

**DENÚNCIAS E VISITAÇÕES AO TERRITÓRIO MÍTICO DA JUREMA:  
RELAÇÕES DE PODER E VIOLÊNCIA ENTRE REPRESENTANTES  
INQUISITORIAIS E LÍDERES RELIGIOSOS TARAIRIÚ NA PARAHYBA  
SETECENTISTA**

Dra. Juciene Ricarte Apolinário\*

Gláucia de Souza Freire\*\*

Muriel Oliveira Diniz\*\*\*

**Resumo**

O uso da Jurema como alucinógeno e parte do ritual dos indígenas Tarairiú: Xukuru e Kanidé foi interpretado pelo padre visitador, vinculado ao Bispado de Pernambuco, como a permanência das influências diabólicas nos espaços do sertão da capitania da Parayba e, especialmente, no Aldeamento de Boa Vista sob os cuidados dos Carmelitas Descalços. Os visitantes e os vassalos de El Rei não só afirmaram que o “diabo” estava impresso nos corpos dos Xukurú e Kanidé, mas também permanecia nas suas práticas culturais, capaz de ter desencaminhado os religiosos carmelitas que passaram a adotar as crenças ameríndias e utilizar suas ervas medicinais, provocando críticas e denúncias de membros da Igreja e da Administração Colonial. Diante do exposto, esta comunicação objetiva apresentar os resultados da pesquisa em que se problematizou e se verificou, a partir de documentos avulsos e em códices do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa-Portugal, as relações e fronteiras interétnicas de negação e recepção das práticas culturais, especialmente religiosas que se intercalavam entre indígenas e representantes da “Santa Inquisição”, assim como, entre indígenas e religiosos carmelitas.

**Palavras chave:** Inquisição, jurema, indígenas Tarairiú, Carmelitas.

**Abstract**

The use of Jurema as a hallucinogen and part of the ritual of the indigenous Tarairiú: Kanidé Xukuru and interpreted by the Father Visitor, linked to the Bishop of Pernambuco, as the permanence of evil influences in the interior spaces of the captaincy of Parayba and especially in the village Boa Vista in the care of the Discalced Carmelites. The visitors of El and the vassal king not only asserted that the "devil" was printed in the bodies of Xukuru and Kanidé, but remained in their cultural practices, capable of misguided religious Carmelites who began adopting the beliefs and use their Amerindian medicinal herbs, provoking criticism and complaints from members of the Church and the Colonial Office. Given the above, this communication aims to present the results of research in which there was problematized and, from loose documents and codices of the Overseas Historical Archive of Lisbon-Portugal relations and ethnic boundaries of denial and acceptance of cultural practices, especially religious were interspersed between indigenous peoples and representatives of the "Holy Inquisition", as well as between indigenous and religious Carmelites.

**Keywords:** Inquisition, Jurema, indigenous Tarairiú, Carmelite.

---

\*Professora Doutora do Programa de Pós Graduação em História (Mestrado) da Universidade Federal de Campina Grande –PB.

\*\* Mestranda pelo Programa de Pós Graduação em História (UFCG). Bolsista REUNI-CAPES.

\*\*\* Mestranda pelo Programa de Pós Graduação em História (UFCG). Bolsista REUNI-CAPES.

## Introdução

*E que se cumpra a todos os Missionarios que examinem os Indios, que tomão adita jurema indagando setem erro contra a feê e se notar erro pertinaz para se dar conta ao Sancto Tribunal<sup>1</sup>.*

Junta de Missões, Recife, 16 de setembro de 1739.

Em novembro de 1739, Félix Machado Freire estava a percorrer os caminhos do litoral da capitania da Paraíba, mais precisamente, os que conduziam ao aldeamento de Boa Vista, região de Mamanguape<sup>2</sup>. Neste aldeamento, indígenas Kanindé e Xukuru, pertencentes à família lingüística Tarairiú, eram guiados na doutrina católica por religiosos carmelitas descalços, designados para que desempenhassem junto àqueles indivíduos, o ideal missionário que terminava por legitimar o projeto colonial. Contudo, o fato de um visitador designado pelo então Bispo de Pernambuco, Frei Luís de Santa Teresa, investigar um aldeamento já administrado por missionários carmelitas remetia a algo fora de ordem, afinal, naquele espaço em particular os ditos carmelitas representavam as instâncias de poder dentro do contexto colonial. Por que, então, houvera a necessidade de inquirir aquele espaço que coexistia fronteiras interétnicas?

