

O USO RITUAL DA JUREMA ENTRE OS INDÍGENAS DO BRASIL COLONIAL E AS DINÂMICAS DAS FRONTEIRAS TERRITORIAIS DO NORDESTE NO SÉCULO XVIII

Guilherme Medeiros

Resumo

O uso ritual da Jurema, uma bebida sagrada feita a partir de plantas do mesmo nome (sobretudo *Mimosa tenuiflora*, anteriormente chamada *Mimosa hostilis* Benth.) pelos povos autóctones do Brasil, aparece pela primeira vez em um documento escrito no Recife, Pernambuco, e datado de 1739, que trata do seu uso pelos indígenas das missões da Paraíba. Sua aparição nas fontes coloniais luso-brasileiras do século XVIII pode indicar novas dinâmicas socioculturais nas fronteiras colonial do Nordeste. O uso dessa bebida sagrada parece ter suas origens bem anteriores à chega dos colonizadores, talvez de muitos séculos, assim como podemos destacar sua permanência nos dias atuais, seja entre os indígenas do Nordeste, como elemento central de suas crenças e cosmogonias, seja entre as populações rurais e urbanas em contextos religiosos que sincretizam cristianismo e cultos afro-brasileiros. Procuraremos, aqui, abordar o papel desempenhado pelos aldeamentos missionários na América Portuguesa, como instituições de fronteira, às vezes como marcos entre espaços conhecidos e desconhecidos dos colonizadores e como elemento de definição dos territórios das coroas portuguesa e espanhola, mas sobretudo como espaços, elas mesmas, de comunicação e de trocas entre universos culturais e religiosos completamente diferentes.

Résumé

L'usage rituel de la Jurema, en tant que boisson sacrée faite à partir des plantes du même nom (surtout *Mimosa tenuiflora*, autrement appelée *Mimosa hostilis* Benth.) par les peuples autochtones du Brésil, est apparu pour la première fois dans un document rédigé à Recife, Pernambuco, et daté de 1739, qui traite de son usage par les Amérindiens des missions de Paraíba. Son apparition dans les sources coloniales luso-brésiliennes du XVIII^e siècle peut indiquer de nouvelles dynamiques socioculturelles sur la frontière coloniale du Nordeste. L'usage de cette boisson sacrée semble avoir des origines bien antérieures à l'arrivée des colonisateurs, peut-être de plusieurs siècles, et l'on peut aussi signaler sa permanence de nos jours, soit chez les Indigènes du Nordeste, au cœur de leurs croyances et de leur cosmologie, soit dans les populations rurales et urbaines dans le cadre d'usages religieux qui mêlent christianisme et cultes afro-brésiliens. On cherchera ici à dégager le rôle joué par les missions catholiques dans l'Amérique Portugaise coloniale comme institutions de fronteira, à la fois comme bornes entre les espaces connus et inconnus des colonisateurs et comme élément de définition des territoires des couronnes espagnole et portugaise, mais surtout comme espaces, elles mêmes, de communication et d'échange entre des univers culturels et religieux totalement différents.

Este trabalho representa uma primeira sistematização das informações que vêm sendo coletadas, ao longo de um ano, em arquivos brasileiros, franceses, portugueses e espanhóis para a elaboração da tese de doutorado, sobre a temática das relações interétnicas nos aldeamentos missionários no Nordeste do Brasil durante os séculos XVII e XVIII.

A preocupação inicial foi a de identificar, a partir da documentação colonial, elementos que permitissem visualizar espaços de resistências não-armadas em meio à sociedade colonial da América Portuguesa, tais como as permanências de traços culturais passíveis de identificação como pertencentes aos povos indígenas, seja no contexto do contato com brancos europeus, seja com negros africanos.

Esse é o caso do uso ritual da Jurema, uma forma de culto ligado ao uso de espécies botânicas (entre as quais a espécie *Mimosa tenuiflora*, anteriormente chamada *Mimosa hostilis* Benth.) para a fabricação de uma bebida sagrada capaz de levar o ser humano à percepção e à comunicação com outros níveis de existência (o “*mundo espiritual*”, o “*mundo dos ancestrais*”, o “*mundos dos encantados*”), assim como desempenhou o papel de elemento de ligação e de coesão grupal ou étnico nos momentos das guerras e das lutas, do período colonial até os nossos dias.

A notícia mais antiga que nós temos conhecimento atualmente, com referência nominal à Jurema, é um documento escrito no Recife em 1739, por ocasião de uma reunião da Junta das Missões de Pernambuco. Naquele momento, a principal preocupação dos representantes eclesiásticos e estatais, ali presentes, foi a de procurar os meios mais eficazes para reprimir e extirpar aquela prática que então estava ocorrendo no âmbito das aldeias missionárias da Paraíba, e considerada por aqueles como “diabólica” e “deturpadora” dos “verdadeiros princípios” expostos pelo Catolicismo.

A existência dessa notícia, que ora identificamos como o registro documental mais antigo sobre a utilização da Jurema entre os grupos indígenas do Nordeste do Brasil, possibilita o levantamento de várias questões referentes às suas origens étnicas e espaciais. Inicialmente, apresentamos a possibilidade de o fato indicar a transposição geográfica de um traço cultural, causado pelo deslocamento das populações indígenas do interior semi-árido até as proximidades do litoral,

por ocasião da expansão colonial em direção aos sertões. Seguido ao fato da transposição geográfica, observamos que este tipo de prática ritual parece ter suas origens em períodos bem anteriores à chegada dos colonizadores europeus, indicando que uma das questões possíveis de ser levantada refere-se à razão de sua aparição na documentação colonial somente no século XVIII.

Para tentar responder a estes questionamentos, será necessário percorrer os tortuosos caminhos das relações interétnicas ocorridas nos séculos iniciais da América portuguesa. Procuraremos nas linhas seguintes, elaborar a compreensão de alguns contextos que possam ter permitido a quebra do silêncio sobre a sua utilização, na documentação colonial, com referência ao seu uso naquela região, bem como naquele momento específico.

Fronteiras geográficas e culturais durante o período colonial

As relações interétnicas entre os povos indígenas e os demais grupos citados anteriormente, no contexto colonial, foram marcadas por dinâmicas que variaram bastante num espectro que teve como extremos, de um lado, a colaboração e a aliança, e de outro, o confronto e o extermínio. Entre esses dois extremos, pesquisas mais recentes começam a revelar alguns exemplos de sobrevivência, negociação e reelaboração de traços culturais dos povos indígenas, como veremos mais adiante.

No que toca às relações com os conquistadores europeus, as alianças estabelecidas desde os primeiros momentos – assim como os conflitos armados – representaram uma dicotomia que permeou toda a história do contato euro-indígena. Aproveitando-se das guerras e inimizades entre grupos indígenas rivais, já estabelecidas antes da sua chegada, os colonizadores europeus as utilizaram a seu favor, aliando-se a uma das partes em conflito e combatendo juntamente com os grupos aliados, os demais grupos indígenas. Ocasão em que não apenas expandiam as fronteiras coloniais – apropriando-se de terras férteis e cursos d'água – como também capturavam mão-de-obra escrava entre os grupos derrotados.

Não se pode ignorar nesse contexto, o forte impacto causado pelo fator bacteriológico, que a partir do transporte do Velho para o *Novo Mundo*, de bactérias e vírus ali inexistentes¹ foi

responsável pelo registro de consecutivas baixas na população indígena, mesmo daqueles grupos que se encontravam na situação de aliados.

Ao longo de todo o continente americano, e não apenas no Brasil, houve exemplos de grupos indígenas que se aliaram aos invasores, outros que resistiram, combatendo os colonizadores, e outros que fugiram para longe das frentes de colonização. Em muitos casos, aqueles que fugiram para longe eram sobreviventes de combates e que se recusavam à submissão, como afirma Marcus Carvalho:

Quem não fugiu para longe, por escolha ou falta de alternativas, teve que adotar novas estratégias de sobrevivência. O resultado é que vários grupos indígenas, antes independentes, ou até inimigos entre si, terminaram se unindo. Ou agiam assim ou desapareciam. (...) Houve, portanto, um corte profundo com o passado. Os antigos ocupantes da terra conquistada tiveram que reconstruir suas identidades, abaladas pela nova (des)ordem².

