

AS PRÁTICAS MÁGICO-CURATIVAS NO NORDESTE DO BRASIL.

Luiz Francisco da Silva Junior¹

A prática historiográfica brasileira tem sofrido muitas mudanças principalmente a partir das últimas décadas do século XX, temas até então impensados pelos historiadores, passam a ganhar importância na escrita da história. Esses novos temas, os novos terrenos férteis que os historiadores começam a ter interesse, abrem novas possibilidades de conhecer a nossa sociedade por outros olhares, as lentes da história começam a ser trocadas, possibilitando que conheçamos o nosso passado não apenas pelas lentes da economia, da política, dos feitos dos grandes homens (os heróis). Essas novas lentes trazem os temas culturais e sociais, podemos então conhecer o passado pelo imaginário da sociedade, pela memória e não apenas pelos documentos oficiais, pelas práticas religiosas diversas, e tantas outras possibilidades que agora torna a história nessa abrangência de temas e ricas narrativas sobre o passado.

O corpo e tudo que está relacionado a ele, as doenças, a higiene, a morte, tornam-se temas de interesse da história, revelando um importante meio de investigar uma sociedade, a forma como ela se pensa, se organiza através dos símbolos socialmente e culturalmente construídos. A história ao tomar esses temas como objeto de estudo, como a doença, não à entende apenas pelo seu aspecto biológico (como uma patologia), mas, sobretudo as formas simbólicas de representação que as diferentes sociedades constroem sobre a doença. A história desnaturalizou esse campo tido a priori como biológico, a doença deve ser percebida como um significado simbólico e historicamente construído. A doença pode, por exemplo, colocar a prova todo o aparato e a resistência ou não das estruturas políticas, econômicas, sociais e até morais de uma sociedade, podendo inclusive provocar conflitos sociais (SILVEIRA E NASCIMENTO, 2004). Assim sendo, a doença é um objeto de estudo privilegiado para entender o funcionamento de uma sociedade, pois a doença é um significante da sociedade.

A história das doenças é um caminho interessante para se compreender uma sociedade, investigando os fatores sociais e culturais da doença, de como ela é significada por diferentes sociedades. Contudo, os historiadores brasileiros que tem percorrido esse caminho, fazendo uma história das doenças, em suas escolhas tem

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG.

privilegiado os estudos sobre a implementação de uma organização da medicina no Brasil, enfocando as práticas e os projetos de salubridade e a criação de inúmeras formas disciplinares para que fosse estabelecida uma sociedade na perspectiva das ações de modernidade do Séc. XIX, ou seja, uma sociedade pautada nos discursos médico-higienista (WEBER, 2007). São essas formas de normatização da sociedade moderna, higiênica e medicalizada, que os estudos históricos tem se preocupado de uma forma mais afínca.

Se entendemos a doença e conseqüentemente as formas de curar as doenças como algo que é simbolicamente construído e significado de formas diferenciadas por sociedades distintas, não podemos negar que dentro de uma mesma sociedade essas significações sobre a doença e as formas de curas também podem ganhar significados dos mais variados. Portanto, diante das políticas modernas de medicalizar e higienizar a sociedade brasileira no Séc. XIX outras formas de se pensar e significar a doença e a cura existia por todo o Brasil. Nesse país de dimensões geográficas tão grandes e com diferenças culturais evidentes, a variedade de práticas de curas era algo comum. Muito antes das práticas médicas institucionalizar a forma certa de cura das doenças, existiam por todo o território desse Brasil, inúmeros curandeiros, que com a chegada da dita sociedade moderna passaram a ser vistos negativamente como charlatães.

Benzedeiras, curandeiros, parteiras, espíritas, tantas outras práticas que eram o auxílio da população antes dos médicos, passaram a ser perseguidos e desprestigiados em suas formas de lidar com as doenças e as curas. Mas, as políticas médicas-higienista não colocaram fim nessas variadas formas de lidar com a saúde do povo brasileiro. Apesar disso, os estudos historiográficos não tem se voltado com tanta atenção para essas “artes de curar”, somente a partir da década de 1990 é que os curandeiros começam aparecer com mais centralidades nas escritas dos historiadores do Brasil.

