

EL CULTO A LA JUREMA EN LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS

Samorini, G. (2018). El culto a la Jurema en los documentos históricos. *Revista Cultura y Droga*, 23 (25), 33-47. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.3.

GIORGIO SAMORINI*

Recibido: 02 de junio de 2017
Aprobado: 18 de septiembre de 2017

RESUMEN

Objetivo. Analizar los aspectos históricos del culto brasileño de la Jurema, un culto religioso donde se utiliza una fuente visionaria obtenida de algunas especies de *Mimosa*. **Metodología.** Se analizan los documentos arqueológicos y se colectan los documentos escritos en los siglos XVIII y XIX, donde se cita a la Jurema; muchos de los cuales forman parte de los actos de la Inquisición. **Resultados.** La primera noticia relacionada con la bebida de la Jurema data de 1739, registrada en los Estados brasileños de Pernambuco y Paraíba; su empleo ya era procesado para esa fecha. **Conclusiones.** La ausencia de documentos arqueológicos ligados a la Jurema, y la fecha tardía de su aparición en los documentos escritos, sugieren una historia reciente de su culto.

Palabras clave: Jurema, *Mimosa tenuiflora*, Inquisición, Brasil, cultos afrobrasileños.

* Doctor en Etnobotánica. Universidad de Roma, Roma, Italia. E-mail: giorgio@samorini.it.

 orcid.org/0000-0002-5895-980X.



THE CULT TO THE JUREMA IN THE HISTORICAL DOCUMENTS

ABSTRACT

Objective. To analyze the historical aspects of the Brazilian cult to the Jurema, a religious cult in which a visionary source obtained from some species of *Mimosa* is used. **Methodology.** The archaeological documents, and the XVIII and XIX centuries written documents in which the jurema is referred to, mainly belonging to the Inquisition acts, are analyzed. **Results.** The first news concerning the jurema brew is dated back to 1739, registered in the Brazilian states of Pernambuco and Paraíba, and its use was already processed for that date. **Conclusions.** The absence of archaeological documents concerning the Jurema plant and the late date of its appearance in the written documents, suggest a recent history of the cult to the Jurema.

Key words: Jurema, *Mimosa tenuiflora*, Inquisition, Brazil, Afro-Brazilian cults.

El término jurema es polisémico. Indica primeramente, y originalmente, el nombre de algunas plantas alucinógenas del género *Mimosa* difundidas en Brasil; es tanto el nombre de una bebida que provoca visiones como de bebidas que no las provocan; puede indicar una floresta sagrada o el sitio en donde se cumplen determinados ritos; jurema puede inclusive ser el nombre de una *linha*, o sea de un motivo sonoro; llamado Juremá puede referirse al mundo espiritual —una verdadera ciudad— de donde provienen los *encantos*, espíritus poseedores en los cultos afrobrasileños; jurema, incluso, puede llegar a asumir el significado de ‘indio’ o de ‘indianidad’; finalmente puede indicar muchas otras cosas, objetos, figuras míticas y aspectos asociados en la mayoría de los casos a un culto basado en el empleo de una bebida que provoca visiones: la *jurema*.

El culto de la Jurema es originario del área del Nordeste de Brasil, perteneciendo a algunas etnias nativas distribuidas principalmente en los Estados de Pernambuco, Alagoas, Bahía; entre las cuales se hallan los Pankararu, Tusha, Guegue y Pimenteira.

No disponemos de datos que nos permitan indicar cuán antiguo es este culto. Las primeras indicaciones de su existencia se encuentran en documentos de la Inquisición del siglo XVIII. Entonces, sobre los aspectos históricos, el empleo de la jurema encuentra un paralelismo con el de la ayahuasca; para lo cual, hasta la fecha, no existen datos arqueológicos ciertos. La primera referencia literaria data de 1738; un conjunto de datos ha sugerido la posibilidad de que la ayahuasca sea un descubrimiento reciente, de hace pocos siglos (Samorini, 2016). Asimismo, surge la sospecha de que también la jurema haya sido descubierta en tiempos modernos.

