
DAS LIÇÕES QUE A ORDEM NÃO ENSINOU: DENUNCIÇÕES DE FEITIÇARIA NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO (1593-1595)

Gláucia de Souza Freire
Graduada em História
Pesquisadora do Grupo de Estudos Nordeste Colonial e Imperial

INTRODUÇÃO

O interesse em estudar o tema da feitiçaria foi suscitado a partir da disciplina História do Brasil I, principalmente quando das discussões acerca do sincretismo religioso vivenciado no mundo colonial. Entender como culturas tão distintas e tão plurais como as que se encontraram nesse momento – africana, lusa e indígena – se amalgamaram, ressignificando práticas culturais ao mesmo tempo em que procuravam resguardar alguns valores tradicionais passou a constituir o objetivo principal de minhas leituras.

Bastide estuda, porém, rituais mais recentes, já de tempos republicanos, o que desperta muitos questionamentos: como aquele culto de origem indígena envolvia também elementos católicos e africanos? Tal indagação conduziu-me ao período colonial, palco da luta entre Deus e o Diabo¹, pois lá se haviam encontrado as matrizes religiosas do ritual cuja catequese implicava hostilizar as diversas manifestações religiosas que não se enquadrassem na prática católica. Considerados adeptos de práticas de feitiçaria foram perseguidos pelos tribunais eclesiásticos e da Inquisição, sob o estigma de servos de Satanás².

Ao me encontrar com as paragens coloniais, entendi que seu universo está além de um culto em particular, perpassando a ordem estabelecida pelo poder do colonizador, este legitimado pela instituição religiosa de maior força na metrópole e também na colônia, a

¹ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 77.

² Como ocorre a Branca Dias, denunciada na primeira visitação inquisitorial que se faz ao Brasil. Neste ano, 1591, Branca Dias já tinha falecido, mas, acusada de judaizante, a má fama foi aplicada a seus descendentes, a maioria também já morta. . A religião judaica foi impiedosamente perseguida não apenas na América, mas também na Europa, sendo os judeus encarados como típicos adoradores do Diabo, aqueles que negavam a divindade de Jesus Cristo e mantinham hábitos que fortaleciam sua fé. Além disso, os judaizantes impediam a hegemonia católica sobre a espiritualidade européia, além de ameaçá-la na colônia. Como se eles fossem a raiz de todos os males. Qual não é a surpresa dos lusos ao se depararem com uma gama de enfrentamentos a seu domínio? Desde ameaças provenientes de seu continente até aquelas geradas no Novo Mundo, foram intensas as reações ao projeto colonizador.

Igreja Católica Apostólica Romana. Ao estudar o culto da jurema, alcanço a necessidade de atingir a estrutura dessa ordem que se pretendia hegemônica frente ao processo de contato entre as culturas nativas ameríndias e as estrangeiras e, a partir disso, pensar sobre as práticas cotidianas que assimilavam estratégias para as continuidades e para as descontinuidades com relação ao campo religioso.

Analisar uma faceta do Brasil colonial que compreende os alicerces que fundamenta a Ordens, implica refletir acerca do que as desafiava. Nesse sentido o culto à Jurema constitui um desafio à estrutura, ao fundamento da empreitada portuguesa, portanto, como desordem.

Assim, trabalho voltou-se a dois tipos de fontes: manuscritos conservados no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – Portugal, aos quais tive acesso através das digitalizações produzidas pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco, e os relatos de cronistas e viajantes como Jean de Léry, e Hans Staden.

Quanto à perspectiva teórica, me pautei nos estudos da micro-história, principalmente tomando como referência, Carlo Ginzburg. Além disso, enceto um diálogo com a antropologia, trabalhando conceitos como os de resistência e sincretismo religioso em uma fundamentação interdisciplinar, e conceitos como imaginário, multiculturalismo, hibridismo, circularidade cultural, além de incursionar sobre Laura de Mello e Souza, Bruno Feitler, Cristina Pompa, Ronaldo Vainfas e Ronald Raminelli, principalmente.

Após isso, em “‘Onde não há lei também não há transgressão’ (Rm. 4: 15b): *a feitiçaria enquanto pecado*”, estudo alguns casos de feitiçaria delatados perante a primeira visitaçao do Santo Ofício ao Brasil levada por Heitor Furtado de Mendonça à capitania de Pernambuco, sendo as denúncias e confissões situadas entre 1593 e 1595. Transitando com o que já se produziu sobre o tema, construirei uma narrativa acerca dos principais casos denunciados, de maneira a refletir sobre a edificação do imaginário em torno da feitiçaria, de como estão associados a ela o medo, a transgressão, o pecado, a deturpação da ordem. Para isso, lanço um olhar sobre a Europa, este respaldado pela perspectiva da história de longa duração – em que destaco as pesquisas de Jean Delumeau acerca do medo e do pecado no Ocidente cristão – buscando as bases para a formulação dos conceitos aqui relacionados.