Ao estudar os curandeiros, Witter (2005), faz uma historiografia sobre os mais recentes trabalhos de historiadores sobre a arte e o ofício de curar, identificando uma série de trabalhos que colocam o curandeirismo como principal eixo de estudo, para ela a década de 1990, foi quando esse tema saiu da periferia e assumiu uma centralidade: “(...) Alguns destes trabalhos dedicaram-se diretamente aos curadores populares, suas práticas e seu papel junto a população, outros encontraram em temas convergentes, como o corpo, o nascimento, a morte, etc.” (p. 17). O curandeiro ganha uma importância nos estudos históricos, e não simplesmente o médico, evidenciando a

importância desses para a cura de diversos males e doenças, assim como as parteiras que tinham uma grande função na sociedade brasileira, seja na colônia ou no império e até mesmo adentrando o período da república.

Contrariando, portanto, os discursos médicos que tentavam a todo custo desqualificar a arte e as práticas de curar, é que o nosso artigo também vem a contribuir com estudos sobre este tema, e no nosso caso estudamos as práticas mágico-curativas no Nordeste do Brasil, especialmente sobre as curas por meio do uso de plantas tidas como sagradas pelos indígenas, a exemplo da jurema². Essas práticas de cura por meio de espécies botânicas consideradas sagradas, em especial a jurema, são uma forma de resistência tanto a expansão colonial, como da expansão da modernidade desde os fins do Século XIX.

No processo mágico-curativo por meio da natureza, essa é percebida como um sistema simbólico, que no caso da jurema, esse sistema compreende: planta-bebida-símbolo, o qual é de grande importância na afirmação da identidade étnica indígena do Nordeste brasileiro.

A jurema sagrada entre os índios do Nordeste

A jurema é pau santo
Onde Jesus descansô
Sô mestre em toda linha,
Sô mestre curador.³

Os nativos do Brasil, aos quais chamamos de índios, possuíam inúmeras manifestações religiosas, das quais pouco se sabe, e o que conhecemos é de forma limitada e sempre por um olhar cristão, cheio de peneiras e preconceitos, que nos faz perceber, na maioria das vezes, a cultura indígena de uma forma sempre negativa e por muitas vezes diabólica, assim está o ritual da antropofagia, realizado entre os nativos por motivos ritualísticos religioso, também entre os rituais indígenas que pouco conhecemos está o culto da jurema, enquanto prática própria dos nativos. No Nordeste,

² Planta considerada sagrada, de nome científico *mimosa tenuiflora*, conhecida como jurema preta. De suas raízes ou cascas é produzida a bebida consumida durante as sessões, a qual teria poderes alucinógenos.

³ ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. (p. 80).

esse ritual da jurema é praticado por povos indígenas e descendentes. Nossos estudos privilegiam principalmente os povos do litoral sul da Paraíba (Alhandra), bem como o grupo indígena das margens do rio São Francisco em Alagoas (Kariri-Xocó), tomaremos esses povos como análise, embora o ritual da jurema seja praticado em quase toda região Nordeste.

Durante muito tempo, o senso comum, bem como no meio acadêmico, se acreditou que os povos indígenas do Nordeste teriam desaparecido, ou mesmo que teriam se misturado totalmente a população não indígena, os historiadores e antropólogos seguiam essa linha de pensamento. Contudo, nos últimos anos tem se proliferado entre antropólogos e historiadores, estudos que demonstram a existência, a permanência de muitos desses grupos indígenas por todo o Nordeste, na Paraíba os Potiguaras, vivem e tentam manter viva suas raízes étnicas e sua identidade nativa, em Alagoas os Kariri-Xocó também resistem hoje aos avanços da modernidade que desafia a cultura centenária desse povo, por sua vez, os Xocó de Sergipe passam a reivindicar sua identidade étnica e a busca dos valores “perdidos”. Esses são alguns exemplos que ilustramos apenas na intenção de mostrar que grupos étnicos ainda existem e mantêm viva a cultura de seus antepassados, ainda que ressignificada.