Pouco menos de dois meses antes, reunira-se a Junta das Missões da capitania de Pernambuco, convocada pelo governador Henrique Luís Pereira Freire e pelo bispo Frei Luís de Santa Teresa, tendo como preocupação principal o consumo da Jurema – bebida produzida a partir das raízes da acácia homônima, típica de regiões áridas e semi-áridas que, misturada ao fumo das cascas da mesma planta, constituindo a base de um ritual enteógeno, de comunicação com as divindades dos referidos grupos

---

<sup>1</sup> Assento de Junta das Missões. In: CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V]. 1741, julho, 1, Recife.; AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.

<sup>2</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V]. 1741, julho, 1, Recife.; AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.

indígenas<sup>3</sup>. Nesse sentido, as autoridades eclesiásticas e políticas sentem a necessidade de investigar a fundo o ritual, entendendo seus fundamentos para que se desse conta, em caso de prática feitiçaria, aos tribunais da Inquisição.

O cruzamento, o choque, as empatias entre as diversas instâncias de poder envolvidas nas práticas culturais política e religiosa de grupos étnicos diferenciados, permite-nos visualizar como tais diferenças existiam também entre as autoridades colonizadoras, envoltas em uma rede de hierarquias que deixavam entrever brechas em sua estrutura que parecia imutável e irreduzível. É através dessas brechas que adentramos ao estudo do ritual da Jurema, encarando-o como palco para a encenação de mais um ato do espetáculo colonial: as ressignificações culturais e práticas de violência entre representantes da ordem católica e líderes religiosos indígenas.

Estruturas que pareciam imutáveis passam a se dissipar e se reestruturar diante de crenças, dos usos e dos costumes tão diferentes que despertam curiosidades de desejos de inserção e recepção. Esta assertiva é perceptível nas narrativas de Félix Machado Freire ao ser designado para investigar uma transgressão indígena, passando a se deparar com transgressões ainda mais perigosas, ou seja, missionários carmelitas compartilhando das práticas “diabólicas” indígenas, especialmente no uso e abuso da Jurema. Como se daria a disputa de poder entre o dito visitador e os missionários carmelitas?

Os objetivos centrais deste trabalho, pois, são analisar como as autoridades eclesiásticas conduziram esta situação, tendo em vista o envolvimento dos carmelitas no ritual da jurema – o que os fazia elementos a serem investigados –, bem como entender as permanências dessa prática enteógena, visto que em 1757, dezoito anos após a investigação de Félix Machado, consta na *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*<sup>4</sup> um parágrafo dedicado a abolir o uso da jurema, indicando que a mesma continuou a ser consumida. Para tal, utilizamos como fontes documentos

---

<sup>3</sup> É válido salientar o caráter polissêmico da jurema: é ciência, é planta e é cidade. Só os mestres detêm a primeira, consistindo no conhecimento de seus segredos, na confiança que lhes têm as divindades; a segunda revela o caráter sagrado da árvore, sendo o principal ícone desse ritual mágico-religioso; enquanto cidade, abriga os mestres, lhes dá alento até a oportunidade do contato entre as esferas do humano e do divino (Luzuriaga, 2001, p. 08-09). Há um conjunto de reinos espirituais, responsáveis pela unidade dos grupos adeptos, mantenedores dessa ligação entre os conhecedores dos mistérios que envolvem o rito. Esses reinos são considerados *encantados* (alguns deles: Vajucá, Canindé, Urubá, Juremal, Josafá e Fundo do Mar), colocando a tal conjunto de crenças uma perspectiva idealizada.

(avulsos, tanto ascendentes quanto descendentes, referentes à capitania da Paraíba<sup>5</sup>) do Arquivo Histórico Ultramarino, digitalizados pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco, além de dialogar com relatos de viajantes, principalmente com Elias Herckmans. A pesquisa enceta um diálogo com a Antropologia e se desenvolve a partir da perspectiva da Micro-História pautando-se junto ao conceito de circularidade cultural.