Varios estudiosos del siglo XX han supuesto que el rito de la Jurema se hubiese extinguido, presumiblemente, durante el siglo XIX; aunque esto no es cierto. La presión de la Inquisición de modelo portugués no logró extinguirlo del todo, siendo transmitido secretamente por parte de limitados grupos de nativos; de la misma forma en la que el empleo terapéutico de hongos alucinógenos en México meridional sobrevivió secretamente a la Inquisición de modelo español (Heim et Wasson, 1958). En un período que va desde fines del siglo XVII hasta el inicio del siglo XIX, el conocimiento de la bebida de la jurema fue transmitido de las poblaciones nativas a grupos de esclavos negros que huían en dirección a los *quilombos*; comunidades rurales en las que encontraban refugio y protección. Estos negros de descendencia africana introdujeron el uso de la bebida de la jurema en los cultos de posesión afrobrasileños, en particular en el Candomblé y más tarde en la Umbanda. Estos mismos cultos influyeron a la vez en los cultos nativos de la Jurema, que adquirieron e integraron las teologías y las modalidades rituales específicas de los cultos de posesión.

Desde hace más de dos siglos Brasil es la sede de un fenomenal laboratorio experimental de cultos y de prácticas religiosas que continuamente se ramifican, se fragmentan, se unen, se ‘cruzan’; hasta el punto de que en muchos casos resulta difícil determinar los contextos de origen de los elementos culturales, rituales y teológicos que los componen; y en semejante maraña experimental se sitúa en pleno, la jurema.

Una característica peculiar del culto de la Jurema, en particular el de los nativos, es su secreto. Ningún antropólogo logró jamás participar y tampoco hacerse describir por los nativos qué sucede en los ritos más íntimos del culto; los nativos ponen mucha atención en no divulgar sus secretos, ni a los otros grupos tribales, ni mucho menos a los ‘blancos’. En esto, el culto de la Jurema es bajo todo punto de vista un

culto místico; es decir un culto del cual los participantes no deben hablar con aquel que no participa directamente.

Del núcleo original del culto, sabemos que una comunidad de personas de ambos géneros hacían danzas en forma circular manteniendo una dirección antihoraria; todo acompañado por motivos sonoros al ritmo de las maracas y de los pasos de los bailarines. La bebida de la jurema se colocaba en el centro del ambiente y se repartía en determinados momentos de la ceremonia, durante la cual se alternaban momentos en los que los participantes estaban sentados en círculo u otros en los que bailaban. Durante el estado visionario, los participantes asumían una postura particular con el torso inclinado hacia adelante y la mirada fija en el terreno. En los ritos ocupaba un papel importante el humo del tabaco que tanto entonces como ahora se ‘fumaba’ en pipas especiales de una manera muy particular, a saber: al contrario; el *payé*, u cualquier otra figura que conduzca el rito, sopla de la parte del hornillo en una pipa en donde se encuentra una braza de tabaco encendida haciendo salir el humo por la boquilla. Este humo se expande en la taza que contiene la bebida de la jurema con el fin de ‘activarla’; y entre las personas presentes con el fin de purificarlas (Samorini, 2016).

En lo que se refiere a los cultos de posesión, estos están ampliamente difundidos en América del Sur y en las Antillas y se diversifican con base a factores históricos y culturales. Como núcleo central del rito tienen en común el alcance de un estado físico-mental, que es llamado ‘posesión’, durante el cual ciertos individuos caen en trance y sus cuerpos y sus voces son ‘usurpados’ por entidades espirituales que de ese modo se manifiestan y comunican sus consejos y sus voluntades.

El estado de trance es inducido por medio del sonido y del canto de motivos sonoros (*líneas*) que son específicos de cada una de las entidades espirituales. Es suficiente con que los músicos ejecuten las primeras notas de una cierta línea, donde algunos participantes ya están “fuera de sí”; comenzando a gesticular y a hablar de una manera que no les pertenece y que es igual a la de la entidad que los posee. Es en este contexto religioso-cultural que la jurema se ha difundido y, en la mayoría de los casos, mantenido la asunción de la bebida alucinógena a base de *Mimosa*; en otros casos, la bebida ha asumido un valor simplemente simbólico debido a que perdió sus propiedades visionarias porque se prepara con ingredientes inactivos.