Claro, que muitos outros povos indígenas que viviam em terras nordestinas foram desaparecendo, pela ação tanto dos colonizadores quinhentistas e também pela modernidade que desafia a cultura e tradição desse povo. Mesmo desses povos que desapareceram, é possível encontrarmos traços de suas culturas nas regiões antes habitadas por eles, é o caso de Alhandra, cidade do litoral sul paraibano, tendo sido nos períodos da colônia e império um aldeamento missionário, na região habitava os indígenas da aldeia Aratagui, que pertenciam ao povo Tabajara⁴. Fundada a vila de Alhandra em 1758 (PINTO. 1977, p. 158), a população indígena é forçada a viver como os brancos, passam a morar em casas individuais e não mais em tabas comunitárias, passam em tudo a participar da vida da vila, com os costumes trazidos pelos europeus, como de acordo com Melo (1999), relata o presidente da Província da Paraíba:

[...] Os índios que existem nesta província estão todos aldeados e habitam pela maior parte em vilas sujeitas às autoridades civis (...) e já estão todos degenerados da origem primitiva que a maior parte nem o idioma de suas tribos falam; estão hoje confundidos na massa da população e apenas nas

⁴ Os tabajaras constituiu um povo indígena que habitou a zona da mata e o agreste paraibano e pernambucano, na Região Nordeste do Brasil. Extintos pela miscigenação, seu território estendia-se da Ilha de Itamaracá até o rio Paraíba, adentrando pelo Agreste até o vale do rio Pajeú.

vilas de Alhandra, Conde e antiga vila da Baía da Traição vivem no meio das outras raças que inteiramente os sobrepujam em número e importância. (p. 211).

Esse aparente sucesso da colonização européia sobre os nativos das terras do Brasil, não tem grande validade quando percebemos que os descendentes desses povos mantiveram muito da cultura dos nativos. Em Alhandra mesmo os indígenas tendo se convertido ao catolicismo e passado a viver misturado com a população não índia, as práticas religiosas vivenciada por séculos por muitos dos alhandrenses, denunciava a falta do sucesso total dos colonizadores. O culto da jurema era vivenciado por aqueles que tinham herdado dos índios os segredos dessa planta sagrada.

Sobre o povo Kariri-Xocó de Alagoas, tomaremos nossas análises a partir dos estudos de Mota (2007):

Os vários grupos tribais conhecidos como Kariri somente começaram a ter um contato prolongado com os colonizadores no século XVII (...) Os jesuítas estavam transformando os índios naquilo que consideravam como sendo uma força de trabalho produtiva para os ranchos de gado, que na época eram liderados pela poderosa Casa da Torre, no estado da Bahia. Dessa forma os padres colocavam em marcha as mudanças irreversíveis que afetariam as estruturas sociais tribais. (p. 50-51).

Apesar de todas e irreversíveis ações dos colonizadores que desmantelou a estrutura social dos Kariri, esses mantiveram sua identidade étnica e conseguiram manter uma pequena parcela de terra, a região que vivem hoje é no município de Porto Real do Colégio, como já mencionado, no estado de Alagoas. Na outra margem do São Francisco, na parte do estado de Sergipe, o grupo indígena Xocó não teve a mesma sorte dos Kariri, os Xocó perderam por completo suas referências culturais e conseqüentemente suas terras. Uma parte dos Xocó acabaram por volta do final do Século XVIII se juntando com os Kariri, dando origem assim aos Kariri-Xocó. Juntos Os Kariri-Xocó conservaram a prática ritual que eles chamam de Ouricuri, que eles dizem possuir um segredo, no Ouricuri, a jurema também é sagrada. E assim, esse grupo, mantém até os dias de hoje os seus segredos rituais do Ouricuri e da jurema.