### **De denúncia e visita**

Estava Pedro Monteiro de Macedo ofendido quando escreveu ao rei D. João V. Duas coisas o incomodavam: o atrevimento do governador de Pernambuco e o consumo da Jurema no aldeamento de Boa Vista. Acerca do primeiro fator era claro: considerara uma afronta, o referido governador mandar investigar um caso em possessões que não eram de sua alçada, caso esse que dizia respeito apenas ao Bispado de Pernambuco<sup>6</sup>. Além disso, propunha ao rei:

Enquanto Vossa Magestade não tomar o expediente de sujeitar esta Cappitania ao governo de Pernambuco, ou sujeitar totalmente de depender daquele governo, nem se farão com tais impertinentes a Vossa Magestade, nem os governadores della, terão tempo que se lhe não mallogre com desinquietações.<sup>7</sup>

Através desta passagem, podemos verificar uma faceta das disputas de poder ocorridas entre as capitanias da Paraíba e de Pernambuco, que seriam acirradas a partir de 1755, quando da anexação da primeira à jurisdição também secular da segunda. As investigações que se mandaram fazer em território paraibano eram de guarda

---

<sup>4</sup> Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, pp. 121-171.

<sup>5</sup> As fontes digitalizadas estão disponíveis no Setor de Documentação e História Regional (SEDHIR) da Unidade de História e Geografia da Universidade Federal de Campina Grande.

<sup>6</sup> Desde 1676, quando fora instituído, o Bispado de Pernambuco era o responsável pelos assuntos eclesiásticos não apenas da capitania de mesmo nome, mas também de suas vizinhas, entre elas a da Paraíba.

<sup>7</sup> Carta de Pedro Monteiro ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 11, D. 920.

eclesiástica, cabendo diligência ao Bispado de Pernambuco, que deveria dar conta das ocorrências também nas capitâneas vizinhas. Quando Henrique Luís Pereira Freire de Andrada é indagado pelo rei D. João V, tendo este recebido às reclamações de Pedro Monteiro de Macedo, aplica também essa justificativa, o que podemos verificar nas correspondências trocadas entre Sua Majestade e seu tentáculo em Pernambuco, em novembro de 1740.

No que compete ao aspecto religioso, o capitão-mor da Paraíba relatava um excesso por parte do visitador Félix Machado – que depois seria julgado desfavoravelmente pelo Conselho Ultramarino, por ter sido imprudente –, do Capitão da Ordenança que o acompanhara e do governador de Pernambuco que comandara a todos. O Bispo Frei Luís de Santa Teresa o inocenta de culpa, justificando seu apoio a tal excesso por sua inexperiência frente às medidas tomadas junto ao cargo que ocupava, naquela espacialidade em aldeamentos indígenas, a qual não estava habituado, diferentemente dos mencionados senhores.

Tratava-se do embate entre estas forças reais e lideranças religiosas indígenas Tarairiú por ocasião da prisão destas, devido a acusações de feitiçaria. Pedro Monteiro diz a ação uma arbitrariedade, apesar de condenar as práticas ritualísticas, de consumo da jurema. A violência com que foram tratados os indígenas já aldeados fugia às normas que deveriam basear as ações dos encarregados do rei, de seus representantes, de suas forças na colônia.

As ditas lideranças religiosas Tarairiú foram denunciadas pelo governador de Pernambuco, que convoca a Junta das Missões, preocupado com a influência que estes indígenas detinham, transgredindo os caminhos do catolicismo apontados pelos missionários. O bispo de Pernambuco D. Frei Luís de Santa Teresa, ansioso por resultados, afinal ao que ele soubera, “o diabo andava a fazer representações aos ditos índios, provocando-lhes a desobediência aos princípios catequéticos através de certa bebida chamada *jurema*”. Os missionários deveriam seguir suas instruções: examinar os índios que bebiam e verificar se havia erro contra a fé católica que competisse à instância inquisitorial, pois em caso afirmativo se devia dar conta ao Tribunal do Santo Ofício. Mais que isso: ordenou o Bispo que os líderes de tal prática fossem severamente

castigados, como exemplo aos demais aldeados, sendo que aqueles que ousassem continuar deveriam ser presos<sup>8</sup>.