Las entidades que poseen a los fieles tienen una naturaleza por lo general benigna; de todas formas su interacción con las personas es útil en los aspectos terapéuticos y psíquico-terapéuticos. En el rito de posesión Catimbó/Jurema, por ejemplo, están los *Cablocos*: entidades indígenas que curan mediante el conocimiento de las hierbas y que son considerados espíritus elevados que obran para el bien, aunque también son temidos porque pueden volverse peligrosos cuando arrojan contra alguien sus flechas. Los *Mestres* también son espíritus que curan, de descendencia de esclavos o mestiza, y son reconocidos como personas que durante su vida trabajaban en los campos y tenían conocimientos del mundo vegetal; sin embargo les ocurrió algo trágico, muriendo y volviendo ahora para otorgar su ayuda al género humano.

La etimología más aceptada de la palabra *jurema* ve una derivación del tupí “Yur-ema” o “ju-r-ema”, que significa *espinheiro succulento* (planta espinosa suculenta) o *espinheiro fétido* (planta espinosa hedionda). Los principales ritos nativos asociados al culto de la Jurema son la Toré, el Praiá e el Ouricurí; mientras que los cultos afrobrasileños en los cuales hay un empleo de un brebaje llamado jurema son: Jarê; Pigi; Candomblé de Caboclo; Xangô; Umbanda; Catimbó; Torés misturados (Samorini, 2016).

En este estudio centro la atención en los aspectos históricos del culto de la Jurema, recogiendo la relativa documentación literaria; una documentación de todos modos pobre, que la mayor parte está fechada entre los siglos XVIII y XIX, basada principalmente en los archivos de la Inquisición.

LA JUREMA Y LA INQUISICIÓN

Dado el silencio absoluto de la arqueología sobre la Jurema ya sea en los aspectos arqueobotánicos e iconográficos, las primeras evidencias quedan hasta el momento relegadas a la documentación escrita en el tardo período colonial.

Hay quien quiso ver una primera evidencia del culto de la Jurema en los escritos del siglo XVI, de algunos viajeros europeos: como la relación del viaje de Jean de Léry, en 1557, que observó el uso ‘brujo’ y mágico de las maracas; un elemento que podría conectarse al rito *juremeiro* del Catimbó. Sin embargo se trata de argumentos débiles, ya que la jurema no es nombrada en el texto y el uso de sonajeros de calabazas podría

estar difundido a numerosos ritos tribales (Nascimento, 2013). Teixeira (2014) cuenta que en 1709, el padre Bernardo de Nantes atestiguó “visiones y sueños maravillosos” (p. 72) ofrecidos por las bebidas de la jurema entre los Carisi del Río Grande; aunque no los documenta con referencias bibliográficas. También Andrade y Anthony (1999) refieren el conocimiento de la jurema en el siglo XVI, remontándose al *Tratado* de Sousa de 1587, aunque parece que se trata de una equivocación causada por un error de lectura del texto de Frederico Carlos Hoehne de 1937: *Botânica e agricultura no Brasil no século XVI*.

El documento más antiguo hasta ahora conocido, y que se refiere con certeza a la jurema lleva la fecha de 16 de septiembre de 1739, fue escrito en ocasión de una reunión del Consejo de las Misiones de Pernambuco. Este documento, anota la preocupación con la que

se buscaban los medios tomados al fin de remediar a los errores que se han introducido entre los indígenas, como los de consumir ciertas bebidas que ellos llaman Jurema, por efecto de las cuales son engañados y víctimas de alucinaciones. (Medeiros, 2006, p. 8)

Es significativa la mención a la introducción de la jurema entre los indígenas, que se atestiguaría a favor de una adquisición reciente de esta por una parte de varias etnias. Los grupos indígenas envueltos eran los Canindé y los Xucurú, pertenecientes a la familia lingüística tarairiú; en donde el uso de la jurema fue observado en la región de Paraíba, en particular en el área de Mamanguape, en el pueblo de Boa Vista. Durante ese consejo, y con el corte típico de la Inquisición europea, el obispo de Pernambuco refirió que “el diablo iba a hacer representaciones a dichos indios, provocando en ellos una desobediencia a los principios del catequismo a través de una bebida llamada jurema”. El obispo ordenó que los jefes de esta práctica fuesen castigados severamente como ejemplo para los otros. Fue enviado el representante del Santo Oficio Félix Machado Freire, pero cuando llegó los nativos organizaron una revuelta que fue reprimida con sangre (Apolinário et al., 2011).

