grupo em posição dominante se utiliza para se referir e se relacionar com a alteridade, apontando para uma consistente delimitação simbólica entre grupos distintos: por exemplo, o estigma que os povos indígenas do Nordeste sofrem por não serem considerados “puros” em comparação a um ideal romantizado do que se pensa ser o “índio”; sobre “ter” a “aparência de índio” (o dito fenótipo); e a designação da Jurema pelo termo genérico *Catimbó*, modo como, aliás, fora por muito tempo conhecida.

Esquecem ou ignoram, nessa perspectiva, que os povos indígenas do Nordeste estão em contato interétnico desde o início da colonização do Brasil. Cinco séculos de diferentes políticas estatais e influências coloniais (portugueses, espanhóis, franceses, holandeses) efetuadas contra eles²⁸, do genocídio à escravidão, da organização em aldeamentos tutelados por missões religiosas²⁹ à sua total expropriação em fins do século XIX, a partir de 1878, pela expansão das fronteiras econômicas e fundiárias (OLIVEIRA, 1998).

Os estigmas, contudo, podem ser usados por esses mesmos povos considerados “misturados” como um instrumento performativo de afirmação de identidades e demandas específicas, resignificando seus caracteres negativos marginalizadores em prol de seu reconhecimento e territorialização pelo Estado brasileiro, pelos mencionados mecanismos que lhes reconhecem essas ações.

Desse modo, os sinais diacríticos, nesse âmbito da formação de identidades étnicas e da busca do atendimento de direitos como grupos indígenas, mostram-se como

²⁸ E *com eles*, como os relatos da época nos relembram, acerca das “alianças” que as metrópoles estabeleceram com diferentes povos, aproveitando-se das guerras e inimizades já existentes antes da situação colonial (LÉRY, 1961).

²⁹ Nas quais era incentivada a realização de casamentos entre índios e não índios (OLIVEIRA, 1998).

um fértil ponto de reflexão para se compreender as dificuldades enfrentadas por povos tais como os Potiguara que, por exemplo, tiveram sua possibilidade de demarcação logo no início do século XX frustrada pela influência das elites locais (ARRUTI, 2004).

Em um breve trecho de seu texto “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco” (2004), José Mauricio Andion Arruti escreve que, em 1922, um funcionário do SPI foi enviado para as cidades de Baía da Traição, na Paraíba, dentre o Povo Potiguara, e de Águas Belas, Pernambuco, dentre o Povo Fulni-ô – na época conhecidos por Carijós –; para decidir qual deles receberia a “[...] *proteção* do órgão indigenista oficial” (ARRUTI, 2004, p. 236), pela instalação de um posto indígena.

Antecipando que os beneficiados foram os Fulni-ô de Águas Belas, é interessante notar, porém, a circunstância em que se deu a visita desse funcionário aos Potiguara, e principalmente, a sua “mediação”. Arruti recorre a Sidnei Clemente Peres (1992) para lembrar que foi um superintendente da Fábrica de Tecidos Rio Tinto³⁰ quem recebeu tal funcionário “hospitaleiramente” em João Pessoa. Portanto, não é de se espantar que:

[...] o relatório do funcionário (1922) afirmou que os “pretensos índios” Potiguara não apresentavam qualquer “dos sinais externos geralmente admitidos pela ciência etnográfica”, fossem eles fisionomia, índole, costumes ou idioma. Eram “mestiços” (em “promiscuidade com os civilizados”) e “indolentes” (vendiam seus coqueiros para os vizinhos “empreendedores”) que mereceriam por parte do Estado não a proteção “que deve amparar o autóctone legítimo ou seus descendentes diretos”, mas a assistência dispensada aos “trabalhadores nacionais” (PERES, 1992 apud ARRUTI, 2004, p. 237).

Assim, identificamos que esses estigmas – antes de serem apenas expressão de um valor preconceituoso e desqualificador – guardam um teor ideológico enviesado de dominação do Outro, que se soma às retóricas de progresso e desenvolvimento que seguem firmes desde fins do século XIX no Brasil. Logo, é nesse sentido, como maneira de contraposição e afirmação de uma “indianidade” (GRÜNEWALD, 2008, p. 43) e contrastividade cultural para com os não índios, que entendemos a Jurema, mesmo que a literatura sobre os Potiguara relegue à Jurema um papel menor do que o do Toré nesse âmbito.

