

RELIGIÃO E POLÍTICAS INDIGENISTAS NO NORDESTE COLONIAL

RELIGION AND INDIGENOUS POLITICS IN THE COLONIAL NORTHEAST

Prof^a Dr^a Conceição G. Nóbrega L. de Salles¹

Prof. Dr. Sandro Guimarães de Salles²

RESUMO

O presente artigo aborda dois contextos significativos para a história dos índios do Nordeste – os aldeamentos jesuíticos e o Diretório Pombalino – destacando, sobretudo, as concepções neles vigentes sobre a religiosidade desses povos, expressas em suas respectivas políticas indigenistas. Nossa reflexão se assenta na perspectiva de (re)pensar o contato entre índios e colonizadores, distanciando-nos da velha tendência de situá-los em categorias monolíticas, antagônicas. Trata-se de uma releitura do passado e do presente das sociedades indígenas, analisando os processos de resistência, adaptação e mudança, abandonando a velha dicotomia entre a permanência de uma tradição imemorial, de um lado, e a diluição da identidade indígena por meio de mecanismos de aculturação, de outro. Essas premissas tornam-se fundamentais para o estudo da religiosidade dos índios nordestinos, especialmente para as pesquisas sobre Jurema. Analisamos, no presente artigo, as referências a este fenômeno religioso em documentos do período colonial, com ênfase no documento que institui, no século XVIII, o Diretório Pombalino na Capitania de Pernambuco.

PALAVRAS-CHAVES: Diretório Pombalino; religiosidades indígenas; índios nordestinos; Jurema.

ABSTRACT

This article addresses two significant contexts for the history of the Indians of the Northeast – The Jesuitic village and Directory Pombalino – highlighting in particular the prevailing conceptions about the religiosity of these people, expressed in their indigenous politics. Our reflection is based on the view that

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea da UFPE/CAA. E-mail: sandroguimaraesdesalles@gmail.com

² Antropólogo, Coordenador do Laboratório de Estudos Antropológicos da UFPE/CAA. E-mail: sandroguimaraesdesalles@gmail.com

we should (re) consider the contact between Indians and settlers, moving away from the old tendency to place them into monolithic, antagonic categories. It is a reinterpretation of the past and present of indigenous societies, analyzing the processes of resistance, adaptation and change, abandoning the old dichotomy between the permanence of an immemorial tradition, on the one hand, and the dilution of indigenous identity through mechanisms of acculturation, on the other hand. These premises become fundamental to the study of the religiosity of northeastern Indians, especially for the research about Jurema. We have analyzed, in this current article, references to this religious phenomenon in documents from the colonial period, with emphasis in the document which instituted, during the century XVIII, The Directory Pombalino in Captaincy of Pernambuco.

KEYWORDS: Directory Pombalino, indigenous religiosity, northeastern indians; Jurema

Considerações Iniciais

Apesar do trabalho dos cronistas, como Hans Estaden, Jean de Léry, entre outros, os estudos sobre a história e a cultura dos povos indígenas do Brasil têm início com as pesquisas do Alemão Curt Nimuendajú, iniciadas em 1905. Ele escreveu sobre diversos aspectos desses povos, com atenção especial à religião e à mitologia. Tendo passado quase um século da publicação de “Os mitos de criação e de destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocuvus-guaranis”, publicado em alemão em 1914 (MELATTI, 1985), podemos afirmar que as questões relacionadas às religiosidades indígenas ainda carecem de uma maior atenção por parte dos estudiosos desses povos.

Com relação aos índios do Nordeste do Brasil, o interesse tardio por sua história e cultura como um todo reflete o desinteresse pelos povos então considerados “aculturados” ou em adiantado processo de “aculturação”. Com efeito, a busca por culturas indígenas ainda preservadas marcou o cenário da etnologia desde os estudos de Nimuendajú, até as primeiras pesquisas desenvolvidas no contexto da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, por pesquisadores como Herbert Baldus e Egon Shaden. Em uma perspectiva preservacionista, assentada na