Curiosamente descubrimos en una carta de 1740 enviada por Pedro Monteiro de Macedo, capitán de Paraíba, al rey de Portugal Juan V: que también los Carmelitas Descalzos, que estaban encargados de la obra misionera de los nativos de Boa Vista, participaban de las bebidas de jurema; siendo por esto denunciados como *feiticeiros* (brujos). Además, escribe Macedo, “perdiendo los sentidos parecían muertos, y

cuando se reponían de la borrachera, contaban las visiones que el diablo les había mostrado” (Freire y Apolinário, 2012, p. 6). De aquí se deduciría que los que bebían la jurema perdían la consciencia y “parecían como muertos”; es decir vivían profundos estados visionarios; no debemos sin embargo dar demasiado crédito a las palabras de los inquisidores, siempre listos a verter sus propios ‘conocimientos’ en materia de brujería medieval europea en las descripciones de los ritos tribales amerindios en los que se usan drogas psicoactivas, reconociendo por todos lados con ojo ‘clínico’ los elementos del aquelarre.

Otro documento inquisitorio lleva fecha de 1743; cuando el fraile italiano José de Calvatam, misionero del Estado de Paraíba en las misiones de Coremas del Sertão do Pinhanco, denunció al Oficio de la Inquisición el difundirse el culto de la jurema en los pueblos de Panaty, Jacoca, Pegas y muchos otros. El mismo misionero expuso la misma denuncia a la Inquisición en los años 1755 y 1759, desde la misión de los Cariri cerca de la ciudad de Paraíba do Norte en el Estado de João Pessoa, afirmando que ese culto se estaba difundiendo más rápidamente entre los nativos por el hecho de que ellos ya no se encontraban bajo la tutela de los sacerdotes; anotación esta, que probablemente se refiere a la expulsión de los jesuitas en 1759. José de Calvatam, nos dejó la primera descripción de los ritos del culto de la jurema:

quienes querían beber la jurema y participar al culto debían ser primero “curados” a través del siguiente procedimiento, pena el peligro de morir: en un pozo abierto se encendía un fuego y se calentaban carbones. Una mezcla de varias raíces eran colocadas sobre los carbones para crear un humo denso, y a la persona que debía ser “curada” se la hacía recostar sobre la abertura del pozo, de modo que su cuerpo recibiese el humo, que lo habría dejado “curado” para siempre. Los nativos afirmaban que aquellos que bebían la jurema no habrían muerto; pero aquellos que no la hubiesen bebido y que más adelante se hubiesen casado o hubiesen yacido con una mujer que la había bebido, se habrían lentamente demacrado hasta “morir de flacura” (*morrer de magro*). Los participantes a los ritos de la jurema usaban un sonajero de calabaza (maracá) que se llenaba de piedritas o de trocitos de corteza seca de la jurema y hojas de tabaco. Había personas especializadas en la preparación de la jurema, que por consiguiente se transformaban en figuras “líder”, llamadas mestres de jurema. Ellos mezclaban la bebida cantando y sacudiendo los sonajeros. En el curso del rito, los participantes danzaban, al parecer en círculo, hasta que se desmayaban y caían al suelo como muertos, y no se podían volver a levantar hasta que no se les sacudía el

sonajero sobre sus rostros mientras se les cantaba una canción. (Wadsworth, 2006, p. 147-148)

De esta primera descripción, tomamos conocimiento de algunos elementos que caracterizan al rito de la Jurema: las maracas; las danzas circulares; la bebida colectiva de la jurema; los *mestre*.

En los escritos de los misioneros del siglo XVIII, a menudo, se describe la aparición del diablo bajo el efecto de la jurema; el cual profetizaba eventos futuros, asumía el aspecto de un cabrón y permanecía entre los participantes mientras danzaban; esta es una evidente extensión de la visión del *Sabbath* de parte del clero europeo. Es interesante la observación de un nativo —informador de un misionero— que contó que él nunca había visto un cabrón, sino solamente a un pequeño ciervo (Wadsworth, 2013); una voz solitaria, más que creíble, dispersa por el viento de la *interpretatio* cristiana.