³⁰ Nesse período ainda em processo de assentamento no local em que viria a ser o atual município de Rio Tinto, então pertencente a Mamanguape, e cujo pleno funcionamento data de 1924 (GÓES, 1963, apud PANET, 2002, p. 27-28).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho procedemos a uma reflexão teórica, apoiada em experiências etnográficas pontuais, na expectativa de levantar discussões a respeito do tema, bem como instigar os cientistas sociais, em especial antropólogos, a desenvolver novas pesquisas³¹, de grande significação não só para nós, antropólogas e antropólogos, como para estudiosos de outras áreas e os próprios Potiguara, muitos dos quais nossos colegas e amigos.

Não constituiu pretensão desse artigo abordar o ensinamento do Toré ou daquela Jurema realizada em âmbito mais familiar. Pretendíamos discutir, sim, sobre a relevância da Jurema para as ressignificações socioculturais e identitárias Potiguara frente a um contexto pós-colonial e dos muitos processos de mudanças, inclusive religiosos, paralelos aos contextos políticos e sociais que têm realocado as relações territoriais e de poder no Brasil pós-Constituição de 1988.

As discussões em torno da Jurema são muito vastas e podem nos levar a diferentes percepções, mas é importante ressaltar que o presente artigo pretendeu somar perspectivas teóricas e etnográficas que expressassem a potencialidade e vitalidade dos símbolos indígenas, como a Jurema, fazendo parte de um feixe de sentidos e elaborações étnicas que corroboram para a construção e reconstrução das paisagens etnográficas que florescem dentro dos grupos tradicionais diante de uma situação política e interétnica particular, na qual os índios do Nordeste e, em especial os Potiguara, estão inseridos.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao Cacique Nathan Galdino, a Viviane Martins Ribeiro e a todas as outras pessoas que participaram dessa pesquisa, pela paciência e disposição em conversar conosco; à Comissão Editorial da *Áltera*, por ter acolhido tão bem este artigo; aos Programa de Pós-Graduação em Antropologia e ao Curso de Graduação em Antropologia da UFPB; e a nossas professoras e professores que direta ou indiretamente contribuíram

³¹ Dentre nós, Geraldo Jr. está atualmente desenvolvendo pesquisa sobre a Jurema com relação a rituais afroindígenas do Litoral Norte da Paraíba.

para esse artigo: Alexandra Barbosa da Silva, Alicia Ferreira Gonçalves, Estêvão Martins Palitot, Fabio Mura, João Martinho Braga de Mendonça, María Elena Martinez Torres, Oswaldo Giovannini Júnior, Patrícia Pinheiro, Pedro Francisco Guedes do Nascimento e Ruth Henrique da Silva. Nosso sincero obrigado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ANDRADE, Antonio Ricardo Pereira de. **Cultura e sustentabilidade:** a sociedade Potiguara e um novo mal-estar na civilização. 2008. 174 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Marianna de Queiroz. **Entre terreiros, roçados e marés:** um estudo sobre a organização doméstica entre os Potiguara do Litoral Norte da Paraíba. 2015. 83 f. Trabalho de Conclusão de Curso - Curso de Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2015.

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria/LACED, 2004, p. 231-279.

_____. **Etnogêneses indígenas.** Povos Indígenas no Brasil Instituto Socioambiental (ISA), s/d. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas>>. Acesso em: 12 dez. 2017.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, Cap. 1, p. 25-67.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: _____. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, Cap. 5, p. 107-132.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Promulgada em 5 de outubro de 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 14 mai. 2017.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro (Orgs.).

Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.

Centro Nordestino de Informações sobre Plantas. **Banco de dados de plantas do Nordeste**, s/d. Disponível em: <http://www.cnip.org.br/PFNMs/jurema_preta.html>. Acesso em: 13 mai. 2017.

Centro Nordestino de Informações sobre Plantas. **Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora*)**. Disponível em: <http://www.cnip.org.br/PFNMs/jurema_preta_ref.html>. Acesso em 13 mai. 2017.