Quando Félix Machado aparecera no aldeamento de Boa Vista, praticamente sem auxílio do braço secular, escoltado pelo Capitão da Ordenança, julgando que seria um movimento simples, prender os líderes de indivíduos aldeados, encontra uma reação por ele inesperada: os indígenas Kanindé e os Xukuru ali presentes, inconformados com a prisão de suas lideranças, de seus guias religiosos e de seus representantes políticos frente ao cotidiano do aldeamento e da lida com os missionários organizam um verdadeiro levante. Ora, se até aquele momento as lideranças religiosas Tarairiú tinham construído uma cultura política de convivência pacífica e respeitosa com os carmelitas, porque haviam de aceitar ou sucumbir frente à prisão imposta por outros religiosos que lhes causavam estranhamento? Do combate, saem oito indígenas mortos e quatro intensamente feridos, afora o sentimento de desconfiança que se enraizaria e fortaleceria entre aqueles indivíduos.

As ações foram condenadas não apenas por Pedro Monteiro de Macedo, mas também pelos encarregados dos pareceres reais, os conselheiros de D. João V. Mas foram assim julgadas por sua rigidez, tendo em vista o fato de que aqueles indivíduos já estavam aldeados, sob os cuidados de carmelitas descalços. É condenada a arbitrariedade. Não se questiona, contudo, a necessidade de se intervir naquelas paragens onde, segundo os relatos, “feiticeiros continuavam a se comunicar com o diabo”. Segundo relato do governador Pedro Monteiro de Macedo, ao rei de Portugal, falava-se de índios feiticeiros que “*transportando-os do seu sentido ficção como mortos, e quando entrão em si da bebedeira, contão as visões que o diabo lhes representa, senão he que espiiritos os leva as partes de que dão noticia*”<sup>9</sup>. A descrição acerca do ritual é mínima. Pedro Monteiro de Macedo limita-se a insinuar seu caráter diabólico, já que destoava completamente da liturgia católica, revelando a complexidade da religiosidade indígena que os colonizadores insistiam em desqualificar.

A relação de indígenas com outra esfera do sagrado que não a católica acarretou preocupações ante os dominadores, pois tal evento podia acarretar a corrupção da

---

<sup>8</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V]. 1741, julho, 1, Recife.; AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.

<sup>9</sup> CARTA do [capitão-mor da capitania da Paraíba], Pedro Monteiro de Macedo, ao rei [D. João V]. 1741, julho, 1, Recife.; AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.

pretensa hegemonia política e religiosa portuguesa sobre os nativos. Quanto ao culto da Jurema, era um instrumento utilizado pelos líderes religiosos indígenas. Líderes estes ilegítimos diante da Coroa Portuguesa e da Igreja Católica, por serem guardiões de uma crença que se abriu ao processo de mestiçagem. Uma maneira de eliminar essa ameaça à estabilidade política portuguesa era recorrer ao Santo Ofício, principal instrumento católico utilizado afastar as crenças ditas heréticas da América Portuguesa e de outras possessões lusas de além-mar, em favor da hegemonia romana e dos interesses do projeto mercantilista europeu.

### **Lideranças religiosas: marcas da cultura política indígena**

Entre os grupos étnicos é importante destacar as lideranças indígenas religiosas. São eles que conheciam e conhecem os destinos dos espíritos dos “parentes” após a morte e são eles que, entre os povos indígenas da capitania de Pernambuco e suas anexas, conheciam os segredos da Natureza, especialmente, as plantas que curavam e que favoreciam o transe através de folhas especiais fornecedoras de líquidos enteógenos e, por meio da beberagem, conduziam os rituais que levavam os seres humanos aos espíritos ancestrais:

Para muitos povos é através dos maracás que os xamãs falam com os espíritos. São eles os que conhecem, talvez melhor do que todos, a ordem do mundo e as suas histórias de sua origem tal como formuladas pelo seu povo e, especialmente, os novos eventos advindos dos contactos com os não indígenas (SILVA, 1988: 29).