No que se refere às relações interétnicas entre os povos indígenas e os povos africanos na América Portuguesa, encontramos dinâmicas que variaram de região para região e também ao longo do tempo. Assim, mesmo tendo sido trazidos da África para o Brasil na condição de oprimidos, como mercadorias que alimentavam um modo de produção baseado na mão-de-obra escrava – transplantados para um novo continente, no qual eram estrangeiros exilados – os negros africanos buscaram com frequência a liberdade nas vastidões interiores do país, longe do trabalho árduo dos canaviais e da demonstração de poder imposta pelos açoites dos feitores. Neste território de fuga se depararam conseqüentemente com os ancestrais habitantes destas terras.

Entretanto, apesar de representarem, tanto indígenas quanto africanos, o elemento oprimido no processo de colonização, encontramos exemplos de colaboração, como também, e mais uma vez, de conflito entre ambos os grupos, ao longo dos séculos.

Como nos diz Marcus Carvalho, a documentação colonial deixa transparecer que os destinos tanto de índios quanto de africanos estavam intrinsecamente ligados desde o começo, ao ponto dos indígenas começarem a ser chamados na documentação colonial através da expressão “*negros*

da terra”, o que denotava a equivalência entre ambos os grupos, dentro da ordem colonial, na condição de servidão.

O maior símbolo da resistência africana nas Américas foi, sem dúvida, os *quilombos*³, espaços de recriação social complexos, onde coabitavam indivíduos provenientes de etnias diferentes. O quilombo mais conhecido no Brasil, localizado na Serra da Barriga⁴, na Capitania de Pernambuco, ocupava uma área imensa e tinha como capital Palmares. O Quilombo dos Palmares teve uma existência de quase um século, até ser destruído no final do século XVII por ocasião das incursões das tropas do bandeirante Domingos Jorge Velho, quando a população quilombola resistiu bravamente sob a liderança do soberano Zumbi dos Palmares.

É importante ressaltar que Domingos Jorge Velho foi levado ao Nordeste para guerrear os índios *tapuias*, habitantes dos sertões semi-áridos, sublevados contra os colonizadores portugueses após a expulsão dos holandeses em 1654. A revolta dos índios do sertão ficou conhecida através da documentação colonial luso-brasileira como “Guerra dos Bárbaros” (estudada por Maria Idalina da Cruz Pires⁵ e Pedro Puntoni⁶), um dos capítulos mais sangrentos da história das relações entre colonizadores e povos indígenas no Brasil, que perdurou durante toda a segunda metade do século XVII e por várias décadas do século XVIII.

Esses dois episódios são exemplos de momentos de conflitos, tendo como pano de fundo as dinâmicas da colonização onde o opressor ditava as ordens e as leis. Assim, tropas compostas por negros, os *terços de Henriques*, participaram de episódios da guerra contra os tapuias; também, por outro lado, encontramos a participação de tropas de índios aldeados, a serviço da Coroa, nos combates contra o Quilombo dos Palmares.

Podemos, ainda, distinguir uma outra indicação de ruptura profunda com o passado pré-colombiano, no que se refere ao universo dos povos indígenas, como mencionado acima, através da identificação da utilização nas fontes documentais luso-brasileiras da expressão “*mocambos de índios*” para designar grupos indígenas escravizados que, ao fugirem e se reunirem em meio à floresta, passavam a desafiar a ordem estabelecida pelos senhores coloniais. Esse aspecto foi bem trabalhado por Marcus Carvalho, que nos informa que na terminologia da época a expressão “*mocambo*” era sinônimo de “*quilombo*”, destacando que mesmo parecendo estranho se falar

de um quilombo que não seja de negros, a linguagem desses documentos não poderia ser mais exata, por uma razão muito simples:

Nos estabelecimentos agrícolas e nas vilas havia escravos indígenas de várias procedências, os quais se consideravam tão diferentes entre si quanto quaisquer pessoas de etnias diversas hoje em dia. Ao fugirem e se juntarem no mato, não podiam recriar uma única cultura pois eram pessoas de origens diversas. A rigor, portanto, estavam construindo uma nova sociedade, tal como faziam os negros de diferentes procedências ao se aquilombarem. *Mocambos de índios*, portanto é um termo bastante preciso para retratar essa situação de recriação de raízes, de liames entre explorados, de instrumentos de resistência cultural e militar⁷.

Indicadas tais características, estas serão as perspectivas que procuraremos trabalhar: a busca dos espaços de resistência, as permanências e as criações de novas raízes, novas dinâmicas socioculturais a partir do contato entre povos diferentes; tomando o uso ritual da Jurema como um objeto de análise representativo da permanência emblemática da ancestralidade, nos processos/espaços de interação por que passaram os povos indígenas do Nordeste ao longo dos últimos cinco séculos.

O tema nos permite trabalhar os aspectos citados, uma vez que esse complexo uso ritual, oriundo dos contextos indígenas mais profundos, tem marcado o seu lugar de destaque também nos contextos mestiços, como nos dizem Labate e Goulart, “segundo alguns analistas, a partir da colonização, com a apropriação cristã das tradições pagãs, teriam se desenvolvido supostos contextos mistos – mais ou menos ‘étnicos’, porém sempre ‘sincréticos’ – de consumo das antigas plantas indígenas que perturbavam cronistas e missionários”⁸, como é o caso do sincretismo do uso indígena da Jurema com a magia pagã e com o Catolicismo vindos da Europa, no contexto do *Catimbó* (como nos atestam Roger Bastide⁹ e Câmara Cascudo¹⁰), bem como a constatação da presença do uso dessa bebida sagrada indígena nos cultos afro-brasileiros (*Umbanda* e *Candomblé*)¹¹, como nos atestam Roberto Motta¹² e Clélia Moreira Pinto¹³.

A notícia do uso ritual do Jurema entre os indígenas do Brasil colonial

A abordagem histórica do complexo ritual da Jurema passa diretamente por um novo olhar, uma nova abordagem da documentação colonial luso-brasileira. Mesmo se são escassas as referências ao seu uso propriamente dito, as fontes coloniais podem fornecer vários indícios de permanências culturais, traços de resistências que possibilitam a contextualização do potencial de sobrevivência de vários elementos culturais étnicos. A vida na Colônia foi dotada de dinâmicas variadas segundo o espaço e o tempo¹⁴, nesse imenso território continental que esteve sob domínio de várias metrópoles coloniais ao longo dos séculos, como é o exemplo do próprio Nordeste oriental onde os conquistadores portugueses, franceses, espanhóis e holandeses confrontaram-se e sucederam-se. O choque e a sucessão desses poderes coloniais geraram, em vários períodos, verdadeiros vácuos de poder e, em alguns casos, a administração dos territórios e das gentes variou de acordo com a metrópole no comando.

A contextualização das dinâmicas fronteiriças entre os espaços conhecidos e suas populações (já “colonizadas”), e os espaços e populações ainda desconhecidos ou pouco conhecidos, nos faz confrontar algumas barreiras historiográficas difíceis de transpor.

Uma dessas barreiras é representada pela escrita, nas fontes coloniais, das referências que dizem respeito às populações indígenas. Se as narrativas de viagem e as crônicas de funcionários reais e missionários representam um rico registro da vida e dos costumes dos povos Tupi da costa brasileira, não se pode dizer o mesmo em relação aos povos do sertão.

Entretanto, as dificuldades em obter informações mais precisas sobre esses povos não impedem que se busque itinerários menos evidentes para recuperar caminhos possíveis de terem sido percorridos pela Jurema. Se por um lado, os diálogos entre a Antropologia e a História têm permitido avanços na construção de novas abordagens, devemos somar a esse esforço interdisciplinar as contribuições da Arqueologia, possibilitando a essa discussão a abertura de novos horizontes tanto cronológicos quanto interpretativos.

Desta forma, recuando ainda mais no tempo, podemos lançar mão das informações trazidas pela arqueologia a respeito dos registros gráficos pré-históricos sobretudo aqueles presentes na

região do semi-árido brasileiro. Essa não é uma associação fácil nem tampouco conclusiva, no entanto é difícil descartar os indícios da possibilidade de haver nessa região uma antiguidade pré-histórica da relação entre as populações originárias e o elemento vegetal, em sentido ritualístico ou religioso.