Dicionário de Nomes Próprios. **Jurema**. s/d. Disponível em: <<https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/jurema/>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial.** 386 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa.** 8. ed. rev. e atualiz. Curitiba: Positivo, 2010.

FUNAI. **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba.** Disponível em: <<http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/experiencias-em-gestao/etnomapeamento-dos-Potiguara-da-paraiba1/>>. Acesso em: 12 mai. 2017.

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

GODOI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (Orgs.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa.** Salvador: EDUFBA, 2014, p. 443-452.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Cienc. Cult.**, Campinas, v. 60, n. 4, p. 43-45, out. 2008.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 7-35, abr. 1997.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora do Exército, 1961.

MAGALHÃES, Edvard Dias. **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas.** 3 ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2005.

LUCENA, Jamerson Bezerra. **Índio é índio onde quer que ele more**: uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa. 246 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

MOTA, Clarice Novaes da. Introdução. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica a divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, 2002, p. 11-18.

MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Raízes**, Campina Grande, v. 31, n. 1, p. 96-117, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_252.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 14 dez. 2017.

_____. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: _____. (Org.) **Indigenismo e territorialização**: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 15-42.

PERES, Sidnei Clemente. **Arrendamentos de terras indígenas**: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960). 269f. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.

PALITOT, Estêvão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór**: História, Etnicidade e Cultura. 270 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGS/UFPB-UFCG. João Pessoa, 2005.

PANET, Amélia. Rio Tinto: história, arquitetura e configuração espacial. In: _____. (Org.). **Rio Tinto**: estrutura urbana, trabalho e cotidiano. João Pessoa: UNIPÊ Editora, 2002, p. 17-64.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

- RIBEIRO, Viviane Martins. **Viviane Martins Ribeiro**: Entrevista [19 abr. 2018]. Entrevistadores: Caio Nobre Lisboa, Geraldo de França Alves Júnior e Márcia Alexandrino de Lima. Baía da Traição: Aldeia São Francisco, 2018. 1 áudio MP3 (18'13''), 128 kbps, mono.
- RODRIGUES, Adiel Alves. **Panorama de Mamanguape**: Uma exposição Histórica do Município. Recife: COMUNIGRAF, 2008. 308p.
- SÁ, Sônia Maria Neves Bittencourt. **O arco e flecha como construtores do mundo**: a prática tradicional do Kyudo e do Potiguara na Paraíba. 260 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema encantada**: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 151-194, jul./dez. 2016. Disponível em:
<<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469/0>>. Acesso em: 28 mai. 2018.
- SILVA, Antonio Delgado da. **Colleção da legislação portuguesa desde a última compilação das ordenações**: Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maignense, 1830. Disponível em:
<<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/26519>>. Acesso em: 22 jun. 2018.
- SILVA, Talita Maria Araújo; SANTOS, Valeria Veronica dos; ALMEIDA, Argus Vasconcelos de. Etnobotânica histórica da jurema no Nordeste brasileiro. **Etnobiología**. Ciudad de México, v. 8, n. 1, p. 1-10, dez. 2010. Disponível em:
<<http://asociacionetnobiologica.org.mx/revista/index.php/etno/article/view/129/132>>. Acesso em: 12 mai. 2017.
- SILVA, Viviane Araújo da. **Avaliação citotóxica e genotóxica de *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. (Mimosaceae)**. 91 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Produtos Naturais e Sintéticos Bioativos da Universidade Federal da Paraíba (PgPNSB/UFPB). João Pessoa, 2012.
- SOUZA, Rafael Sampaio Octaviano de; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; MONTEIRO, Júlio Marcelino; AMORIM, Elba Lúcia Cavalcanti de. Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.): a review of its traditional use, phytochemistry and pharmacology. **Brazilian archives of biology and technology**, Curitiba, v. 51, n. 1, p. 937-947, set./out. 2008. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-89132008000500010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 mai. 2018.
- STOCKING JR., George W. **Colonial situations**: essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: _____. **Dramas, campos e metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. Cap. 1, p. 19-53.