teoria da aculturação, argumentava-se que os índios deveriam manter-se longe das influências dos colonizadores, mantendo, desse modo, sua autenticidade. Uma nova perspectiva para pensar o contato entre os índios e colonizadores só surgiria com um dos alunos de Baldus, Florestan Fernandes. Este, comprometido com um novo corpus teórico-metodológico para a etnologia brasileira, vai apontar a inconsistência teórica de pesquisadores como Nimuendajú, Arthur Ramos e Gilberto Freyre. O distanciamento em relação à ideia de aculturação seria intensificado, sobretudo, com o conceito de fricção interétnica, proposto por Roberto Cardoso de Oliveira, um dos alunos de Florestan, seguindo discussões iniciadas por Darcy Ribeiro sobre o contato interétnico. É nesta perspectiva de (re) pensar o contato entre índios e colonizadores que se insere nossa reflexão. Nela, nos distanciamos da velha tendência de situar índios e colonizadores em categorias monolíticas, antagônicas. Nessa perspectiva, o índio seria visto ou como aquele que resiste, mantendo sua identidade étnica e cultural, ou como sujeito aculturado, vítima da destruição, pelos colonizadores, dos seus verdadeiros valores culturais e tradicionais. Como escreveu Pompa, é preciso livrar-se

[...] do costume difundido entre historiadores e antropólogos, de configurar o encontro entre os missionários e os indígenas como um choque entre dois blocos monolíticos, um impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro absorvendo-os, sendo destruído (ou aculturado) por eles ou, por outro lado, “resistindo” em volta de sua imutável tradição (POMPA, 2003, p. 21).

Nessa lógica binária, o índio ocupava na história um dos dois lugares a ele reservado: o de herói resistente, irreduzível, mantendo a coerência e pureza de sua cultura, ou o de vítima do extermínio, da “aculturação”, da destruição de suas tradições. Deixa-se de considerá-lo como sujeito histórico, obliterando suas negociações e estratégias de poder, de afirmação política, suas reformulações de identidade frente às transformações do contexto social e cultural. A esse propósito, tem havido, como afirma Boccara (2005), uma disposição para uma releitura do passado e

do presente das sociedades indígenas, por parte de historiadores e antropólogos, inclinados a analisar os processos de resistência, adaptação e mudança, abandonando a velha dicotomia entre a permanência de uma tradição imemorial, de um lado, e a diluição da identidade indígena por meio de mecanismos de aculturação, de outro.

Pensar o contato entre índios e colonizadores a partir dessas premissas torna-se fundamental para o estudo da religiosidade dos índios nordestinos, especialmente para as pesquisas sobre Jurema. Essa consiste em um fenômeno religioso, fundamentado no culto aos encantados (TROMBONI, 1994; GRÜNEWALD, 2006; MOTA, 2007). O nome Jurema advém de uma planta da família das *mimosaceae*, de cujas raízes ou cascas se produz uma bebida, de igual nome, consumida durante os rituais (SALLES, 2010).

O estudo sobre esse fenômeno religioso – apesar da existência de registros sobre o assunto a partir da década de 1930 (PINTO, 1938; LIMA, 1946; ESTEVÃO, 1942, NIMUENDAJU, 1986) e de estudos sobre a Jurema em contextos não indígenas (VANDEZANDE, 1975) – tem início a partir dos anos 1980. Essas pesquisas – Tromboni (1994), sobre os Kiriri; Grunewald (2006), sobre os Atikun; e Mota (2007), sobre os Xocó e Kariri Xocó –, inserem-se, mormente, nos estudos sobre os processos de afirmação étnica dos índios nordestinos.

O presente artigo analisa dois contextos significativos para a história dos índios do Nordeste, destacando as concepções neles vigentes sobre a religiosidade desses povos. O primeiro, o contexto dos aldeamentos jesuíticos, com sua política segregacionista, assentada em um discurso salvacionista, e o segundo, o contexto do Diretório Pombalino, assentado em uma política assimilacionista, sintetizado na tríade “civilidade, cultura e comércio”.

Essa religiosidade se manifesta de diversas formas ao longo

da história dos índios, sendo registrada através de diversos documentos do período colonial. Uma delas seria o fenômeno da Jurema, mencionada em diversos manuscritos deste período, especialmente no século XVIII. Sua presença hoje, viva e ativa, como um dos sinais diacríticos desses índios, assim como em diversas religiões afro-brasileiras, evidencia sua força e vitalidade.

Religiosidades indígenas

Desde o primeiro século da colonização, foi difundida pelos cronistas e missionários a ideia de que os índios brasileiros não tinham religião, vivendo em completa anomia. Costumava-se dizer, por exemplo, que eles **não pronunciavam as letras F, L e R** porque não possuíam fé, lei ou rei. Como escreveu Pero de Magalhães Gândavo sobre a língua dos “gentios”, em 1570, “não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e dessa maneira vivem sem justiça e desordenadamente” (GÂNDAMO, 1980, p. 124).