Nesse sentido, o elemento mais concreto que pode funcionar como elo de ligação entre o uso ritual da Jurema do período colonial e o passado pré-histórico da região, são as chamadas “cenas da árvore”. Essas cenas estão classificadas como pertencentes a uma tradição de pintura rupestre que foi praticada desde 12.000 até 6.000 anos antes do presente, a *Tradição Nordeste*, como atestam Niède Guidon¹⁵, Anne-Marie Pessis¹⁶ e Gabriela Martin¹⁷.

Se as pinturas rupestres não permitem identificar as espécies botânicas retratadas nas várias “cenas da árvore” – onde aparecem grupos humanos dispostos ao redor de uma árvore com os braços levantados, como em atitude de reverência, ou em outros casos onde aparecem duplas de humanos sustentando ao centro um galho ou ramo de algum vegetal, ou ainda em outras cenas onde aparecem indivíduos portando um ramo de vegetal em uma das mãos – os gestos, os movimentos e as atitudes retratadas fornecem indícios de que as populações presentes nessa região durante a pré-história possuíam conhecimentos e elaboraram práticas com a utilização de espécies vegetais.

Essas “cenas” foram registradas sobre as paredes dos abrigos sob rocha onde se encontram também cenas de caça, cenas de guerra, cenas de sexo e ainda outros grafismos, que mostram às vezes animais, seres humanos ou formas geométricas. O destaque que foi dado às cenas contendo elementos vegetais é indicativo da importância dessa relação para estas populações, uma vez que elas foram colocadas ao lado de cenas de caça, de guerra e de sexo, isto é, ao mesmo nível das atividades essenciais para a sobrevivência daquelas sociedades.

Podemos ainda dialogar com outras ciências, um pouco mais diagonalmente, como é o caso da Etnobiologia, através da Etnobotânica e da Etnofarmacologia, ou mesmo da psicologia e das ciências médicas, no que se refere aos estudos de substâncias psicoativas. É assim que o etnobotânico Richard Evans Schultes nos destaca que

There is ample material proof that narcotics and other psychoactive plants, such as hallucinogens, were employed in many cultures in both hemispheres thousands of years ago. The material proof exists in some archaeological specimens of the plants in contexts indicating magico-religious use and in art forms such as paintings, rock carvings, golden amulets, ceramic artifacts, stone figurines, and monuments”¹⁸.

Entretanto, o fato de não se poder associar especificamente a Jurema às pinturas rupestres, não diminui a sua importância para a contextualização do uso ritual da mesma pelas populações indígenas, uma vez que o complexo mítico-religioso da botânica sagrada desses povos é, ainda hoje, bastante abrangente.

Não só entre os atuais povos indígenas do semi-árido brasileiro, mas também entre os camponeses mestiços – os *caboclos* – que habitam essa mesma região, encontramos várias espécies botânicas que possuem o *status* de “plantas sagradas”. Por exemplo, entre alguns desses povos indígenas, a cerimônia mais importante do seu calendário religioso, onde o uso ritual da bebida Jurema desempenha papel fundamental, é denominada de *Ouricuri*, nome que designa uma árvore, uma palmeira típica do semi-árido (*Syagrus coronata*), considerada sagrada e que fornece uma fibra vegetal da qual são fabricadas as vestes rituais e outros utensílios.

Outro caso é o Umbu (*Spondias tuberosa*, Arruda), que também desempenha importante papel no ciclo cerimonial desses povos indígenas, como no caso dos Pankararu, onde o início da safra do Umbu abre o calendário religioso anual. Também podemos citar o Juazeiro (*Ziziphus joazeiro*, Mart.) e a Imburana (*Commiphora leptophloeos*, Mart.), como importantes espécies botânicas repertoriadas no universo mítico-religioso dessas populações.

Portanto, da mesma forma que as espécies botânicas conhecidas popularmente como Jurema (na sua maioria da família *Leguminosae*, subfamília *Mimosoideae*)¹⁹, essas espécies citadas anteriormente são originárias do semi-árido brasileiro, como atestam Laure Empeaire e Gerda Nickel Maia²⁰. Também as “cenas da árvore” da Tradição Nordeste de pintura rupestre ocorrem apenas na região do semi-árido, seja no sudeste do Estado do Piauí, na região do Parque Nacional Serra da Capivara, seja no sertão do Seridó, que abrange áreas dos estados da Paraíba

em Rio Grande do Norte, ou ainda em Xingó, Estado de Sergipe, na Chapada Diamantina, Estado da Bahia e em Buíque, Estado de Pernambuco.

No que se refere ao período colonial, a descrição do uso ritual da Jurema feita na documentação de 1739 e 1741, parece indicar elementos muito próximos das práticas xamânicas, com a utilização de espécies botânicas, por outros povos indígenas da América, registradas também desde período colonial e até os dias atuais. Podemos citar, entre outros, o uso ritual da bebida sagrada chamada Ayahuasca, Yajé ou Caapi (uma associação do cipó Mariri, *Banisteriopsis caapi*, e da folha da Chacruna, *Psychotria viridis*), e o uso do Paricá ou Rapé dos Índios (*Maquira sclerophylla*), ambos na floresta amazônica; o uso do cacto Peyote (*Lophophora williamsii*), pelos povos indígenas do norte do México e do sudoeste dos Estados Unidos e ainda o uso de cogumelos psicoativos (*Amanita muscaria* Pers.) pelos povos indígenas do México, América Central e dos Andes e ainda do cacto San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), também pelos povos indígenas dos Andes.

Se, por um lado, podemos atestar a forte presença da Jurema nos dias atuais, em meio às populações mencionadas, assumindo um caráter polissêmico onde esse termo designa desde espécies botânicas, divindades indígenas, bebida sagrada e entidades espirituais ameríndio-afro-brasileiras²¹, por outro, a compreensão do contexto histórico no qual foi produzida essa notícia do século XVIII é revelador das dinâmicas que então estavam ocorrendo nas fronteiras geográficas e culturais da América Portuguesa.

Além da ata da reunião da Junta das Missões de Pernambuco, citada anteriormente, encontramos duas cartas do Governador de Pernambuco endereçadas ao rei e datadas de 1741, que citam nominalmente o uso da Jurema. Também, durante a segunda metade do século, após a implantação do Diretório dos Índios, em 1757, pelo Marquês de Pombal, vamos encontrar uma adaptação desse instrumento jurídico – dedicado inicialmente ao Estado do Grão-Pará e Maranhão²² – feita pelo Governador de Pernambuco para ser aplicado à sua jurisdição. Nas orientações do Marquês de Pombal concernentes à aplicação do Diretório, havia a indicação para que se adaptassem os seus artigos para cada região da Colônia, na medida em que os administradores assim achassem pertinente. No caso de Pernambuco, o governador dedica uma cláusula específica à proibição do uso da Jurema pelo indígenas ou quem quer que fosse, provavelmente um reflexo

das discussões havidas no âmbito da Junta das Missões desde o começo do século, quando foi mencionada no documento de 1739. O fato de dedicar essa cláusula contra o uso da Jurema indica, por outro lado, a sua forte presença nessa região.

É assim que, em reunião realizada no Recife em 16 de setembro de 1739 – convocada por Henrique Luis Pereira Freire de Andrada, governador da Capitania de Pernambuco e anexas – a Junta das Missões de Pernambuco tinha como preocupação central que “*se buscassem os meios precisos para se remediar os erros que se tem introduzido entre os índios, tomando certas bebidas às quais chamam Jurema, ficando com ela ilusos e com visões*”²³.

Desta forma, estava registrada a notícia mais antiga de que se tem conhecimento até o momento, do uso ritual dessa bebida emblemática que vem guardando – ao longo dos séculos e até os dias atuais – lugar de destaque nos sistemas de crenças tanto das populações indígenas quanto das populações mestiças que compõem o povo brasileiro.

É importante destacar, nesse momento, algumas considerações acerca das origens étnicas do uso da Jurema. Se, por um lado, a expressão “Jurema” é derivada do tupi “Yú-r-ema”, que significa “espineiro suculento”²⁴, por outro, esse uso não parece ter sua origem entre os povos de língua Tupi, mas, pelo contrário, entre os povos do tronco lingüístico Macro-Jê, incluindo os Kariri, que foram historicamente chamados de “tapuias”, como concordam Lima, Grünewald e Reesik.