A jurema é sagrada para muitos grupos indígenas no Nordeste, assim como muitas outras espécies botânicas são sagradas para outros povos indígenas do Brasil. A partir dos índios se desenvolveram as práticas mágico-curativas dos males físicos e

espirituais, tendo a jurema como principal instrumento simbólico, dentro do sistema religioso desses povos.

Jurema, um “pau de ciência”: doença e cura no ritual mágico-religioso

Jurema
É um pau de ciência
É um pau encantado
Que mora debaixo do chão.
Mas se você
Me pede jurema
Eu dou jurema a você

Para entender o universo de cura das doenças por meio do ritual da jurema, que como vimos é uma prática antiga de diversos grupos indígenas, é preciso também entender o conceito de doença para esses povos. Pois tanto os índios como os curandeiros populares não entendem a doença, assim como, a saúde, da mesma forma que o saber médico moderno, só mesmo entendendo como é pensada a doença é que vamos entender o processo de cura realizado por meio da jurema e outras formas mágico-curativas:

[...] Os curandeiros também se diferenciam quanto a seus conceitos e visões de corpo humano e sintomas, assim como, é claro, em sua filosofia própria de vida ou orientação em relação aos conceitos de saúde e doença. Curandeiros populares “tradicionais” enxergam questões relativas à doença como sendo intimamente relacionadas ao mundo invisível dos espíritos e entidades da floresta, e ao “encantamento” que nasce do lado espiritual da vida [...] (MOTA, 2007. p. 194).

A doença é, portanto um desequilíbrio espiritual, isso traz conseqüências não apenas para o espírito, mas o corpo sofre as conseqüências desse desajuste espiritual, as doenças seriam a forma física, a forma aparente desses problemas invisíveis. O que causariam então esses desequilíbrios emocionais e em decorrência as doenças físicas? Segundo Mota, a doença pode ser causada pelos desejos de uma divindade, certamente diante de algo feito pela pessoa que desagradou a essa divindade, a doença pode ainda ser uma ocorrência natural devido às circunstâncias matérias vivida pela pessoa doente, mas pode ser ainda resultado de um “trabalho feito” por uma pessoa a outra, ou seja, feitiçaria.

Diante de uma doença cujas causas são espirituais, a cura também tem que ser espiritual. Nesse caso a pessoa só se tornaria saudável novamente, se restabelecer o equilíbrio do espírito, ou desfazer a feitiçaria, o mal cometido pela outra pessoa, e o tratamento aconteceria via o ritual mágico-religioso. O uso da jurema, tanto para os Kariri-Xocó, como para os mestres juremeiros de Alhandra, com suas propriedades divinas, possibilitaria que as divindades da planta sagrada purificasse o corpo enfermo. Para Mota (2007):

Enquanto agentes curativos, as plantas têm duas dimensões, ambas responsáveis por efetuar cura. A mais óbvia delas – pelo menos para a conceituação ocidental – é o componente bioquímico ou os princípios ativos que atuam na química do corpo humano de modo a propiciar a cura [...] A outra dimensão de plantas como agentes de cura é aquela que se encontra na constituição mental – e/ ou cultural – dos usuários quando estes ativamente constroem, ou imaginam, os ingredientes ingeridos como capazes de carregar a doença para fora de si. (p. 136 – 137).

As plantas com poder de cura possuem uma dimensão que é a do componente bioquímico, o qual age sobre o corpo operando a cura, e por outro lado tem a dimensão mental e cultural, que é crença que a pessoa enferma tem que aquela planta vai curá-la, vai tirar a doença de dentro de seu corpo. Essa segunda dimensão é aquela que é construída simbolicamente pela sociedade/indivíduos, essa construção cultural que as sociedades fazem sobre as plantas é de extrema importância no processo de cura.

Em Alhandra, como entre os Kariri-Xocó, a jurema passa assumir principalmente essa segunda dimensão, a planta jurema é construída no imaginário como sagrada, possuidora dos espíritos dos antepassados, a jurema é esse símbolo culturalmente construído, e que possibilita a cura.