Essa mesma “fórmula definidora” (GIUCCI, 1993) é reiterada por Gabriel Soares de Souza (1974) e por Frei Vicente de Salvador. Este escreveu: “nenhuma fé têm, nem adoram a algum deus; nenhuma lei guardam ou preceitos, nem têm rei que *lha* dê e a quem obedeçam” (SALVADOR, 1975, p. 78). A fórmula é mencionada, ainda, no *Summario das Armadas*³, escrito por um jesuíta anônimo, provavelmente em 1594, durante as batalhas pela ocupação da Paraíba. Essa suposta inexistência de fé, lei ou rei entre os indígenas torna-se o alibi do poder imperial português, sendo associada aos expansionismos político, econômico e religioso (GIUCCI, 1993).

Ao contrário dos colonizadores hispânicos, cuja tradição demonológica fez predominar a ideia do índio como um ser

³ *Summario das Armadas que se fizeram, e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba.*

herege, os portugueses viam os habitantes do Novo Mundo como criaturas não idólatras, que não acreditavam em Deus, mas também não acreditavam no Diabo (VAINFAS, 1999). Como escreveu Viveiros de Castro, “antes de serem efêmeras e imprecisas estátuas de murta vieirianas, os tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos para a impressão de uma forma” (2002, p. 196).

Assim, mesmo negando sua religiosidade, os jesuítas viam os índios como criaturas passivas de serem convertidas e salvas. Com efeito, as bulas papais *Universibus Christi fidelibus* e *sublimis Deus*, de 1537, reconhecem os índios como criaturas possuidoras de alma, determinando excomunhão àqueles que os escravizassem. Sendo a partir de então considerados criaturas humanas, os índios deveriam ser salvos, e não escravizados. Essa necessidade de conversão dos “gentios”, em que pesem outros interesses, foi a principal justificativa para a colonização da terra de Santa Cruz⁴. A descrição dos índios feita pelos inicianos, portanto, corroborava essa justificativa. Vejamos, como exemplo, o seguinte relato do padre Fernão Cardim, escrito entre 1584 e 1601, em seu *Tratado da Terra e Gente do Brasil*:

Esse gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de cousa do Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto **não tem adoração nenhuma nem** ceremonias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre... têm grande medo do demônio... não no adorão, nem a alguma outra creatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte... (CARDIM, 1978, p. 102)

⁴Como escreveu Laura de Mello e Souza, muito foi dito sobre a religião como fornecedora dos mecanismos ideológicos para a conquista das novas terras, escamoteando o interesse econômico e as atrocidades cometidas em nome de Deus. No entanto, embora seja inegável a existência de um interesse material, pouco foi dito sobre a importância da religião na vida do homem quinhentista, dando, desse modo, pouca importância para o mundo complexo da religiosidade (SOUZA, 2002, p.33).

Como escreveu Pompa,

Os cronistas se recusavam a ver fatos de ordem religiosa onde a Escolástica não manda encontrá-los; por isto, os selvagens tupinambá são tão bárbaros que não tem religião. Mas, por outro lado, com eles precisa se realizar o desenho divino da pregação do evangelho aos quatro cantos da terra. Por isto, eles são “gentis” na acepção de S. Paulo, ou seja, não são iluminados pela verdadeira fé, mas são passíveis de recebê-la. Entre bárbaros e gentis, entre selvagens e inocentes, entre ausência de regras morais e a presença de um fundo de humanidade que pode tornar o índio um bom cristão, se joga a partida da construção do indígena na terra de Santa Cruz (POMPA, 2003, p. 41).

Um fenômeno ocorrido no Brasil quinhentista, no entanto, iria pôr em xeque a ideia de irreligiosidade dos índios. Trata-se da Santidade, culto registrado através das confissões e denúncias de baianos e pernambucanos diante do Tribunal da Inquisição, em 1591 e 1592, e de dezenas de processos manuscritos depositados na Torre do Tombo, em Lisboa. No relato dos missionários, a Santidade é descrita como um ritual ou como o feiticeiro que o realizava. E é o próprio Cardim, descrente da existência de religiosidade entre os índios, que nos fornece o seguinte relato: “Entre eles se alevantarão algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamão Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum índio de ruim vida” (1978, p. 103). Segundo ele, a Santidade tentava convencer os índios a não trabalharem, anunciando que, com a sua vinda, chegaria o tempo em que as enxadas cavariam por si mesmas e os “panicú” iriam às roças e trariam os mantimentos.