Mais recentemente, Gonçalves Lima nos fornece os nomes utilizados para designar a bebida sagrada feita a partir da Jurema, entre alguns povos indígenas do semi-árido: *Ajúcá* (Pankararu), *Cotcha-lhá* (Fulni-ô) e *Veúêka* (Xukuru)²⁵.

Não deixa de ser interessante, metodologicamente, a percepção de que já no início do século XVIII, quando essa prática é dada a conhecer ao *Mundo Ocidental*, isso se dá através de uma expressão em língua Tupi, demonstrando a importância e a dimensão que teve, em toda a América Portuguesa, o uso do “*tupi antigo*”, também chamado de “*língua geral*” ou “*nheengatu*”, como veremos mais adiante.

Os processos de contato entre as populações aborígenes e as frentes de colonização europeia tiveram seus primeiros momentos na região Nordeste do Brasil, desde os primórdios do século XVI, interferindo de modo desagregador nas organizações sociais, políticas, econômicas e cosmogônicas dessas populações originárias. O fato de ter sido uma das regiões onde esses processos começaram mais cedo, com a fixação de colonos europeus e da expansão das fronteiras colônias, através da implantação de estruturas urbanas e todos os elementos associados (feitorias, fortalezas, vilas, engenhos, fazendas, missões), assim como pela adoção de modelos de atividade econômica representados tanto pela monocultura da cana-de-açúcar quanto pela utilização da pecuária extensiva, a partir dos focos mais expressivos de ocupação colonial – as capitânicas de Pernambuco e da Bahia²⁶ – fez com que aumentasse o grau de dificuldade, em nossos dias, da abordagem histórica a respeito dos usos e costumes dessas populações²⁷, uma vez que foram, em alguns casos, exterminadas, e em outros desagregadas e diluídas em meio à população colonial, mesmo antes de que houvesse tempo de se conhecer suas características sociais e políticas, seus rituais, suas línguas, em suma, suas culturas.

Mais recentemente, a partir dos finais do século XX, alguns estudiosos das populações indígenas do Nordeste, como Maria Sylvia Porto Alegre, João Pacheco de Oliveira, José Maurício Andion Arruti, Rodrigo de Azeredo Grünwald, Clarice Novaes da Mota e Edwin Reesink, para citar apenas alguns, vêm construindo uma visão diferenciada desse pretenso “desaparecimento” dos povos indígenas do Nordeste, estando a construção dessa releitura marcada por aproximações e diálogos cada vez mais frequentes e fecundos entre a Antropologia e a História.

Ao mesmo tempo em que avançavam estes diálogos interdisciplinares no meio acadêmico, durante as décadas de oitenta e noventa, começaram a aparecer movimentos até então inusitados entre populações rurais do Nordeste, através de mobilizações cada vez mais numerosas, no sentido da autoafirmação como “povos indígenas” de parcelas daquelas populações, que passaram à luta e à reivindicação pelos seus direitos de serem reconhecidos como tais pelo Estado brasileiro. Assim, ao contrário da idéia absoluta de um processo histórico de “desaparecimento”, se viu nos últimos anos do século XX a um crescimento das populações indígenas no Nordeste. Esses movimentos causaram tanto polêmicas quanto revisões de conceitos, levando inclusive à elaboração de novos paradigmas capazes de esclarecer e fazer entender essas novas realidades.

Desta forma, paulatinamente foram sendo criados vários termos para designar essas populações, tais como povos *ressurgidos*, *renascidos*, *remanescentes*, *resistentes*. A principal característica identificada foi a de serem populações até então consideradas como comunidades rurais compostas por cidadãos comuns, marcadamente mestiços – os chamados *caboclos*²⁸ – que passaram a afirmar sua condição indígena a partir de um determinado momento.

No que se refere à autoidentificação desses grupos, eles assumiram, em alguns casos, etnônimos já registrados historicamente mas que tinham sido considerados como extintos; em outros casos, grupos assumiram etnônimos que não tiveram registro histórico. Algumas vezes, esses grupos têm consciência de serem frutos da junção de etnias variadas, acontecida no período colonial, por ocasião dos trabalhos missionários.

Entre os vários etnônimos, podemos citar: *Pankararu*, *Pankararé*, *Xukuru*, *Truká*, *Kambiawá*, *Tuxá*, *Xocó*, *Pipipã*, *Tumbalalá*, *Tremembé*, *Okren*, *Kariri-Xukuru*, *Kariri-Xocó*, *Kiriri*. A essa lista se pode acrescentar: *Fulni-ô*, *Kapinawá*, *Atikum*, *Pataxó Hã-Hã-Hãe* e *Potiguara*. Essas populações estão espacialmente distribuídas, principalmente, pelos seguintes estados: Pernambuco, Bahia, Ceará, Paraíba, Alagoas e Sergipe. A maioria está localizada na região semi-árida e vários se encontram às margens do rio São Francisco, em seu curso médio e sub-médio.

Entre os elos culturais que unem essas populações, encontramos a expressão ritual do Toré²⁹ e a centralidade do uso da Jurema como elemento ritual, mitológico e cosmogônico. Esses dois elementos estão presentes nos universos culturais de todos esses povos, entretanto cada um deles apresenta variações próprias, que funcionam como marcadores de fronteiras, de diferenciação entre um grupo específico e os demais.

Essas características estão sendo estudadas atualmente e começamos a encontrar cada vez mais publicações científicas a respeito desses povos, principalmente porque várias pesquisas acadêmicas vêm transpondo os muros das universidades e ganhando o mercado editorial. Entretanto, esses importantes trabalhos antropológicos analisam o presente e o movimento de autoafirmação (ou etnogênese, como indicam alguns pesquisadores), avançando pouco nos estudos históricos dessas populações. Alguns autores têm-se dedicado com mais afinco às

questões históricas, como é o caso de Edwin Reesink³⁰ e de Rodrigo de Azeredo Grünewald, em trabalho publicado recentemente sob o título “*Sujeitos da Jurema e o resgate da ‘ciência do índio’*”³¹. Esse mesmo autor acaba de organizar um importante livro – reunindo trabalhos de vários pesquisadores – que aborda o Toré dos povos indígenas do Nordeste como pilar da construção dos seus universos míticos e religiosos³².

Ao lado dos estudos da Jurema no atual contexto propriamente indígena, também encontramos importantes trabalhos antropológicos que abordam o seu uso em meio às populações urbanas, geralmente sincretizadas com os cultos afro-brasileiros, como é o caso do recente trabalho de Roberto Motta, intitulado “*A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano*”³³. A ele juntam-se outros autores que abordam esse universo sincrético da Jurema, como Roger Bastide³⁴, Maria do Carmo Brandão e Ricardo Rios³⁵, René Vandezande, Clélia Moreira Pinto e Ulisses Paulino de Albuquerque³⁶.

As fronteiras coloniais e os povos autóctones do Nordeste nos séculos XVI e XVII

Ainda no século XVI os colonizadores europeus começaram a tomar conhecimento da grande sociodiversidade que se encontrava para além das “*muralhas dos sertões*”, para utilizar uma expressão da época citada por Pedro Puntoni³⁷. A dicotomia inculcada pelos missionários jesuítas, de que os povos autóctones do Brasil estariam divididos em duas grandes matrizes culturais, de um lado os falantes das línguas Tupi e Guarani – muito próximas entre si e presentes em quase todo o litoral brasileiro – e de outro, os falantes de outras línguas, englobados arbitrariamente em uma mesma categoria, à qual os próprios falantes das línguas Tupi denominavam de *Tapuias*. Essa denominação foi assumida pelos colonizadores e é assim que aparece em profusão na documentação colonial luso-brasileira.

A grande crítica atual a essa classificação – e que já vem sendo posta ao longo da segunda metade do século XX – refere-se à generalização sob a denominação “tapuia” de famílias lingüísticas e etnias deferentes. Se, por um lado, a designação Tupi faz referência a definições étnicas, lingüísticas e culturais, por outro a designação Tapuia não faz referência a quaisquer categorias classificatórias, mas somente a um contraste estabelecido pelos povos de língua Tupi

em relação aos seus vizinhos e inimigos. A expressão “tapuia” é uma palavra de origem Tupi que quer dizer “bárbaro”, “escravo”, ou mais genericamente “povos de língua travada”.