Estes líderes religiosos ameríndios se destacaram nos aldeamentos da capitania da Paraíba, especialmente na região do Mamanguape, Aldeia de Boa Vista, na qual viviam os citados indígenas da família lingüística Tarairiú: Kanindé e Xukuru, sob a tutela dos missionários da Ordem do Carmo, religiosos de Santa Teresa, os carmelitas

descalços. Estes indígenas foram deslocados dos espaços do sertão até os aldeamentos do litoral paraibano, onde passaram a ressignificar as suas tradições diante do contínuo acirramento de “identidades étnicas” que tinham que enfrentar no processo de contatos com os não-indígenas.

Acontece que as lideranças Xukuru construíram espaços de “nobreza” diante dos “outros” com pautas culturais distintas e representadas como “abomináveis”. Construindo uma cosmologia de contato os líderes religiosos Tarairiú, repassaram alguns dos seus conhecimentos fitoterápicos e mágicos para os próprios missionários carmelitas. Como fica claro nas narrativas do capitão-mor da Paraíba, ao afirmar que, além dos índios deveriam ser investigados pelo visitador e punidos “os *clérigos e frades, que também estão se vallendo de feiticeiros para as suas curas, e os que menos peccão neste particullar uzão de pallavras de panos, e de outras superstiçoenz de que se valle toda esta gente*”<sup>10</sup>. Esta informação ilustra o grau de processos relações interétnicas que envolvia as espacialidades dos sertões, ao mesmo tempo em que provocava fortes ondas de preocupação à Igreja Católica: não apenas se mantinham rituais indígenas, tidos como feitiçaria, como já se colocou anteriormente, mas também as práticas pecaminosas que deviam ser por eles combatidas e extirpadas, pois encontravam territórios católicos dispostos a se adaptarem diante de tais crenças “diabólicas indígenas”.

Sendo assim, ocorre o acirramento das “identidades étnicas” considerando-se que a etnicidade é resultante da relação com o outro étnico, sendo posta em pauta pelos sujeitos em virtudes da aceitação, reciprocidade e/ou negação. A etnicidade é, portanto, dinâmica assumindo características determinadas em função dos conflitos impostos pelos eventos como o que ocorreu em Mamanguape entre missionários e a liderança religiosa indígena, por que não dizer da “nobreza espiritual indígena” aos olhos étnicos.<sup>11</sup>

Quando descobertas as transgressões das lideranças indígenas, a impiedade das autoridades lusas era implacável, pois importava que fosse dado o exemplo, principalmente aos líderes religiosos, em uma perseguição às liberdades do *outro*, do

---

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Veja: BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Traduzido por Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.



diferente, do inimigo, daquele que o *eu* encara como uma ameaça. Este evento nos remete a Fredrik Barth (1969) quando enfoca que a diferenciação étnica permanece, apesar da interação ou proximidade física e da própria violência entre os grupos, e que longe de levar ao desaparecimento da diferença por mudança e aculturação, constitui-se, sim, nas bases sobre as quais são levantadas a especificidade e a consciência étnica.

As lideranças religiosas indígenas souberam provocar sentimentos de respeito e temor diante dos colonizadores, especialmente religiosos católicos: não era a extinção do uso da Jurema em si que a cúpula da Igreja Católica desejava prioritariamente. Contudo, é possível conjecturar a necessidade de retirar o controle e poder das lideranças espirituais indígenas que atuavam nas fimbrias dos sertões, como agentes de poder das crenças desses homens e mulheres e do imaginário dos luso-brasileiros.

Sim, pois as lideranças religiosas Tarairiú, eram detentoras do segredo da Jurema. Portanto, usavam de uma cultura política espiritual que tanto guiava/influenciava o agenciamento das vivências de seu grupo, quanto ocasionava conflitos para com os representantes lusitanos da empreitada colonizadora católica.

As lideranças Tarairiú de Mamanguape, apesar das investidas dos missionários carmelitas e do representante do Santo Ofício em cristianizá-los, regeram suas vivências de acordo com suas prerrogativas culturais, religiosas, políticas. Eles não se anularam no contato com estes *outros*, pelo contrário resistiram – seja através de negociações ou violências – às imposições que lhes eram determinadas. As suas lideranças religiosas, nobres perante seu povo, ressignificaram o culto à jurema em forma de agenciamento de seu grupo étnico. É nessa perspectiva que:

Para ser chefe precisava ter prestígio e para ter prestígio tinha que ter liderança, carisma e, especialmente, generosidade para com os membros do seu grupo objetivando prover seus liderados. A “nobreza” do líder indígena estava e ainda está na capacidade de transformar relações de parentesco, de nomeação, de construir caminhos adaptativos sejam culturais, religiosos e, principalmente, de novas territorialidades (APOLINÁRIO, 2011: 02).