Para Laura de Mello e Souza, o surgimento de uma religiosidade popular ainda no Brasil quinhentista está ligado ao fato da própria cristandade brasileira distanciar-se da cristandade romana, sobretudo por admitir a escravidão, imprescindível à exploração colonial, sendo, deste modo, caracterizada pelo “estigma da não-fraternidade” (SOUZA, 2002, p. 88). Isso se somaria ao fato da evangelização colonial só ter-se tornado uma preocupação de

Roma a partir do século XVII. Até mesmo as visitas pastorais, que eram exigidas pelo Concílio de Trento, só teriam acontecido no século XIX. Assim, dirá a autora que a relação entre Roma e o clero no Brasil teria dado espaço para o surgimento de uma cristandade especificamente colonial, muitas vezes subordinada ao poder temporal ou econômico.

A existência de fatores favoráveis ao surgimento de uma religiosidade popular no Brasil colonial já teria sido apontada por Maximiano Machado em seu livro *História da Província da Parahyba*. Para este, houve, na Paraíba quinhentista, uma certa tolerância por parte dos jesuítas, que permitiam nas aldeias as tradicionais consultas aos pajés, e que os índios levassem para a guerra certas “divisas” ou “sinais”, com os quais se sentiam invulneráveis. Segundo Machado, a mistura de crenças “pagãs” com cerimônias católicas seria uma estratégia dos jesuítas, que teriam idealizado uma “theogonia” para manter os índios como aliados, sem que o governo da capitania suspeitasse. O autor aponta diversas crenças populares, como o “corpo fechado”, existentes na Paraíba, como tendo sua origem nessa “mistura” de elementos cristãos e indígenas, permitida pelos jesuítas:

Ainda hoje na gente rude dos campos... subsiste a crença do poder sobrenatural dos seres subalternos dos deuses dos selvagens. E ao mesmo tempo que se confessa, ouve missa e reza o terço, não há quem retire do seu espírito essas abusões, toleradas ao princípio pelos jesuítas, confundidas depois nas crenças e por fim transmitidas as gerações até o presente (MACHADO, 1977, p. 350).

Entretanto, o próprio governo da capitania entendia a necessidade dessa negociação. Segundo Jaboatam (1980), quando os frades menores assumiram a administração das aldeias ao sul da Capitania da Parahyba, trataram de combater nos índios os “maus costumes”, que vinham sendo tolerados pelos jesuítas. Assim, proibiram que cantassem suas “cantigas bárbaras” e que utilizassem os “sinais” e “divisas” recomendados pelos pajés aos

que iam à guerra, obrigando-os a casar e viver como cristãos. Os que se recusavam eram amarrados a um tronco e castigados. Anos depois, o governador da Capitania, que precisava dos índios como soldados em suas batalhas contra os franceses e potiguara, condenou as ações dos franciscanos, proibindo que os índios fossem obrigados, por “força e medo”, a aderir ao cristianismo. O Frei Antônio de Santa Maria Jaboatam, lamentando o ocorrido, escreveu:

Diretamente contra a ley, e doutrina que os religiosos tinham pregado, ate àquela hora, quebrando com isso o tronco, por affrontar os religiosos, e os desacreditar com os índios, mandando-lhes pregar liberdades, do que resultou a cahida, que se verá adiante. (...) O que visto, e publico, o dito capitão se contenta muito, e satisfaz, dizendo, que são soldados, e que para soldados não ha mister ser santos (JABOATAM, 1980, p. 64-67).

Em uma comunicação, de 1788, de autoria do padre José Monteiro de Noronha, citada por Oswaldo Gonçalves de Lima, há evidências dessa “tolerância”. O documento refere-se ao uso da jurema (bebida) entre os índios Amanajó que lutavam nas guerras a favor dos colonizadores. O texto traz o seguinte relato: “Nas suas festividades maiores uzão (sic) os que são mais hábeis para a guerra da bebida que fazem da raiz de certo páo (sic) chamado – Jurema – cuja virtude é nimiamente narcótica” (LIMA, 1946: p. 60).

Esses relatos, como tantos outros sobre os povos indígenas no período colonial, permitem afirmar que, ao contrário da apregoada passividade desses povos no processo de colonização, os índios desempenharam um papel muito mais atuante e complexo do que se supunha, “interagindo com os demais agentes sociais de diversas formas, que vão da fuga ao ataque, da negociação ao conflito, da acomodação à rebeldia” (PORTO ALEGRE, 1998, p. 32).