Atualmente, a idéia mais aceita sobre a classificação geral dos povos indígenas brasileiros inclui a maior parte dos povos historicamente referidos como “tapuias” no tronco lingüístico Macro-Jê, com vários grupos classificados como línguas isoladas, isto é, sem ligação com nenhum tronco ou família conhecidos na atualidade.

O contato dos colonizadores europeus com as populações autóctones localizadas no litoral brasileiro, ou mais especificamente no litoral do Nordeste oriental (ao norte da foz do rio São Francisco até o cabo de São Roque), que compreendia então as capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Rio Grande, foi bastante diferenciado, apesar de serem todos povos de língua Tupi. Nesse trecho do litoral brasileiro estavam localizadas três grandes nações indígenas do tronco Tupi: Caeté, Tabajara e Potiguara.

A distribuição espacial destes povos foi registrada da seguinte maneira pelos vários cronistas coloniais:

- Os **Caeté** – localizados desde a foz do rio São Francisco até a cidade de Olinda, sede administrativa da Capitania de Pernambuco;
- Os **Tabajara** – localizados nas proximidades da cidade de Olinda e estendendo-se pouco mais ao norte;
- Os **Potiguara** – localizados desde as proximidades da cidade de Olinda para o norte, dominavam praticamente todo o litoral até a Capitania do Ceará. Foram grandes rivais dos Tabajara, com quem mantinham guerras frequentes.

Os Tabajara foram os grandes aliados dos colonizadores portugueses desde o início da ocupação do território da Capitania de Pernambuco. Por serem inimigos históricos dos Potiguara, estes últimos foram muito combatidos pelos portugueses, inclusive por conta das estreitas relações que mantiveram durante quase todo o século XVI com os navegadores, piratas e comerciantes

franceses, que freqüentavam, sobretudo, a foz do rio Paraíba e o litoral do Rio Grande³⁸, para o comércio do pau-brasil (*caesalpinia echinata*).

A segunda metade do século XVI foi marcada pela ocupação mais intensa da fronteira norte da Capitania de Pernambuco, onde os colonos portugueses avançavam com seus extensos canaviais – que iam tomando o lugar da cobertura vegetal original de Mata Atlântica – partindo dos importantes núcleos urbanos de Igarassu e Goiana, as vilas mais importantes da capitania depois de Olinda.

Sendo o litoral e zona da mata de Itamaracá território dos Potiguara e sem haver uma efetiva ação colonizadora por parte do seu donatário ou dos seus administradores³⁹, na medida em que a fronteira norte de Pernambuco era cada vez mais ocupada pelos engenhos, vários conflitos foram registrados entre os colonos e os Potiguara, que algumas vezes atacaram e destruíram as plantações e mataram os colonos.

Assim, várias expedições foram enviadas pelos donatários de Pernambuco, ao norte da Capitania, para combater os Potiguara, mas sem contar com o apoio de uma presença mais concreta do sistema colonial além de sua fronteira norte. Assim, foi deflagrado um processo de intervenção cada vez mais acentuado, das forças coloniais sediadas em Pernambuco, no sentido de combater os Potiguara e seus aliados franceses no território de Itamaracá. A última campanha foi deflagrada na década de 1580, já no período da União Ibérica (1580-1640) quando Portugal perde sua autonomia diante da Espanha, tomando-se um mesmo império unido sob a coroa de Filipe II.

Em 1585 com a conquista portuguesa da foz do rio Paraíba frente os Potiguara e seus aliados franceses, onde é fundada a vila de Filipéia de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa), a porção ao norte da enseada de Pitimbu é desmembrada da Capitania de Itamaracá e passa a ter o *status* de capitania real, ao contrário das de Pernambuco e Itamaracá, que eram capitanias particulares. Estava criada então a Capitania Real da Paraíba, um marco na ocupação colonial do curso do rio Paraíba e todo o litoral desde a Ilha de Itamaracá até a Baía da Traição⁴⁰, sendo esta última sua divisa norte com a Capitania do Rio Grande, outra capitania particular, originalmente doada a João de Barros.

Em conseqüência desse esforço concentrado que culmina com a criação da nova capitania em 1585, vários grupos Potiguara são escravizados para o trabalho nos canaviais ou aldeados pelos missionários nas áreas da Mata Atlântica de Itamaracá e da Paraíba, diminuindo consideravelmente os freqüentes embates entre aqueles e os colonos portugueses na fronteira norte de Pernambuco. Entretanto, os grupos Potiguara que permaneciam para além dessa fronteira colonial continuaram comercializando com os navegadores e corsários franceses, mais ao norte.

Na parte sul da Capitania de Pernambuco, os Caeté também comercializavam amplamente o pau-brasil (*caesalpinia echinata*) com os navegadores franceses e participaram de um episódio que atraiu a atenção dos colonizadores, servindo de pretexto para a deflagração de uma violenta reação de combate bélico. Após a instalação do Bispado da Bahia, em 1551⁴¹, o primeiro bispo Pero Fernandes Sardinha chegou a Salvador em 22 de junho de 1552. Após várias desavenças com o Governador-geral Duarte da Costa, regressava a Lisboa para expor ao rei suas insatisfações quando a nau Nossa Senhora da Ajuda, na qual viajava, naufragou em 15 de junho de 1556⁴² na foz do rio Mucuripe, território dos Caeté (no litoral sul do atual Estado de Alagoas). Como era costume entre os povos Tupi, que praticavam a antropofagia ritual, a tripulação sobrevivente do naufrágio, entre a qual se encontrava o bispo, foi primeiramente aprisionada e veio posteriormente a ser devorada ritualmente.

A conseqüência mais conhecida deste episódio foi a deflagração de uma *guerra justa*⁴³, por parte do donatário da Capitania de Pernambuco, que combateu esse povo de 1560 até 1565. Essa foi tida pelos colonizadores como uma “guerra de extermínio”, nos moldes de uma *cruzada contra os infiéis*, tão presente na índole ibérica há séculos, representando a opção mais fácil de ser adotada naquele contexto eurocêntrico. A guerra foi muito acirrada, tendo algumas vezes os Caeté chegado até os portões da cidade de Olinda. Porém, com reforços recebidos do Governo-Geral, instalado na Capitania da Bahia, os Caeté foram derrotados em 1565 e considerados desde então “extintos”.

Gabriel Soares de Sousa ao escrever o seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* faz referências a este episódio da guerra contra os Caeté e chega a citar alguns povos não-Tupi, como é o caso dos *Aimoré*, que habitavam então o litoral da Capitania de Ilhéus, afirmando que “descendem estes *Aimorés* de outros gentios a que chamam *Tapuias*”⁴⁴.

Como nós podemos constatar, o capítulo das relações entre colonizadores e os povos indígenas que habitavam o litoral do Nordeste caracterizou-se por ações de conflito armado, de submissão aos aldeamentos missionários ou diretamente de escravidão nos canaviais. Os povos Tupi do litoral foram combatidos, exterminados e outras vezes acolhidos como aliados, mas o balanço dessas relações no fim do século XVI mostra a aquisição de numerosos guerreiros indígenas, encerrados nos aldeamentos missionários, prontos a combater ao lado dos portugueses contra possíveis invasores europeus ou contra outros povos indígenas insubmissos⁴⁵.

O trabalho dos missionários, sobretudo dos jesuítas, na construção de um modelo de catequese apropriada aos índios falantes das línguas do tronco Tupi, fez surgir a *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, escrita em 1555 pelo padre jesuíta José de Anchieta, dando-se sua publicação, entretanto, apenas em 1595. A gramática da língua foi um valioso guia lingüístico para aqueles missionários encarregados da administração das missões religiosas entre os indígenas. Esta obra foi uma compilação de vocabulários e de formas de vários dialetos e línguas do tronco Tupi, formando uma nova língua, chamada “*língua geral*” ou “*nheengatu*”, empregada na catequese mas não apenas. Ela foi largamente utilizada, como verdadeira língua franca, tanto nas relações comerciais com os indígenas, mas também como língua mãe de várias gerações de mestiços, ou não, nascidos na Colônia. O seu uso foi proibido em meados do século XVIII pelo Marquês de Pombal, então primeiro-ministro português, que impôs o uso da língua portuguesa em todas as possessões do reino. Até então a América Portuguesa era de fato um território multilíngüe.