O termo jurema vem do tupi “Yu-r-ema” e Cascudo (1978:98) define o nome dado a uma “árvore espinhenta do sertão, da qual o gentio extraía um suco capaz de dar sono e êxtase a quem o ingeria”. É prática comum a utilização de duas espécies de jurema: a preta (*Mimosa hostilis benth*) e a branca (*Vitex agnus castus*). Essas espécies são empregadas em bebidas, banhos, remédios, defumadores, a fim de curar os males físicos e espirituais. (ASSUNÇÃO, 2006. p. 19).

Para os juremeiros de Alhandra a jurema preta sempre foi a mais utilizada e segundo Vandezande (1975), era tida como a verdadeira, a apropriada para fazer o ritual e também a bebida. Quanto a referência de Câmara Cascudo (1956) que a jurema é uma árvore nativa do sertão nordestino, então como explicar sua forte presença no litoral sul da Paraíba? Vandezande diz que sua presença no litoral e em Alhandra era intencional,

na medida em que os nativos eram trazidos para o litoral da Paraíba⁵, para as missões como a de Alhandra e Jacoca (atual Conde), esses teriam trazido a árvore considerada sagrada.

A árvore da jurema, dentro de seu aspecto simbólico, em que: “[...] as suas raízes, suas sementes, a sua madeira, o lugar onde cresce ou simplesmente a palavra “jurema” (...) são de importância central no Catimbó do litoral sul da Paraíba.” (VANDEZANDE, 1975. p. 128). O Catimbó como também é conhecido o ritual da jurema, tem sua centralidade em torno da jurema, que Salles (2004), vai dizer que o catimbó foi o tipo de culto que teria prevalecido em Alhandra até meados de 1970. Assunção (2006) por sua vez, afirma que em Alhandra se praticava o catimbó rural, que explica ele, ser caracterizado por uma experiência, nas crenças e práticas que está mais intimamente ligada a tradição indígena. Essa mesma referência faz, Nascimento (1994): “Vamos mencionar um aspecto (...) que aponta para a existência, nesse “catimbó” mais próximo de tradições indígenas, na área rural paraibana (Alhandra)” (NASCIMENTO, 1994. p. 132). E esse sistema simbólico da jurema, é bem complexo e rico, onde o mundo dos vivos e dos mortos se encontram:

[...] a planta “jurema” é possuidora de seres dotados de um “espírito” próprio, com a capacidade de comunicação e intervenção sobre os “problemas” que afligem os indivíduos. Além dessa concepção, é visível na diversidade da “jurema” encontrada em Alhandra a combinação de um conjunto de símbolos trazidos do catolicismo popular e da cultura africana, traduzidos nos elementos simbólicos das imagens de santos católicos, orações, búzios, melodias, maracás, flores, bebidas e na presença dos “espíritos” de índios, caboclos e mestres. (ASSUNÇÃO, 2006. p. 94).

Apesar dos estudos analisados demonstrarem a conformação que o ritual da jurema em Alhandra tem uma grande aproximação às crenças dos nativos, também revela que havia uma reapropriação das práticas ritualísticas, onde simbologias católicas e da cultura afro se misturavam aos elementos indígenas. Essa aproximação com a crença dos gentios se dá principalmente por crerem que a jurema é um símbolo relacionado a espíritos, os quais operam curas e resolvem os problemas. A jurema é

⁵ Descer os índios do sertão para o litoral era, segundo Medeiros (1999), uma estratégia colonialista, pois esse espaço era o que mais necessitava de mão-de-obra, tanto para a lavoura da cana-de-açúcar como para construções públicas e aberturas de estradas.

MEDEIROS, Maria do Céu. Das origens à transição para o trabalho livre. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999.

simbolicamente um instrumento ritualístico para aproximar os indivíduos dos seres encantados.