Procediendo en orden cronológico encontramos una referencia al uso nativo de la jurema en una ley de 1757, promulgada por el Diretório dos Índios; en el párrafo 18, se lee: “no está permitido el uso del aguardiente, a parte con fines curativos, y se suprime enteramente el uso de las juremas por ser contrario a las buenas costumbres y para nada útil, sino que perjudica muchísimo la salud de la gente” (p. 129)¹. Se sabe también de un nativo de nombre Antônio que en 1758 murió “confesado y sacramentado” en la cárcel del pueblo de Mepibu, en el Rio Grande do Norte, donde había sido encarcelado por “haberse unido a la jurema” (Cascudo, 1969, p. 37).

Otro documento data de 1781 y se refiere a una denuncia por blasfemia por un hecho ocurrido en la localidad de Camalião, cerca de la ciudadela de Una, en el Estado de Pernambuco:

el jefe mayor del pueblito, cierto Francisco Pessoa, junto a otros nativos, cocieron una imagen de Cristo dentro del “agua de la raíz de la jurema”, bebieron esta agua y luego pusieron en el suelo la imagen y le saltaron encima y le bailaron alrededor. Al fin envolvieron la imagen en una hoja de *pacavira* y la guardaron en el hogar del tal Francisco. Los testigos de la denuncia

¹ Ley de 1757, “Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e sus anexas”. Esta ley ha sido publicada integralmente en la *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 46, 121-171.

afirmaron que los participantes al rito de la jurema hablaban a menudo de cosas que veían en el paraíso y que también hablaban con los demonios. Tenían un mestre de la jurema para preparar la mezcla, y aquellos que la bebían caían al suelo como muertos, y los que no caían seguían bailando y cantando. A las ceremonias participaban regularmente también blancos, pardos y mujeres. (Wadsworth, 2006, p. 150-151)

Se vuelve a presentar el hecho de la caída al suelo “como muertos” de aquellos que bebían la jurema, lo que recuerda los trances de posesión de los modernos cultos afrobrasileños; cultos ya presentes en los tiempos de estos documentos y que influyeron en los cultos nativos de la jurema.

Sorprendentemente encontramos referencias al uso de la jurema también en la región amazónica y en contextos totalmente diferentes, los bélicos. En 1788 el padre José Monteiro de Noronha, describiendo a los nativos de Amanayé que vivían en aquel tiempo a lo largo de la frontera que separa Piauí de Maranhão, relató que: “durante sus festividades mayores utilizan todo lo que como máximo poseen para la guerra, la bebida que hacen de una raíz de una cierta madera llamada Jurema, cuya virtud es profundamente narcótica” (Lima, 1946, p. 60).

Tratando de explicar la presencia de la bebida de la jurema, en la región amazónica, Gonçalves da Lima centró la atención en el flujo migratorio de los tupí (por tupí se debe entender al grupo lingüístico que incluye diversas poblaciones entre ellos los Tupinambá); y sobre la posibilidad de que los nativos del Noreste, que acompañaron a los luso-brasileños en sus luchas contra los franceses, hubiesen podido llevar la jurema a esas regiones; por ello “la vía de acceso del ceremonial de la Jurema y la utilización del ‘vino’ entre las poblaciones indígenas del Amazonas en épocas pre- y pos-coloniales no son hipótesis inaceptables” (Lima, 1946, p. 65).

Por tanto, sabemos que en los Estados brasileños de Pernambuco y Paraíba el culto de la Jurema ya estaba difundido y perseguido entre 1739 y 1780. Durante la década de 1760 se difundió probablemente en el Amazonas, siendo posible que la práctica se haya difundido en dirección de la cuenca amazónica alrededor de la mitad del siglo XVI; cuando numerosos grupos de Tupinambá huyeron de la conquista de los colonizadores de las regiones de Pernambuco y Paraíba, aventurándose en las áreas de Ceará y del Amazonas (Wadsworth, 2006).