No início do século XVII os povos Tupi do litoral do Nordeste oriental estavam já catequizados e absorvidos pelo sistema colonial, isto é, eles já tinham um lugar no esquema administrativo e de produção, mesmo se eles continuaram a reconstruir suas identidades, a praticar seus rituais e costumes no interior das missões. Não podemos compactuar com idéias etnocêntricas, prevalentes nos meios acadêmicos e oficiais ao longo dos últimos séculos, de que teriam simplesmente “desaparecido”. Temos que transformar o nosso olhar para perceber as estratégias adotadas, o desempenho de papéis ativos e participantes nessa relação entre dominador e dominado. Não podemos mais conceber que estes povos tenham sido passivos, que não reagiram de diversas formas à dominação e à opressão. O que pretendemos ressaltar é a constatação, através da documentação colonial, que vários dos povos indígenas brasileiros – senão todos –

não se deixaram simplesmente moldar pelos aparelhos do Estado e da Igreja. Esses processos foram mais complexos, onde essas populações absorveram o que lhes interessava e adaptaram as novas interferências ao seu modo. Claro que essa relação não foi equilibrada, mas percebe-se que o fiel da balança pendeu por vezes a seu favor.

Os povos indígenas sofreram pesadas transformações durante esse período, mas eles fizeram também suas escolhas, várias vezes, como sujeitos ativos nessa relação. A resistência silenciosa através do cultivo e da permanência de traços culturais, por exemplo, representou uma atitude sábia e ativa face ao processo de colonização, e atitudes como essas marcaram de forma indelével a formação da população brasileira⁴⁶.

Por outro lado, nesse mesmo período, início do século XVII, aqueles grupos que habitavam para além das “muralhas do sertão” não tinham ainda um lugar no esquema colonial. O século XVII será justamente o período de inclusão dos *tapuias* na nova ordem estabelecida da América Portuguesa, através de contatos cada vez mais intensos entre os colonizadores e essas populações autóctones.

Como mencionamos anteriormente, já no século XVI os portugueses tinham notícias sobre os povos do interior do continente. Por exemplo, o cronista português Gabriel Soares e Sousa, faz referência em seu *Tratado Descritivo* aos Aimoré, que habitavam então o litoral da Capitania de Ilhéus, afirmando que “*são descendentes, estes Aimorés, de outros selvagens a que chamão Tapuias*”⁴⁷.

No fim do século XVI as incursões de portugueses em direção ao sertão começaram a ser cada vez mais frequentes, sobretudo por causa da criação extensiva de gado que demandava maiores espaços, coisa cada vez mais rara na zona de Mata Atlântica, região cada vez mais ocupada pelos canaviais. A busca desses enormes espaços no sertão pelos criadores de gado foi, do ponto de vista da colonização, a solução mais acertada para desenvolver um novo modo de produção sem prejudicar ou disputar com a indústria do açúcar, já estabelecida, pelo exíguo espaço da faixa de mata. Por outro lado, aqueles espaços interiores não estavam vazios, eram habitados por muitos e variados povos com línguas e culturas diferentes.

Um dos principais nomes associados a essa nova atividade produtiva foi o de Garcia d'Avila, família proprietária da Casa da Torre, que construiu um verdadeiro império a partir da atividade de criação de gado, explorando enormes extensões de terra, sem respeitar as fronteiras das capitanias, desde as proximidades de Salvador até os interiores das capitanias de Pernambuco e Piauí, transpondo inclusive barreiras naturais como o curso do rio São Francisco. Os trabalhadores e escravos da Casa da Torre foram, talvez, uns dos primeiros a conhecer as realidades da vida no sertão e a entrar em contato direto com os povos do sertão.

Entretanto, podemos dizer que é apenas após a invasão do Nordeste do Brasil pelos holandeses, em 1630, que as relações com os povos do sertão se tornarão mais sistemáticas. A Companhia Privilegiada das Índias Ocidentais, uma sociedade comercial anônima, fundada pelos Estados Gerais das Províncias Unidas, em 1602; em contrapartida de um financiamento recebeu o monopólio do comércio com as Américas e a costa ocidental da África. A Companhia obteve igualmente o direito de colonizar estes territórios e de manter forças militares. Ela participou também da pilhagem de territórios coloniais portugueses e espanhóis no mundo inteiro.

Em 1624 a Companhia empreende a primeira tentativa de conquista do Brasil com a invasão de Salvador, então sede administrativa da Colônia, mas essa tentativa tem duração fugaz, pois os portugueses a recuperam em 1625. Cinco anos mais tarde, a incursão será dirigida para Olinda, que cai sob a armada holandesa e a ocupação perdura por vinte e quatro anos, durante os quais os holandeses alargam suas conquistas a todo o Nordeste, ao norte do rio São Francisco.

Como eles encontram os Tupi já catequizados pelos missionários católicos, tendo a maior parte dos índios das missões participado da guerra ao lado dos portugueses, os holandeses começam a contatar os tapuias como estratégia de cooptação de novos aliados, entre aqueles povos ainda fora da esfera de dominação portuguesa.

Os holandeses mudam o sistema de administração dos índios em relação àquele praticado pelos portugueses. As antigas aldeias, ainda existentes, provavelmente com menos habitantes, sobretudo com menos homens de armas, continuaram a ser importantes pontos de apoio, fornecendo mão de obra às vilas e povoados mais próximos. Como praticantes do protestantismo calvinista, os holandeses basearam suas atividades de catequese e de instrução dos índios na religião reformada.

No que se refere ao governo dos índios, a mudança de diretriz em relação aos portugueses permitiu a realização de uma assembléia que marcou a historiografia luso-brasileira pelo ineditismo ou talvez pioneirismo da iniciativa. Marcou a diferença de atitude de cada uma das metrópoles coloniais. Em 1645 foi realizada na Aldeia Tapessirica, em Pernambuco, uma assembléia que reuniu os representantes de todas as aldeias do Brasil holandês. Importante notar que esses representantes eram na grande maioria, indígenas e descendentes, como atestam os nomes assinados na ata daquela reunião, traduzida do holandês por Pedro Souto Maior e publicada na Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Convocada pelo governo holandês sediado no Recife, esta assembléia discutiu os novos parâmetros de organização para o governo dos índios. Os representantes das aldeias ali presentes reivindicaram a implantação, nas aldeias missionárias, do mesmo sistema administrativo de qualquer vila colonial, isto é, a implantação de câmaras municipais. Em outras palavras, os índios reivindicaram naquela ocasião a gestão de seu próprio território, ao nível das aldeias, com o mesmo *status* dos habitantes europeus da Colônia, dentro de uma ordem maior, claro, sob o governo dos brancos.

Com sua marca própria, os holandeses contataram e negociaram com os superiores dos povos do sertão (frequentemente, na documentação colonial, esses superiores são designados como *principais*), como os casos dos Tarairiu, Janduí, Kariri, entre outros “tapuias”. Algumas vezes esses povos aceitaram ser catequizados em uma aldeia missionária (de orientação calvinista, no caso holandês) e ao mesmo tempo encontramos exemplos de grupos que foram aliados e que continuaram a viver como antes.

O fato de serem aliados dos holandeses durante o período de ocupação do Nordeste (1630-1654), teve como conseqüência, após a expulsão daqueles, o agravamento das relações com os portugueses, que passaram a ser muito difíceis, sempre baseadas na desconfiança e na suspeita. Esse conjunto de motivos deu ocasião à deflagração da “Guerra dos Bárbaros”, já mencionada anteriormente. Como dissemos, esse foi um dos capítulos mais sangrentos da história das relações entre europeus e indígenas na América Portuguesa. Ao longo de menos de um século várias etnias desapareceram sem deixar a menor marca de suas existências, assim como vários indivíduos sobreviventes dos massacres foram reduzidos à condição de escravos e transportados para as plantações de cana-de-açúcar.

Apesar da grande quantidade de etnias que desapareceram em pouco tempo, temos que levar em consideração a grande quantidade de indivíduos aldeados e escravizados nesse processo. Em outras palavras, queremos chamar a atenção para a grande quantidade de indivíduos que sobreviveram à guerra, mesmo que em condições pouco favoráveis, de opressão, frente à destruição do seu anterior universo cultural. Entretanto, foi a partir dessa sobrevivência que se abriu um novo horizonte de possibilidades de trocas, de ressignificações, de reconstruções.