É comum a referência da existência em Alhandra das chamadas “cidades de jurema” ou ainda “cidade dos encantados”, essas cidades de jurema, são os lugares da presença do arbusto e que em torno dele se realiza os ritos do catimbó. Como nos sugere Salles (2004): “As cidades da jurema são lugares sagrados e, como tais, constituem uma ruptura na homogeneidade do espaço, demarcando, assim, uma geografia sagrada.” (p. 112). As “cidades da jurema ou dos encantados”, está assim para os juremeiros como espaços diferenciado dos demais, de ligação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, entre o mundo da realidade e dos encantados.

Vandezande (1975) mapeou dez “cidades de jurema” em Alhandra, sendo elas: cidade do Major do Dias, Maria do Acais, Mestre Zezinho, Mestra Maria Arcanja, Cidade de Mocinha, Mestra Tandá, Mestre Cadete, Mestra Isabel, Mestre Flósculo e Cidade de Tambaba. Essa geografia do sagrado, ou os espaços das chamadas “cidades de jurema” é invocado sempre pelos juremeiros, a fim de ter seus males curados e seus problemas resolvidos.

Para os Kariri-Xocó, também existe essa geografia do sagrado, esse espaço construído simbolicamente para que ocorram as curas. Para esses, o espaço sagrado chama-se Ouricuri, a qual é uma mata, onde ocorre a principal festa para esse grupo indígena, o nome da festa também é Ouricuri:

Considera-se a mata do Ouricuri sagrada porque o ritual do convenio entre deuses, ancestrais e os homens ali toma lugar. Tal espaço torna-se um lugar estruturado e significado, tendo forma e poder e sendo o único espaço “real”, melhor dizendo, o único espaço digno de ser vivenciado, pois a vida sem ele não seria possível. A vida era tão difícil, tão repleta de inimigos reais e imaginários, para os povos indígenas! Admitir que existia um espaço simbólico, e também “real”, só para eles, era o essencial para as suas vidas; assim, suas trajetórias naquelas terras secas e empobrecidas do sertão nordestino seriam possíveis. (MOTA, 2006. p. 104-105).

A mata do Ouricuri está assim para os Kariri-Xocó, como as cidades de jurema estão para os juremeiros de Alhandra, esses espaços sagrados são essenciais para suas vivências e manutenção da própria vida cultural e identidade desses grupos. É nesses espaços diferenciados dos demais, que eles conseguem estabelecer laços com o reino mágico e sagrado, o reino dos encantados, dos ancestrais. E são normalmente nesses espaços sagrados que também acontece a ingestão da bebida jurema, uma bebida que para os seguidores é fermentada com propriedades mágicas, para os seguidores da

jurema, existe os segredos da jurema, que não podem ser revelados de forma alguma para aqueles que não pertencem ao grupo. Para os alhandrenses assim como para os Kariri-Xocó, não é qualquer pessoa que pode fazer uso dos poderes sobrenaturais da jurema, mas apenas os possuidores dos segredos.

A bebida da jurema, usada durante as sessões, deve ser sempre preparada seguindo um ritual, normalmente, em Alhandra, só o mestre tinha a autorização para fazê-la. Embora muitos possuíssem os segredos da preparação, mas não tinham autorização para isso. Havia uma hierarquização, no qual o mestre, assim como um sacerdote, ocupava o lugar de destaque. Sobre a preparação da bebida Vandezande (1975), diz que:

A preparação da jurema foi uniforme em cinco casos observados por nós. Pede-se licença ao mestre de determinada cidade de jurema, descobre-se as raízes da jurema, as vezes usa-se um ritual com velas e fumaça. Depois corta-se as raízes, também as vezes de maneira ritual, isto é, em determinadas medidas. Em seguida as raízes são lavadas e maceradas num pilão destinado exclusivamente a este fim. A massa resultante deste processo é colocada numa bacia com água limpa que toma a cor roseada e tem gosto amargo astringente. Depois procede-se as defumações rituais. (p. 135).