LA JUREMA DESPUÉS DE LA INQUISICIÓN

Entrando en el siglo XIX, en 1816, Henry Koster menciona a la jurema en su libro *Travels in Brazil*; en el curso de la descripción, de su permanencia entre los nativos de la región de Olinda, afirma:

cuando los jefes de las familias estaban afuera de la aldea, las muchachas jóvenes acostumbraban encontrarse para divertirse. En una de estas ocasiones una chica india llevó a sus compañeras en la cabaña donde vivían ella y sus padres, y cuando una de sus compañeras, por curiosidad femenina, le preguntó sobre las muchas calabazas colgadas en la pieza, ella se mostró muy alarmada y dijo: “No debes mirar de ese lado, estas son maracas, que generalmente mi padre y mi madre guardan en un mueble, pero hoy se las olvidaron afuera”. No obstante la suplicara de no hacerlo, su compañera tomó en su mano una de las calabazas, y moviéndola rápidamente descubrió que adentro tenía piedritas; tenían mangos y flecos de piel en la cima, y estaban cortadas y decoradas en formas insólitas.

Todo terminó allí, pero en seguida varias mujeres mulatas se pusieron de acuerdo para observar a los indios, porque sabían que estos frecuentemente bailaban en sus cabañas a puertas cerradas; esta era una costumbre no común y un poco incómoda, porque el aire abierto es mucho más placentero. Las mujeres muy pronto fueron testigos de uno de estos encuentros. Las cabañas estaban construidas con hojas de coco, y a través de estas lograron ver qué estaba ocurriendo. Había un gran recipiente de barro en el centro; y alrededor de este, sea los hombres que las mujeres estaban bailando. Cada tanto una pipa pasaba de mano en mano. Una de las indias les dijo a sus compañeras, que eran de una casta diferente, como gran secreto, que había sido mandada a dormir en la cabaña de un vecino algunas noches atrás, porque su padre y su madre habrían bebido la jurema. Esta bebida se obtiene de una hierba común; pero nunca logré persuadir a ningún indio que me la indicase; aún cuando ellos afirmaban positivamente de conocerla, sus expresiones escondían las palabras. (Koster, 1816, p. 314)²

En 1938, Curt Nimuendaju (1986) contó lo que le dijeron los nativos de Santa Rosa descendientes de los Tupiniquim y Kamuru-Kariri en el Estado de Bahía:

² Lima (1946) creía que la etnia de la cual hablaba Koster era la Tupi.

van a buscar al este del lugar de la ceremonia trozos de ramos de jurema, a los cuales se les quita la corteza, de arriba hacia abajo, como una piel de animal. La parte de madera se ponía en infusión con agua y después se exprimía en un recipiente especial (que tenía una prolongación que servía de mango). La ceremonia se hacía durante la noche, para que los neo-brasileños no lo supieran. Un cierto número de chicas estaban sentadas alrededor del recipiente. Fumaban una gran pipa de barro y soplaban el humo sobre la bebida, donde formaba una capa espesa. Un viejo, con una maraca adornada con un mosaico de plumas pegadas, bailaba, con el torso arqueado, alrededor del grupo, cantando: “Endarindandà nafé nafé nafé!”, y las chicas respondían: “Darindarindandà!”. Seguidamente, el viejo les daba a las chicas y a los hombres, que formaban una fila lateral, un poco de la bebida de la jurema en una pequeña tacita de barro. (p. 73)

En este pasaje aparece otro elemento característico del culto de la Jurema: la pipa (*cachimbo*); que, además de ser fumada colectivamente, es usada para producir humo —principalmente de tabaco— mediante el cual se hacen específicas fumigaciones sobre objetos o sobre personas. En el caso de este testimonio, el humo de la pipa es soplado sobre la bebida contenida en la amplia bandeja que está en el centro del espacio dedicado al rito. El texto no dice que la pipa se ‘fuma’ al contrario.

Nimuendaju (1986), sigue refiriendo una interesante descripción de un nativo de la zona y de las entidades que aparecen en las visiones producidas por la jurema:

la jurema le muestra el mundo entero a quien la bebe; se ve el cielo abierto, cuyo fondo es totalmente rojo; se ve la demora luminosa de Dios; se ve el campo de flores en donde habitan las almas de los indios muertos, separadas de las almas de los otros. En el fondo se ve una montaña azul. Se ven pájaros de los campos de flores: *beja-flore*, *sofrê* e *sabiá*. En la entrada están las piedras que se chocan, aplastando las almas de los malvados cuando tratan de pasar en medio de ellas. Se ve cómo el sol pasa por debajo de la tierra. Se ve también el pájaro del trueno, que es de esta dimensión (un metro). Sus ojos son como los del *arara*, sus plumas son rojas y en la parte superior de la cabeza lleva un enorme plumaje. Abriendo y cerrando este plumaje produce el relámpago, y cuando corre de aquí para allá, el trueno. (p. 73)

Las referencias al trueno, el relámpago y el pájaro del trueno, podrían ser reminiscencias de asociaciones tradicionales simbólicas y míticas con la jurema; mientras que el tema del castigo de las almas de los malvados es una probable herencia cristiana.