Da importância e veneração que os indígenas tinham pelas lideranças religiosas, constituíam-se relações de poder internas aos grupos étnicos. Pautados em laços culturais, religiosos compartilhados, esses homens e mulheres eram representados por suas lideranças quando das experiências de contado para com sujeitos com pautas

culturais e historicidades distintas. Amparada nas contribuições teóricas do que se denomina de Cultura Política, as quais é colocada em pauta, dentre inúmeras reflexões, a politização de uma série de ações e introdução de novos atores como participantes da política, inferimos que o ritual da jurema sagrada ao guiar os corpos e espíritos dos indígenas Tarairiú, funcionasse enquanto cultura política desse grupo étnico.

Pois bem, entendida como o conjunto de valores, orientações – crenças, sentimentos – opiniões dos integrantes de dada coletividade, “(...) *o conceito de cultura política permite explicações/interpretações sobre o comportamento político de atores individuais e coletivos, privilegiando suas percepções, suas lógicas cognitivas, suas vivências, suas sensibilidades*” (GOMES, 2005: 30). Não minimizando a questão dessas sensibilidades, da religiosidade enquanto sentir desses indígenas, o mundo mítico da jurema permitiu as suas lideranças religiosas o condicionamento dos acordos e conflitos para com os representantes de El rei. Enquanto sujeitos agenciadores de sua própria história, os juremeiros Tarairiú do litoral paraibano, conduziram disputas – simbólicas e/ou físicas – com regulares carmelitas e representante da Santa Inquisição em defesa de suas “identidades étnicas”, de suas territorialidades materiais e religiosas.

### **Considerações finais**

As rupturas existiram, integrantes do sistema dos contatos interétnicos entre indígenas e não-indígenas no aldeamento de Boa Vista. Contudo, aqui, encaramos uma faceta das continuidades que, apesar do desejo de mudanças radicais nas vivências dos indígenas Tarairiú por parte do projeto colonizador, insistiam, perpassavam o estabelecimento de leis, continuavam a povoar a mentalidade e os hábitos, teimosos em se fazerem presentes. No caso do ritual da Jurema, não é apenas na mentalidade e nas consciências que era revivido e transgredido, mas nas práticas cotidianas, fazendo-se impor perante a doutrina católica que se tentava normatizar nos aldeamentos, por vezes envolvendo os próprios missionários, como foi o caso de Boa Vista.

Dezoito anos após as investigações da Junta de Missões de Pernambuco e do evento das mortes de lideranças indígenas Tarairiú em plena visita do representante do Santo Ofício no aldeamento de Boa Vista, a beberagem da Jurema volta a ser destaque passando a ser citada na lei criada a partir do Diretório dos Índios, especificamente, para

a capitania de Pernambuco, denominada de *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*<sup>12</sup>. No seu parágrafo 18, registra-se que: “*não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo, e abolindo inteiramente o uso das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes*”<sup>13</sup>. Entendemos, pois, que apesar de toda investida lusa, tanto por iniciativa religiosa quanto secular, mesmo com a presença constante dos olhos vigilantes dos colonizadores, os adeptos desse ritual conseguiram manter sua prática, fazendo-a resistir. Mais que isso, a Jurema pode ser analisada como uma faceta da circularidade cultural que envolveu as tramas coloniais, tendo em vista a participação dos carmelitas.<sup>14</sup> Estas permanências das marcas étnicas Tarairiú na capitania da Paraíba era um verdadeiro insulto aos propósitos do universalismo católico e das tramas inquisitoriais.