Enquanto para os Kariri-Xocó, o grande responsável pelo ritual e o contato com os espíritos e as curas é o pajé, e as benzedeadas, no universo da jurema de Alhandra, os responsáveis pelo ritual são os chamados mestres da jurema. Cada cidade de jurema em Alhandra tem um “mestre da jurema”, normalmente a cidade encantada recebe o nome do próprio mestre ou do mestre a qual foi dedicada. Foi com o uso dos “mestres da jurema” que a jurema ficou famosa, esses mestres eram muito perseguidos por policiais, só podendo exercer suas crenças nas escondidas, afastados da cidade, Vandezande, informa que para fugir da perseguição dos policiais, os mestres de Alhandra, desejando ter tranqüilidade e liberdade de culto, passavam a ter uma carteira da Federação dos cultos Africanos do Estado da Paraíba, isso deve ter passado a ocorrer por volta da década de 1970.

Os mestres possuem uma centralidade dentro do universo da jurema em Alhandra, tendo duas categorias de mestre, os vivos e os mortos, que no ritual da jurema, eles se completam como em um ciclo ritual. Como bem nos informa Assunção (2006):

Mestres são espíritos que habitam um outro mundo, de onde são invocados para ajudar os humanos sofredores. Mestres são, também, feiticeiros vivos, sacerdotes, que conhecem os segredos daqueles espíritos e são capazes de usar seu conhecimento mágico em benefício dos homens. Mestres são, pois, vivos e mortos, e os que hoje vivem e fazem seu trabalho de culto aos mestres do além, um dia também serão espíritos e como tais serão chamados nas cerimônias de auxílio mágico aos viventes. (p. 11).

Os mestres vivos são responsáveis pelo contato com o mundo dos encantados, ou seja, com os espíritos dos mestres mortos. Assunção relata que esses mestres do além, “donos dos bons saberes”, são geralmente de todas as raças, espíritos de indígenas e caboclos; negros escravos; podem ser espíritos de brancos que foram famosos catimbozeiros e são ainda mestiços. Isso demonstra uma diferença com a jurema dos Kariri-Xocó, pois entre esses só os indígenas possuem autoridade para possuir os segredos da jurema e do Ouricuri. O mestre vivo pode visitar o mundo sobrenatural por meio do transe, geralmente proporcionado pela ingestão da bebida jurema, os mestres usam ainda nos seus ritos para curar as doenças e os males espirituais o uso do fumo, pois a fumaça do cachimbo auxilia no transe.

Interessante percebermos que além do espaço sagrado existente nesses rituais, há também um tempo diferenciado, o tempo ritual da jurema não é o tempo linear, é um tempo mágico, um tempo cíclico. Como vimos, existe sempre a relação do contato dos vivos com o mundo dos mortos, dos ancestrais e encantados, dessa forma a jurema propicia um retorno, onde os vivos e os mortos coexistem em um mesmo tempo e espaço, é um tempo reversível, esse tempo sagrado e mágico, é um tempo mítico tornando-se presente.

Uma das mestras mais conhecida em Alhandra foi Maria do Acais, que como nos indica Vandezande, seria descendente de mestre Ignácio, que teria sido regente dos índios de Alhandra (período não informado); a família do Acais teria sido famosa por dominar os “segredos da jurema”, além da famosa Maria do Acais, teriam sido mestres nesta mesma família, Cassimira, Zezinho e Flósculo. O Acais fica na estrada que dá acesso a sede do município de Alhandra, as margens da estrada ficava a casa principal, onde morou Maria do Acais, por traz da casa, ficava o arbusto principal do qual faziam as bebidas e o ritual. A fama dos poderes sobrenaturais e mágicos desse lugar mereceu uma reportagem no jornal, A União de 20 de julho de 1997, que estampava a manchete: “Ciências ocultas em Alhandra: Pacto de silêncio protege a Cidade Sagrada da Jurema”. Esta reportagem, de Machado Bittencourt, ressaltava que a família Guimarães,

descendentes da ‘Mestre de jurema’ Maria do Acais, guardam os segredos da preparação das bebidas feitas com a jurema.