O *locus* desses encontros e reelaborações foram os aldeamentos, também denominados de reduções, espaços político-habitacionais criados pelos jesuítas, seguindo, exclusivamente, seus próprios interesses. As influências desse longo convívio com os missionários marcou profundamente o sistema de crenças dos índios nordestinos.

O contexto dos aldeamentos

Os jesuítas foram os primeiros incumbidos da administração dos índios aldeados, o que significava, dentro da política segregacionista por eles adotada, cristianizar os “gentios” e mantê-los afastados dos colonos. Os aldeamentos sob administração de Pernambuco iam do Rio São Francisco ao Rio Parnaíba, área correspondente aos atuais estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Segundo Serafim Leite (1945), o primeiro aldeamento foi o de São Francisco, datando de 1561. A documentação deste período revela que já existiam os “descimentos”, que consistia na prática de trazerem índios do sertão, considerados Tapuia, pertencentes ao tronco linguístico Jê, para habitarem com os Tupi do litoral, de costumes e línguas diferentes. Como escreveu Leite, “Faziam-se excursões distantes e desciam-se índios que importava colocar não longe do Colégio para serem assistidos com facilidade... (1945, p. 333)”. Além do contato com o cristianismo, portanto, os aldeamentos eram espaços de trocas de práticas e crenças, também entre diferentes grupos indígenas.

Esses espaços político-habitacionais, ao longo do período colonial, foram criados, transferidos de um lugar para outro, extintos, agrupados, enfim, usados, como mencionado, de acordo com o interesse dos portugueses. Como mostrou Carvalho em relação aos aldeamentos na Mata sul da Paraíba,

Inicialmente, quando a posição portuguesa ainda é extremamente frágil e circunscrita, os aldeamentos estão limitados à pequena área ocupada, a protegê-la. À medida que o perigo potiguara vai sendo afastado, através de sucessivas expedições de

guerra, os aldeamentos são deslocados para mais longe, de forma a permanecer “nas fronteiras” (expressão comum na documentação), protegendo os estabelecimentos existentes, e ocasionando o deslocamento/desaparecimento dos aldeamentos mais centrais (CARVALHO, 2008, p. 29-31).

Os índios aldeados, portanto, serviram como soldados nas lutas enfrentadas pelos portugueses e tinham a sua localização determinada pela necessidade de proteção aos estabelecimentos da Capitania. Essa e outras formas de servir aos colonos — seja pela exploração da mão de obra dos índios aldeados, seja pela escravização, propriamente dita, dos capturados nas chamadas guerras justas⁵ — marcaram a legislação indigenista portuguesa. Com efeito, apesar de as bulas papais *Universis Christi fidelibus* e *sublimis Deus*, acima mencionadas, reconhecerem os índios como criaturas possuidoras de alma, determinando excomunhão àqueles que os escravizassem, no caso das guerras justas, a Coroa Portuguesa permitia a escravidão.

Na ocupação do território conquistado, a utilização da mão-de-obra indígena era concebida como essencial, posto que a Coroa Portuguesa, ao instituir o sistema de Capitânicas Hereditárias, exigia a ocupação e produtividade da terra. Essa necessidade do trabalho escravo para os engenhos de cana de açúcar seria uma das principais causas das tensões entre luso-brasileiros e índios. Entre as determinações das bulas papais acima mencionadas e a necessidade da mão de obra escrava, prevaleceria a segunda.

Os missionários também exerceram o controle desse trabalho escravo. Em 1587, uma lei, referindo-se aos índios aldeados, estabelece o recrutamento compulsório da mão de obra dos indígenas a partir do pagamento de um aluguel. Como nos diz Lopes, “apesar do índio aldeado ter sua liberdade jurídica garantida,

⁵ Eram assim denominadas as guerras travadas contra índios inimigos, os quais podiam ser executados, escravizados e ter suas aldeias destruídas.

[...] era obrigado a servir à colonização através de um trabalho teoricamente remunerado” (LOPES, 2005, p. 57). O autor concebe essa exploração do trabalho indígena como uma “escravidão incompleta”, expressão já empregada por Gorender (1992) em relação às reduções jesuíticas, as quais estariam, segundo ele, estruturadas economicamente em uma lógica mercantil.