A Jurema sagrada teimava em se firmar e em povoar as mentes de seus adeptos com seus próprios rituais e suas “verdades” amparadas nas tradições das histórias êmicas dos povos Tarairiú. Assim como, sua raiz se fixava na terra e a partir dali crescia e se entranhava nos espíritos dos *juremeiros* que passaram a ser indígenas e não-indígenas, em uma simbiose que só se revelava e só se revela, até os dias atuais, aos escolhidos pelos espíritos ancestrais que permeiam e vagueiam os territórios indígenas originários. Territórios da jurema que hoje se ressignificam entre os catimbozeiros da cidade de Alhandra no litoral da Paraíba,<sup>15</sup> ou entre os povos Potiguara que continuam reverenciando a planta sagrada em homenagem as lembranças dos feitos dos Tarairiú.

## Fontes

## Fontes

<sup>12</sup> *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, pp. 121-171.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 129.

<sup>14</sup> Aqui, importa que se destaque como houve entre esses fatores o que Carlo Ginzburg chama *circularidade cultural*, onde não há detrimento da cultura considerada pelas elites como inferior, mas uma troca de experiências entre ambos os lados, uma valorização mútua.

<sup>15</sup> Veja: SILVA JUNIOR, Luiz Francisco da Silva. *A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra – PB (1980-2010)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Campina Grande, 2010.

### I. Manuscritas

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1735, fevereiro, 8, Lisboa. AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 769.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 11, D. 920.

CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V]. 1741, julho, 1, Recife.; AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.

### Referências bibliográficas

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Quando as chefiãs indígenas se fortalecem enquanto pequena nobreza nos sertões das Capitânicas do Norte na segunda metade do século XVIII.** Trabalho apresentado no Congresso Internacional: Pequena nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime XXV Simpósio Nacional de História, Painel 3 - Nobreza indígena na América Portuguesa, 18-21 de maio de 2011, Lisboa- Portugal.

BARROS, Paulo Sérgio. **Idolatrias, heresias, alianças: a resistência indígena no Ceará colonial.** In: -. Ethnos, Revista Brasileira de Etnohistória. UFPE – Núcleo de Estudos Indigenistas: Ano 2 Nº 2. Recife, UFPE, 1998. p. 97-129.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Traduzido por Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** Vol. 2. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, 1971.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-32. (Obras escolhidas; v 1).

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime.** Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **Formas e sentido. Cultura escrita: entre distinção e apropriação.** Tradução de Maria de Lourdes Meirelles Matencio. Campinas, SP: Mercado das Letras; ALB, 2003. (Coleção História de Leitura).

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada.** Tradução de Maria Lúcia Machado; tradução de notas de Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Companhia de Bolso)

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência – Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750.** São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Ângela de Castro. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 21-44.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005. Pp. 239-277.

KRAICH, Adriana Machado Pimentel de Oliveira. OS ÍNDIOS TAPUIAS DO CARIRI PARAIBANO NO PERÍODO COLONIAL: OCUPAÇÃO E DISPERSÃO. ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. **Mneme** – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394. Disponível em [www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais).

LUZURIAGA, José Martín Desmaras. **Jurema e Cura: ensaio etnográfico sobre uma forma de Jurema nas periferias de Recife.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2001. Impresso.

SILVA JUNIOR, Luiz Francisco da Silva. A Jurema, o culto e a missa: disputas pela identidade religiosa em Alhandra – PB (1980-2010). Dissertação apresentada ao

Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Campina Grande, 2010.

MOTA, Clarice Novaes da. **Jurema – Sonse, Jurema: Tupan e as muitas faces da Jurema**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987 (mimeo).

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a História da Paraíba**. V. 01. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1977.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.

PUNTONI, Pedro. **Tupi ou não tupi? Uma contribuição ao estudo da Etnohistória dos povos indígenas no Brasil colônia**. In: Ethnos, Revista Brasileira de Etnohistória. Universidade Federal de Pernambuco – Núcleo de Estudos Indigenistas: Ano 2 N° 2. Recife, UFPE, 1998. p. 05-19.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Tortuosas raízes medicinais: as mágicas origens da farmacopéia popular brasileira e sua trajetória pelo mundo. In: CARNEIRO, Henrique; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005. Pp. 155-184.

SILVA, Aracy Lopes da. **Índios**. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização Séculos XVI – XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TAVARES, Padre Eurivaldo Caldas. **Itinerário da Paraíba Católica: do Batismo do Cacique à chegada do 1º Bispo 1585-1894**. João Pessoa: Governo do Estado da Paraíba, 1985.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