El culto de la Jurema entró muchas veces en los acontecimientos históricos del Brasil moderno. Perseguido por la Inquisición del siglo XVIII y nuevamente perseguido en la década de 1940 a 1950, junto a una furia más general contra todos los ritos nativos y sobre todo los afrobrasileños, el culto de la Jurema ha siempre representado el valor más profundo e íntimo de la ‘tribalidad’ brasileña del Noreste.

La Jurema ha sido protagonista, como elemento ritual, de la etapa de la resistencia armada contra los colonizadores europeos durante los siglos XVII y XVIII. Según Andrade, este culto se difundió en el Noreste de Brasil por obra de grupos guaraníes involucrados en un movimiento mesiánico de época cabralina (período que comienza en 1500 con la llegada a las costas del Brasil del comandante portugués Pedro Álvares Cabral) que estaban buscando la “tierra sin mal” y que fueron enviados para combatir a los invasores franceses en Maranhão (Andrade, 2009, como se citó en Silva et al., 2010).

Encontramos a la jurema asociada a otro movimiento mesiánico de 1836, que se difundió en Pernambuco; en donde un grupo de personas se unió alrededor de la figura de João Antonio dos Santos que predicaba la llegada de un reino en el que todos iban a ser felices, ricos y potentes. La intervención de un misionero convenció a João de renunciar a su apostolado; por tanto, le dejó el lugar a un cierto João Ferreira. Este se autoproclamó monarca y santo, se hacía llamar “su majestad el rey”, y lucía una corona de *japecanga* (*Smilax brasiliensis*). Los participantes de este movimiento mesiánico se reunían en un sitio llamado Pedra Bonita o Reino Encantado, localizado en Vila Bela (Pernambuco). Entre los varios sitios sagrados para el culto había una casa santa, un local donde se servía el “vino encantado de *jurema* y *manacá* (*Brunfelsia* sp.)”. En el mes de mayo de 1838, la pequeña revuelta fue reprimida con sangre; perdiendo la vida unos 30 fieles del culto (Albuquerque dos Santos, 2002).

Además, la jurema parece que fue involucrada en el evento histórico conocido como: “Guerras de Canudos”; que fue el acto belicoso culminante de un movimiento mesiánico que comenzó en 1893, en el pueblito de Canudos del Estado de Bahía; y cuyo líder, que se hacía llamar Antônio Conselheiro, era un antirrepublicano que consideraba a la república —recién nacida de la liberación del colonialismo portugués— como el anticristo y la materialización del mal. Alrededor de este líder se reunieron algunos filo-monárquicos, pero sobre todo miles de pobres negros y caboclos que nada tenían que ver con los sentimientos monárquicos, al igual que nativos de diferentes etnias entre ellas los Karirí que practicaban el culto de la Jurema. Algunos testimonios escritos de aquel período mencionan el uso de la jurema en Canudos como probable agente visionario de carácter cristológico³.

Por la jurema se hicieron también manifestaciones políticas. El 20 de junio de 2009, en la ciudadela de Alhandra del Estado de Paraíba y sede del más renombrado culto juremeiro del Catimbó, fue instituida una “caminata por la paz”; una manifestación a favor de un árbol de jurema; aunque en realidad fue a favor de las creencias asociadas a este árbol. El árbol estaba por ser desarraigado y no era un árbol de jurema cualquiera, era la jurema del *terreiro* de Maria do Acais; una de las figuras catimbozeiras más importantes de Alhandra, muerta hacía poco. En el curso de la procesión, los participantes —que venían desde João Pessoa y Recife— pasaron a rendir visita a los sitios de las figuras míticas y santificadas del Catimbó de Alhandra como Maria do Acais y Flósculo. Sin embargo, al cabo de pocos días, la casa y el árbol de la jurema de Maria do Acais fueron destruidos por las excavadoras (Junior, 2010).