Diretório dos Índios

Se os aldeamentos representavam o projeto missionário e segregacionista, que perdurou até meados do século XVIII, seu desaparecimento, dando lugar às chamadas vilas de índios, representava o projeto secular e integracionista, que marca a administração pombalina. No início do referido século, Portugal assinou com a Inglaterra um Tratado que aumentava sua dependência em relação aos ingleses. A grande dívida que os lusitanos contraem a partir desse tratado, entre outros fatores, leva-os a uma grave crise econômica. Com o objetivo de mudar essa situação, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Conde de Oeiras, mais conhecido como Marquês de Pombal, que esteve como Primeiro-Ministro do Rei D. José I, inicia, a partir de 1755, uma série de reformas radicais em Portugal e suas colônias, combinando princípios mercantilistas com ideias iluministas.

Como parte dessas reformas, foram anexadas à Capitania de Pernambuco as Capitanias da Paraíba e a do Ceará. Como a do Rio Grande também já havia sido anexada à Pernambuco, esta torna-se o grande centro econômico e político de todo o Nordeste oriental. Pombal alegava que Portugal precisava sair do atraso em que se encontrava (em relação a outros países europeus), ainda assentado em uma política feudal. Desse modo, os jesuítas foram identificados como o grande obstáculo à criação de um Estado moderno, laico, o que resultaria, em 1759, na sua expulsão da metrópole e das colônias portuguesas. Tais medidas marcam o fim de uma política indigenista que durou mais de dois séculos e que tinha nos missionários, sobretudo os jesuítas, seus principais representantes.

Pombal adotou uma política visando à integração dos índios à sociedade portuguesa, transformando-os em vassallos do rei. Uma das primeiras medidas nesse sentido foi o incentivo aos casamentos entre brancos e índios, declarando que os que assim o fizessem não ficariam com nenhuma infâmia, tornando-se, ao contrário, dignos da atenção real. Também proibira que o termo caboclo fosse usado para designar esses vassallos e seus descendentes. No curso dessas mudanças, é ordenado que os aldeamentos com um número suficiente de habitantes sejam elevados à categoria de vila e que seja retirado o poder temporal dos missionários, sendo estes substituídos por governadores, ministros e pelos principais dos índios.

Pouco tempo depois, 1757, sob o argumento de que estes últimos (ainda) não eram capazes de se autogovernar, é instituído o Diretório dos Índios, no Pará e no Maranhão. No ano seguinte, uma versão adaptada do Diretório é criada em Pernambuco: a “Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas”.

O documento consiste em uma série de advertências aos diretores sobre como esses devem “persuadir” os índios no processo de civilização e integração, tomando como modelo o branco “civilizado”, católico. Entre as muitas recomendações, encontra-se a proibição do uso da língua nativa e das moradias coletivas. Mais de uma vez, o texto se refere à “prudência”, à “suavidade” e à “brandura” que os diretores devem ter em todas as suas execuções, principalmente quanto às reformas dos “abusos”, “vícios bárbaros” e “costumes”, no sentido de evitar que os indígenas, “estimulados da violência, tornem a buscar nos centros do mato os torpes e abomináveis erros do paganismo”⁶.

⁶ *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil*, XLVI, 1888, p. 163.

Sobre os acréscimos que o documento instituído na Paraíba apresenta em relação ao de 1757, destaca-se a proibição direta ao uso da jurema (bebida), sob a alegação de que seu consumo seria contrário aos bons costumes e prejudicial à saúde. Não há, no entanto, uma referência à dimensão religiosa da bebida, mas aos riscos que ela ofereceria à saúde pública e ao processo de transformação dos índios em vassallos do rei. A jurema é descrita no documento como um dos “bárbaros costumes” que os índios teriam aprendido com seus pais. Vejamos o texto:

Porém como a reforma dos costumes, e ainda entre os homens civilizados, é a empreza mais árdua a conseguir-se, especialmente pelos meios da violência e rigor, e a mesma natureza nos ensina, que só se pode chegar gradualmente ao ponto da perfeição, vencendo pouco a pouco os obstáculos, que a removem e dificultam, advirto aos directores, que para desterrar dos índios as ebriedades, e os mais abuzos ponderados, uzem dos meios da suavidade e brandura, para que não suceda, que, degenerando a reforma em exasperação, se retirem do grêmio da igreja, a que naturalmente os convida de sua parte o horror do castigo, e da outra a inclinação aos bárbaros costumes, que seus pais lhe ensinarão com a instrução e exemplo, não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo, e abolindo inteiramente o das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialissimo à saúde das gentes⁷.