É nesse momento – e isso é ainda uma hipótese que tentamos confirmar – que poderá ter havido a transmigração do uso ritual da Jurema dos sertões semi-áridos para as proximidades do litoral e regiões circunvizinhas de Mata Atlântica.

Baseamos essa hipótese em evidências que começam a aparecer na documentação do início do século XVIII, como a carta enviada pela rainha ao Governador de Pernambuco, em seis de junho de 1705, na qual trata de uma denúncia de que se achavam entre os índios das aldeias da Paraíba “dois ritos que se pareçam dignos de se mandarem evitar”, acrescentando “que esta forma de festejo tinha também os Tapuyas aldeados”⁴⁸. A descrição desses ritos não faz referência ao uso da Jurema, mas o próprio denunciante assinala a semelhança dessas práticas com os costumes dos tapuias aldeados. Estamos diante do universo das trocas e ressignificações. Encontramos uma outra referência com descrição idêntica, em assento da Junta das Missões de Pernambuco, lavrado em 8 de julho de 1713, no qual se advertia “que houvesse grande cuidado sobre os Tapuyas não seguirem alguns ritos, de que usam, porque se lembram mais deles do que do batismo [cristão]”, ficando o mais surpreendente para o fim, quando foi encaminhada decisão real para que aqueles ritos fossem reprimidos – lembrando de que se tratava de índios aldeados, isto é, sob a tutela da Coroa – “informou-se a ordem de Sua Majestade e responderam uniformemente os ditos prelados que era dificultosa a dita ordem”⁴⁹.

É nessa seqüência que vamos encontrar as notícias sobre o uso da Jurema em 1739 e 1741, também no âmbito dos aldeamentos missionários da Paraíba, pois é no século XVIII que vão sendo, paulatinamente, revelados os usos e costumes daqueles povos, até então desconhecidos dos colonizadores.

Eis, então, os aldeamentos missionários como espaços, eles mesmos, de resistência através de trocas e reelaborações de identidades, traços e valores culturais. Uma fronteira interétnica que marcou, por vezes, os limites entre os espaços geográficos, mentais ou culturais desconhecidos e conhecidos e que também funcionou, como vimos, como território de comunicação entre universos culturais e religiosos totalmente diferentes. São páginas da história que precisam ainda ser escritas, ou em alguns casos, reescritas.

* Esta é a versão em língua portuguesa do trabalho originalmente escrito em francês, apresentado no Congresso Internacional « Las sociedades fronterizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI – XVIII) », Madrid : Casa de Vélazquez, 18 a 20 de setembro de 2006.

♦ Suported by the **Programme Alβan**, the European Union Programme of High Level Scholarships for Latin America, Scholarship n° E04D046747BR.

Guilherme Medeiros

Bbacharel em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1998) e mestre em História da Cultura pela mesma universidade (2001). Trabalhou no Laboratório de Arqueologia da UFPE durante quatro anos (1994-1998), no qual desenvolveu pesquisas referentes aos cachimbos de caulim e aos portos do período colonial brasileiro. Coordenou pesquisa na área do patrimônio cultural imaterial no Instituto de Planejamento e Apoio ao Desenvolvimento Tecnológico e Científico (2002-2004). Desde 2004 é professor da Universidade Federal do Vale do São Francisco – UNIVASF, no curso de Arqueologia e Preservação Patrimonial, do qual é também coordenador. Atualmente cursa o doutorado em História e Arqueologia na Université Blaise Pascal – Clermont-Ferrand II (França), desenvolvendo pesquisa referente às relações interétnicas nos aldeamentos missionários da América Portuguesa, ligado ao Centre d’Histoire “Espaces et Cultures” daquela universidade.

guilherme.medeiros@univasf.edu.br
medeiros118@yahoo.fr

Notas

- ¹ CARVALHO, Marcus, “*Elos Partidos, Elos Tecidos*” in ANDRADE, Manuel Correia de (org.), **O Mundo que o português criou**, Recife: Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1998.
- ² *Idem, ibidem.*
- ³ Locais onde os escravos africanos se reuniam ao fugirem do julgo do colonizador.
- ⁴ Localizada no atual Estado de Alagoas. O Quilombo dos Palmares, abrangendo uma área muito maior que essa serra, esteve localizado entre os atuais estados de Alagoas e Pernambuco.
- ⁵ PIRES, Maria Idalina da Cruz, “**Guerra dos Bárbaros**”: **resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial**, Recife: Fundarpe, 1990.
- ⁶ PUNTONI, Pedro, **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720**, São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 2002 (Estudos Históricos: 44).
- ⁷ CARVALHO, Marcus, *op. cit.*
- ⁸ LABATE, Beatriz Caiuby, GOULART, Sandra Lucia (orgs.), “*Introdução*”, **O uso ritual das plantas de poder**, São Paulo: Mercado de Letras, 2005.
- ⁹ BASTIDE, Roger, « *Catimbó* » in PRANDI, Reginaldo (org.), **Encantaria Brasileira : livro dos mestres, caboclos e encantados**, Rio de Janeiro : Pallas, 2000.
- ¹⁰ CASCUDO, Luiz da Câmara, **Meleagro : pesquisa de Catimbó e notas da magia branca no Brasil**, Rio de Janeiro : Agir, 1978.
- ¹¹ CAPONE, Stefania, **La quête de l’Afrique dans le Candomblé : pouvoir et tradition au Brésil**, Paris : Karthala, 1999.
- ¹² MOTTA, Roberto, **Jurema**, (Antologia Pernambucana do Folclore), Recife: Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1988.
- ¹³ PINTO, Clélia Moreira, **Saravá Jurema Sagrada : as várias faces de um culto mediúnico**, [dissertação de mestrado, Antropologia], Recife : Universidade Federal de Pernambuco, 1995.
- ¹⁴ CARVALHO, Marcus, **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850**, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.
- ¹⁵ GUIDON, Niède, **Peintures préhistoriques du Brésil**, Paris: ERC, 1991.
- ¹⁶ PESSIS, Anne-Marie, **Imagens da Pré-História, Parque Nacional Serra da Capivara**, FUMDHAM / PETROBRAS, 2003.
- ¹⁷ MARTIN, Gabriela, **Pré-História do Nordeste do Brasil**, 4ª. Ed., Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.
- ¹⁸ SCHULTES, Richard Evans, **Antiquity of the use of New World Hallucinogens**, Integration, vol. 5, pp. 9-18, 1995.
- ¹⁹ CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda, “*Jurema (Mimosa hostilis Benth.) e sua relação com os transes nos Sistemas de Crenças Afro-Brasileiras*”, in MOTA, C. N. da, ALBUQUERQUE,

- U. P. de, **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**, Recife: Bagaço, 2002.
- ²⁰ MAIA, Gerda Nickel, **Caatinga: árvores e arbustos e suas utilidades**, São Paulo: Leitura & Arte, 2004.
- ²¹ MOTA, Clarice Novaes da, “*Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta*”, pp. 219-239, in LABATE, Beatriz Caiuby, GOULART, Sandra Lucia (orgs.), **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.
- ²² Au XVIII^e siècle l’Amérique portugaise a été divisée en deux Etats : l’*État du Brésil*, comprenant toutes les capitaineries délimitées depuis le XVI^e siècle, en incluant les régions de l’ouest de Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais et les frontières avec l’Amérique espagnole (territoires d’abord localisés au-delà du méridien de Tordesillas) ; et l’*État de Grão-Pará et Maranhão et*, comprenant toute la région nord, c’est à dire l’Amazonie portugaise.
- ²³ AHU, ACL, CU-015, Cx. 56, D. 4884, 16/09/1739.
- ²⁴ Conforme indicado por R. Braga, citado em ALBUQUERQUE, U. P. de, “A Jurema nas práticas dos descendentes culturais do Africano no Brasil”, in MOTA, C. N. da, ALBUQUERQUE, U. P. de, op. cit., p. 183.
- ²⁵ LIMA, Osvaldo Gonçalves de, **Observações sobre o “Vinho da Jurema” utilizado pelos índios Pancarú de Tacarátú (Pernambuco)**, Separata dos Arquivos do IPA, vol. 4, Recife: Imprensa Oficial, 1946, p. 52 e 53.
- ²⁶ MEDEIROS, Guilherme, *op. cit.*
- ²⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de, “*Uma etnologia dos ‘índios misturados’? situação colonial, territorialização e fluxos culturais*”, **MANA**, 4(1): 47-77, 1998.
- ²⁸ *Caboclo* significa “mestiço de branco com índio; sertanejo; camponês” (BUENO, Silveira, **Dicionário da Língua Portuguesa**, São Paulo: FTD, 2000).
- ²⁹ *Toré* : (m.) palavra de origem provavelmente Tupi que designa uma espécie de ritual com danças e cantos, que é celebrado em várias ocasiões. Ritual dançado e cantado característico dos indígenas do Nordeste. [N. do A.]
- ³⁰ REESINK, Edwin, “*Raízes Históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na história dos povos indígenas do Nordeste*”, p. 61-96, in MOTA, Clarice Novaes da, ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de (org.), **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica a divindade afro-indígena**, Recife: Bagaço, 2002.
- ³¹ In LABATE, Beatriz Caiuby, GOULART, Sandra Lucia (orgs.), **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, São Paulo: FAPESP/Mercado de Letras, 2005.
- ³² GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.), **Toré: Regime Encantado do índio do Nordeste**, Recife: Massangana, 2005.
- ³³ In LABATE, B. C., GOULART, S. L., *op. cit.*
- ³⁴ BASTIDE, Roger, “*Catimbó*”, in PRANDI, Reginaldo, **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**, Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