A respeito da prática do culto da jurema e do catimbó em Alhandra, destacamos a atuação da Mestra Maria do Acais, que segundo a reportagem d’A União’:

Essa respeitável senhora exerceu ofícios de videntes e conselheira de milhares de doentes e portadores de doenças exóticas e não sabidas das ciências médicas. Através dos conselhos de “Mãe Maria do Acais”, das suas preces e evocações, a maioria desses adoentados recuperava a saúde física, a tranqüilidade e o uso pleno das suas faculdades mentais. Nas práticas de “Mãe Maria do Acais” incluía-se a ingestão de um tipo de vinho fabricado com sementes da “Jurema”, planta que crescia e se multiplicava no sitio dos Guimarães, em Acais. Folha, sementes, casca e raízes desse vegetal serviam para o preparo de garrafadas, licores, chás, banhos e condimentos desenvolvidos em formulas que Maria do Acais manteve em segredo, até sua morte, no ano de 1937[...] (20 de julho de 1997)

Para invocar um mestre do além, o mestre vivo têm que cantar especificamente para atrair o mestre que ele desejar, a esses cânticos chamam de ponto⁶. Segundo Bastide apud Assunção (2006), a cura dos males do corpo e do espírito é a finalidade essencial dessa religião, e os espíritos quando invocados, descem a terra não para serem adorados e nem receberem oferendas, mas para promover a saúde e atender as necessidades dos indivíduos. Os mestres da jurema receitavam a bebida jurema para a cura das mais diversas doenças, e ainda para o alívio dos infortúnios espirituais e mentais.

As práticas mágico-curativas, entre os índios do Nordeste do Brasil, com uso da jurema sagrada, revela um pouco do universo dos curandeiros, universo que ainda tem muito a ser investigado, um desafio para os historiadores. Podemos então, afirmar que, a jurema sagrada, é apenas um pequeno aspecto das tantas outras práticas de cura por intermédio de rituais mágico-religioso, que hoje está cada vez mais desqualificado pelas práticas modernas da medicina, mas que para a historiografia é essa ponte que nos transporta para conhecer um passado, que construído simbolicamente, nos faz entender um pouco de como as sociedades passadas construíram seus signos sociais e culturais.

⁶ Segundo Vandezande, a mestra Maria do Acais, é invocada pelo ponto: “Eu dei um grito aqui, ninguém me respondeu. Eu dei um grito aqui, ninguém me respondeu, que das mestras d’Alhandra e a boa mestra sou eu”(p. 82).

Referências

- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. (p. 123)
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradições populares da pecuária nordestina**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura (documentário da vida rural nº 9), 1956.
- MELO, Josemir Camilo de. **O resgate da História indígena na Paraíba**. Notas para uma pesquisa etnohistórica. Ed. EDUFAL, 1999. (p. 195 -219).
- MEDEIROS, Maria do Céu. **Das origens à transição para o trabalho livre**. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri**. Salvador, UFBA, Dissertação de Mestrado em sociologia, 1994.
- PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a história da Paraíba**. V. 1. João Pessoa: ed. Universitária/UFPB, 1977.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema: a tradição dos mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Revista *Anthropológicas*, ano 8, volume 15, 2004 (p. 99-122).
- SILVEIRA, Anny Jackeline Torres; NASCIMENTO, Dilene. **A doença revelando a história: uma historiografia das doenças**. In: NASCIMENTO, Dilene. Uma história brasileira das doenças. Brasília: Paralelo 15, 2004. p. 13-30.
- VANDEZANDE, René. **Catimbó**. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE. 1975
- WEBWE, Beatriz Teixeira. **Fragmentos de um mundo oculto: práticas de cura no sul do Brasil**. In. HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego. Cuidar, controlar, curar. Rio: Fiocruz, 2007, p. 157 – 182
- WITTER, Nikelen Acosta. **“Curar como arte e ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura”**. Revista *Tempo*. Vol. 10, n. 19, Rio de Janeiro: 7letras, 2005. p. 13-25.