A religiosidade dos índios, omitida no documento, já era conhecida dos missionários e governantes da época. Em 1741, por exemplo, dezessete anos antes da instituição do Diretório, em uma carta a D. João V, enviada por Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, Governador da Capitania de Pernambuco, encontra-se o seguinte relato:

[...] nesta junta propôs o Excelentíssimo e Ilustríssimo Senhor Bispo [que] se buscassem os meios precisos a remediar os erros

⁷ *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil*, XLVI, 1888, p. 129.

que se tem introduzido entre os índios, tomando certas bebidas, as quais chamam jurema, ficando com elas loucos e com visões e representações diabólicas pelas quais ficam persuadidos não ser verdadeiro caminho o que lhe ensinam os missionários.

A carta revela, ainda, que a jurema era usada nas aldeias pela “maior parte dos índios”. Como no documento que institui o Diretório, esse e outros manuscritos evidenciam que a jurema estava mais presente no cotidiano desses povos, durante o período colonial, do que se supunha. Em outra referência, datada de 1760, ela é descrita como uma “célebre bebida” que os índios “a constante bebem em lugares retirados”. Esses documentos, a maioria referente ao século XVIII, revelam a prática da jurema em contextos religiosos.

A ausência de referência à dimensão religiosa da bebida nas normatizações do Diretório é duplamente justificada: primeiro, pelo simples fato de que fenômenos como o da jurema, contrários aos valores morais e espirituais do catolicismo, não eram considerados religiosos, mas parte de ritos “bárbaros” e “gentílicos”, “escandalosos erros do gentilismo”, não possuindo, para os colonizadores, status de religião; segundo, porque, ao contrário da justificativa utilizada pelos jesuítas, o objetivo do Diretório não era salvar almas, mas impedir que os índios desvirtuassem os projetos mercantilistas do Marquês, os quais, segundo o documento, só se conseguiria “pelos meios da civilidade, cultura e comércio”.

O documento, portanto, expressa a meta fundante da política pombalina: combater os costumes dos índios, inserindo-os no processo civilizatório e mercantilista do Marquês. Embora existam várias referências ao catolicismo e ao comportamento dos cristãos, elas são mencionadas enquanto características do homem civilizado, ou seja, não para prepará-los para o céu, mas para a terra, para a sociedade. Vejamos, como exemplo, o seguinte trecho do documento:

[...] as paternas providências do nosso invicto soberano se dirigem unicamente a cristianizar e civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos, para que, saindo da ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos, possam ser uteis a si, aos moradores e ao estado⁸.

Em todo o documento, além da lógica mercantilista, fica evidente uma identificação com os ideais iluministas vigentes na época, a exemplo da oposição à intolerância e aos abusos da Igreja.

Se tomarmos a referência à Jurema nas normatizações do Diretório de forma isolada, ela parece não ter muita relevância no quadro dos costumes e práticas apontadas no documento. Se considerarmos, no entanto, que é justamente o século XVIII que traz o maior número de referências à bebida, e, ainda, se levarmos em conta sua presença hoje no cenário religioso do Nordeste, tanto entre os índios quanto nas religiões afro-brasileiras, começamos a (re) dimensionar o alcance e a força deste fenômeno.

Considerações Finais

O presente artigo abordou dois contextos significativos para a história dos índios do Nordeste, os aldeamentos jesuíticos e o Diretório Pombalino, destacando, sobretudo, as concepções neles vigentes sobre a religiosidade desses povos, expressas em suas respectivas políticas indigenistas. Apesar de tratar-se de períodos díspares quanto ao tempo de seu funcionamento (enquanto os aldeamentos jesuíticos duraram séculos, sendo seu modelo copiado por outras ordens, inclusive pelos holandeses, o Diretório durou cerca de 30 anos), os impactos da política implementada pelo Marquês de Pombal na história dos povos indígenas foram decisivos. Com efeito, ele redesenhou o mapa dos aldeamentos, extinguindo **vários deles**, criando vilas de índios e proibindo a manutenção de seus

⁸ *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil*, XLVI, 1888, p. 122.

costumes (o uso da língua materna, moradia coletiva etc.), além de promover o casamento entre brancos e índios.