- ³⁵ BRANDÃO, Maria do Carmo, RIOS, Ricardo, “*O Catimbó-Jurema do Recife*”, in PRANDI, Reginaldo, op. cit.
- ³⁶ ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de, MOTA, Clarice Novaes da (orgs.), **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica a divindade afro-indígena**, Recife: Bagaço, 2002.
- ³⁷ PUNTONI, Pedro, op. cit.
- ³⁸ MEDEIROS, Guilherme, “*Les Portugais face aux Français dans la conquête des capitaineries de Pernambuco et d’Itamaracá au XVI^e siècle*”, pp. 59-88, in NEIVA, Saulo (org.), **La France et le Monde Luso-Brésilien : échanges et représentations (XVI^e-XVIII^e siècles)**, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.
- ³⁹ ANDRADE, Manuel Correia de, **Itamaracá uma capitania frustrada**, Recife: FIDEM – Centro de Estudos de História e Cultura Municipal - CEHM, (Coleção Tempo Municipal, 20), 1999.
- ⁴⁰ ANDRADE, Manuel Correia de, op. cit.
- ⁴¹ Criado pelo papa Júlio III através da bula *Super specula militantis Ecclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551.
- ⁴² PITTA, Sebastião da Rocha, **História da América Portuguesa** [1^a. ed. 1730], São Paulo: W. M. Jackson, 1964, p. 116.
- ⁴³ A “*guerra justa*” foi uma instituição jurídica portuguesa que permitiu a guerra contra aqueles povos que não aceitassem a conversão ao cristianismo e a submissão à Coroa. Essa modalidade jurídica foi largamente utilizada, durante todo o período colonial brasileiro, em detrimento da ampla legislação que proibia a escravização e a opressão dos indígenas, já existente desde o século XVI. Funcionou, na prática, como uma “brecha” legal que permitiu ao colonizador dar vazão às suas ambições por terras e escravos.
- ⁴⁴ SOUSA, Gabriel Soares de, **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**, Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2000, LII (Descobrimientos, 13), p. 41.
- ⁴⁵ WILLEKE, Venâncio, “*A praxe missionária adotada pelos franciscanos no Brasil – 1585-1619*”, in **Revista do IAHGP**, vol. XLVI (1961), Recife: Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, 1967.
- ⁴⁶ PIRES, Maria Idalina da Cruz, **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação na vilas pombalinas, 1757-1823**, [tese de doutorado], Recife : Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2004.
- ⁴⁷ SOUSA, Gabriel Soares de, **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**, LII (Descobrimientos, 13) Recife : FJN/Massangana, 2000.
- ⁴⁸ Ordens Régias 1701 - 1706 [OR – 06, Fl. 98]
- ⁴⁹ Códices de Coimbra, Faculdade Acre, Lote 07 – Fls. 11, 12, 13.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de, MOTA, Clarice Novaes da (orgs.), **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica a divindade afro-indígena**, Recife: Bagaço, 2002.
- ANATI, Emmanuel, **La religion des origines**, Paris: Bayard (Hachette Littératures), 1999.
- AVILA, Gabriela Martin, **Pré-História do Nordeste do Brasil**, 4ª ed., Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.
- CAPONE, Stefania, **La quête de l’Afrique dans le Candomblé: pouvoir et tradition au Brésil**, Paris: Karthala, 1999.
- CARVALHO, Marcus, **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850**, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.), **Toré: Regime Encantado do índio do Nordeste**, Recife: Massangana, 2005.
- GUIDON, Niède, **Peintures préhistoriques du Brésil**, Paris: ERC, 1991.
- LABATE, Beatriz Caiuby, GOULART, Sandra Lucia (orgs.), **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.
- LIMA, Osvaldo Gonçalves, **Observações sobre o “Vinho da Jurema” utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco)**, Recife: Imprensa Oficial, 1946.
- MAIA, Gerda Nickel, **Caatinga: árvores e arbustos e suas utilidades**, São Paulo: Leitura e Arte, 2004.
- MALDI, Denise, “*De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX*”. **Revista de Antropologia**, vol.40, no.2, p.183-221, 1997.
- MAURO, Frédéric, SOUZA, Maria de, **Le Brésil du XV^e siècle à la fin du XVIII^e siècle**, (Regards sur l’Histoire : Histoire moderne, sous la direction de Jean-Pierre Poussou), Paris : SEDES, 1997.
- MEDEIROS, Guilherme, “*Les Portugais face aux Français dans la conquête des capitaineries de Pernambuco et d’Itamaracá au XVI^e siècle*”, pp. 59-88, in NEIVA, Saulo (org.), **La France et le Monde Luso-Brésilien : échanges et représentations (XVI^e-XVIII^e siècles)**, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de, **O Descobrimento dos Outros: povos indígenas do sertão do Nordeste no período colonial**, [tese, história], Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2000.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e, “*As Juntas das Missões na América Portuguesa (1681-1757)*” in **Anais da V Jornada Setecentista**, Curitiba : 2003.
- MOTA, Clarice Novaes da, “*Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta*”, pp. 219-239, in LABATE, Beatriz Caiuby, GOULART, Sandra Lucia (orgs.), **O Uso Ritual das Plantas de Poder**, Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.
- NEIVA, Saulo (org.), **La France et le Monde Luso-Brésilien : échanges et représentations (XVI^e-XVIII^e siècles)**, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.

- OLIVEIRA, João Pacheco de, “*Uma etnologia dos ‘índios misturados’? situação colonial, territorialização e fluxos culturais*”, **MANA**, 4(1): 47-77, 1998.
- PESSIS, Anne-Marie, **Imagens da Pré-História, Parque Nacional Serra da Capivara**, FUMDHAM / PETROBRAS, 2003.
- PIRES, Maria Idalina da Cruz, **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação na vilas pombalinas, 1757-1823**, [tese, história], Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2004.
- PRANDI, Reginaldo, **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**, Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- PUNTONI, Pedro, **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720**, (Estudos Históricos: 44), São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 2002.
- SALGADO, Graça, **Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil colonial**, (Publicações históricas, 86), 2ª. Edição, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SANTOS, Rafael G. dos, **Aspectos culturais e simbólicos do uso de enteógenos**, São Paulo: NEIP, [sd].
- SCHULTES, Richard Evans, **Antiquity of the use of New World Hallucinogens**, Integration, vol. 5, pp. 9-18, 1995
- SILVA, Geyza Kelly Alves da, **Índios e identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535-1716)**, [dissertação, história], Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2004.
- SOUSA, Gabriel Soares de, **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**, LII (Descobrimientos, 13) Recife : FJN/Massangana, 2000.
- VIEIRA, Antônio, **Escritos Instrumentais sobre os índios**, São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.
- WILLEKE, Venâncio, “*A praxe missionária adotada pelos franciscanos no Brasil – 1585-1619*”, in **Revista do IAHGP**, vol. XLVI (1961), Recife: Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, 1967.