Al fin, en abril de 2011, la bebida de la jurema apareció en eventos de militancia indígena en los pueblitos de Baía da Traição; allí fue servida al gobernador del Estado de Paraíba, que estaba de visita para un encuentro oficial con los representantes indígenas locales (Sousa e Nascimento, 2011). Esto recuerda la bebida de kawa-kawa, bebida embriagante del Pacífico, a la que el papa Juan Pablo II debió someterse en el curso de su visita a las islas Fiyi en 1986 frente a un nutrido grupo de nativos divertidos (Lebot et al., 1992).

³ Una mención al uso de la jurema en Canudos se presenta en el romance histórico dedicado a la Guerra de Canudos de Mario Vargas Llosa (1992).

Referencias bibliográficas

- Albuquerque dos Santos, A.M. (2002). *Destreza e sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema. As Práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno Nordestino*. Campina Grande, Brasil: Universidade Federal de Campina Grande.
- Andrade, M.T.J. e Anthony, M. (1999). Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje. *Vivência*, 13, 101-110.
- Apolínario, J., de Souza, G. y Oliveira, M. (2011). Denúncias e visitas ao território mítico da jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriais e líderes religiosos Tarairiú na Parahyba setentista. En *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Bahia, Brasil.
- Cascudo, L.C. (1969). *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Brasil: Ouro Ediciones.
- de Souza, G. e Apolinário, J. (2012). Entre contatos interétnicos e transcendências espirituais: indígenas Tarairiú e missionários carmelitas no ritual da Jurema Sagrada, capitania da Paraíba, século XVIII. En *IV Encontro Internacional de História Colonial*. Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.
- Heim, R. et Wasson, R.G. (1958). *Les champignons hallucinogènes du Mexique*. Paris, France: Museum National d'Histoire Naturelle.
- Junior Silva, F.L. (2010). A Jurema tombada: memórias de uma experiência religiosa. En *X Encontro Nacional de História Oral*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.
- Koster, H. (1816). *Travels in Brazil*. London, England: Longman.
- Lima, O. (1946). Observações sobre o 'vinho da Jurema' utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco). *Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas*, 4, 45-80.
- Lebot, V., Merlin, M. and Lindstrom, L. (1992). *Kava. The Pacific Drug*. New Haven, USA: Yale University.
- Medeiros, G. (2006). L'usage rituel de la Jurema chez les Indigènes du Brésil colonial et le dynamiques des frontières territoriales du Nord-Est au XVIII siècle. En *Colloque Internationale "Las sociedades fronteirizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI-XVII)"*. Casa de Velázquez, Madrid, España.
- Nascimento de Souza, A.L. (2013). Nordeste encantado: o culto á encantaria na Jurema. En *XXXVII Simpósio Nacional de História*. ANPUH, Natal, Brasil.

- Nimuendaju, C. (1986). Mitos indígenas inéditos na obras de Curt Nimenuandjau. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21, 69-111.
- Samorini, G. (2016). Aspectos y problemas de la arqueología de las drogas sudamericanas. *Revista Cultura y Droga*, 19 (21), 13-34.
- Samorini, G. (2016). *Jurema. La pianta della visione. Dai culti brasiliani alla Psiconautica di frontiera*. Milano, Italia: Shake.
- Silva Araújo, M.T. et al. (2010). Etnobotânica histórica da Jurema no Nordeste Brasileiro. *Etnobiología*, 8, 1-10.
- Sousa, M.R.M. e Nascimento, J.M. (2011). A jurema no ritual toré dos Potiguara. En *V Colóquio Internacional "Educação e Contemporaneidade"*. Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, Brasil.
- Teixeira Pinheiro, W. (2014). *Espírito de Catimbó. A moral mágico-religiosa da Jurema* (tesis de posgrado). Universidad Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil.
- Vargas Llosa, M. (1992). *La guerra della fine del mondo*. Torino, Italia: Einaudi.
- Wadsworth, J. (2006). Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil. *History of Religions*, 46 (2), 140-162.
- Wadsworth, J. (2013). Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição. En Furtado, J.F. e Chaves, M.L. (Ed.), *Travesias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: dialógos e trânsitos religiosos no Império Luso-Brasileiro (sécs. XVI-XVIII)* (pp. 363-380). Belo Horizonte, Brasil: Fino Traco Editora.