Como vimos, durante todo o período colonial, a religiosidade indígena foi apontada como um obstáculo aos projetos civilizatórios dos colonizadores, seja na perspectiva salvacionista, dos jesuítas, seja na assimilacionista, de Pombal. No caso da jurema (bebida), diversos documentos, principalmente a partir do século XVIII, registram sua utilização pelos índios nordestinos no referido período. Esses documentos aparecem sempre em um contexto de repressão ao seu consumo e assinalam que a bebida era usada em eventos religiosos. **Há evidências, no entanto, que,** em algumas ocasiões, sua utilização fora tolerada pelos jesuítas e governantes, que precisavam dos índios como aliados. De um modo geral, os documentos – não apenas pela sua quantidade, mas, principalmente, pelo conteúdo das narrativas – registram a popularidade da bebida entre os índios. Esse aspecto é evidenciado na preocupação expressa no depoimento do Bispo de Pernambuco, em 1759, que a descreve como uma “célebre bebida”, que os índios “a constante bebem em lugares retirados”. Outra evidência importante seria o documento, aqui preliminarmente analisado, que institui o Diretório em Pernambuco. Enquanto as demais referências no período colonial à bebida se configuram como denúncias e relatos de situações vivenciadas pelos missionários, o documento em questão é uma ação política, oficial, uma resposta a essas denúncias. Por fim, o conjunto das referências à jurema no período colonial nos permite afirmar, concordando com alguns autores mencionados neste trabalho, que, ao contrário da apregoada passividade desses povos no processo de colonização, os índios desempenharam um papel muito mais atuante e complexo do que se supunha. A religião é, sem dúvida, um campo vasto para pensarmos essa agência, essa atuação.

Referências

BOCCARA, Guillaume. **Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates.** 2005. Disponível em:

<<http://nuevomundo.revues.org/index426.html>>. Acesso em: 21 dez. 2005.

CARDIM, Fernão. **Tratado da Terra e Gente do Brasil.** São Paulo: Companhia Editorial Nacional/MEC, 1978.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação Territorial da Mata Paraibana, 1750-1808.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2008.

ESTEVIÃO, Carlos. O Ossuário da Gruta do Padre em Itaparica e Algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas no Nordeste, **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil e história da Província Santa Cruz**, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.

GIUCCI, Guillermo. **Sem fé, lei, ou rei: Brasil 1500-1532.** Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial.** São Paulo: Ática, 1992.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A Jurema no “Regime de Índio”: O Caso Atikum. In: Clarice Novaes da Mota; Ulysses Paulino Albuquerque (Org.). **As Muitas Faces da Jurema.** Recife: NUPEEA, 2006.

JABOATAM, Antônio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil.** Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

LIMA, Oswaldo Gonçalves de Lima. Observações sobre o “vinho da Jurema” utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratu (Pernambuco). **Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas**, vol. 4, Recife: 1946.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

LOPES, Fátima Martins. **Em Nome da Liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Norte e Nordeste, da Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2005.

MACHADO, Maximiano Lopes. **História da Província da Parahyba II**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Participação, conflito e negociação: principais e capitães-mores índios na implantação da política pombalina em Pernambuco e capitanias anexas**. XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo: 2007.

_____. **O Descobrimento dos Outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 2000.

MELATTI, J.C. Curt Nimuendajú e os Jê. Brasília: Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Sociais, UNB: Série Antropológica, n. 49. 1985. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-roteiro.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2012.

MONTEIRO, John M. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese Apresentada ao IFCH-Unicamp, para o Concurso de Livre Docência. Campinas: 2001.

MOTA, Clarisse Novaes. **Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos do Nordeste brasileiro.** Maceió: Edufal, 2007.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema: Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas do Nordeste – O Caso Kiriri.** Tese de Mestrado em Sociologia, apresentada à Universidade Federal da Bahia, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. 104 Mitos Indígenas Nunca Publicados. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** Nº 21, 1986.

PINTO, Estevão. Alguns aspectos da cultura artística dos pancarus de Tacaratu. In: **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** Nº 2, Rio de Janeiro, 1938.

_____. **Etnologia Brasileira.** Funiô – os últimos tapuias. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial.** Bauru: EDUSC; ANPOCS, 2003.

PORTO ALEGRE, M. Sylvia. Rompendo o Silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. In: **Ethnos. Revista Brasileira de Etnohistória.** Ano II. Nº. 2, p. 21-44, Recife: UFPE, 1998.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À Sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra.* Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. **Notícia do Brasil.** São Paulo:

Brasiliense Documenta VII, 1974.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. São Paulo: Edição Melhoramentos, 1975.

SUMMARIO das armadas que se fizeram, e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba; escripto e feito por mandado do muito reverendo padre em Cristo, o padre Christovam de Gouveia, visitador da Companhia de Jesus, de toda a província do Brasil. Campina Grande: FURNe/UFPB, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**. Dissertação apresentada ao P.I.M.E.S. do I.F.C.H. da Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.