O eixo central é o estudo sobre o culto da jurema entre um grupo de índios Tarairiú aldeados em Mamanguape, para entender como esta prática ritual constituiu elemento relevante para a pesquisa sobre feitiçaria no Brasil Colonial, considerando que os saberes

católicos e indígenas operam em suas respectivas esferas como elementos formativos, no que as teorias educacionais têm chamado educação não formal. Encontrar no outro o caminho para o entendimento de si é também formar e contrapor valores. Apontar para além do conhecido e buscar ali os fundamentos para a interpretação do vivido, enfatizando a necessidade humana de satisfação, de superação, de poder, são face ambidestra da experiência de conhecimento e enfrentamento. Entender a penetração lusa em terras ameríndias implica em frequentar tais sentimentos provocadores de ações e reações nos mais variados espaços coloniais, lugares de contrastes e misturas nem sempre reconhecidas pelos detentores do poder, já que não lhes interessava a multiplicidade de perspectivas, antes, queriam-no absoluto. Porém, cedo, os portugueses souberam que nem todos os desejos são realizados.

Quando partem aos interiores da colônia, os objetivos são claros: reconhecer e conquistar as terras em nome da Coroa, fazer levantamentos das possíveis áreas de exploração, apresar os indígenas que não cedessem à dominação e catequizar os demais, tendo na educação – religiosa, sobretudo – a estratégia privilegiada. A catequização enquanto trabalho missionário esteve ligada à empresa colonizadora, mais que isso, as duas esferas de poder, político e religioso, se complementam nas paragens exploradas através do regime do Padroado³. Eram, pois, Estado e missões as bases do projeto colonial, banido o que não guardasse conformidade a estas iniciativas. É assim com a feitiçaria e é assim com os sertões, lugar povoado por “seres incultos”, distante do modelo louvado pela ordem, próximo à selvageria e à barbárie⁴. O que os lusos julgaram como isolamento nas terras do interior da colônia guardava uma gama de fatores que causaram estranhamento aos

³ O Padroado é concessão pontifícia que tem origens no medievo e se lança também pela Idade Moderna. Trata-se da aliança mutuamente legitimadora entre a Igreja Católica Apostólica Romana e, no caso, o regime absolutista português, onde os representantes deste mantêm o direito de comandar a empreitada religiosa nas terras conquistadas no ultramar, desde 1456. O sistema seria, contudo, motivo de disputas entre o poder secular e o religioso, quanto a ênfase, os objetivos políticos, econômicos e religiosos;

⁴ Raminelli problematiza as diferenças principais entre a selvageria e a barbárie. Enquanto esta se pauta em leis falsas, atentados contra a ordem, de forma a desafiar propositadamente a ordem, aquela consiste em grupo de pessoas sem lei, vivendo isolados, mas não praticavam o mal conscientemente. Ver: RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 34-5. Sertão aqui se refere a toda extensão de terra não-litorânea, conhecida como bárbara, inculta, diabólica. Para tal, destaco os estudos de Pedro Puntoni e Cristina Pompa. Ver: 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 Nº 2. Recife, UFPE, 1998. p. 05-19.

invasores. Aqui, tomo como cerne para análise a questão das práticas religiosas dos índios “Tapuia”, denominação dos Tupi aos que não integravam seu povo, para verificar como seus rituais foram encarados e como se procurou afastá-los, retirá-los das fronteiras da memória, empurrá-los aos territórios sem domínio, paragens do esquecimento.

Cabe aproximar, pois, as formas como a feitiçaria e os sertões⁵ foram estigmatizados: profundezas de práticas e espaços, negação do modelo civilizacional europeu enquanto afirmavam um teor de desordem “diabólica”. Adentrar pelos sertões e mergulhar no universo da feitiçaria encontram o mesmo atalho, os dois desconhecidos, os dois estereotipados, sobre ambos o desejo luso de domá-los deixa transparecer a curiosidade para entendê-los. A ânsia em afastá-los é também a confissão do medo dos mesmos. Medo dos demônios que encontravam lugar cativo entre as densas florestas ou as inóspitas terras do interior, atendidos pelas condutas não-cristãs dos nativos, acolhidos nas profundezas das vivências destes. A estratégia relacional de domesticação do desconhecido tinha como mecanismo privilegiado o medo. Mantê-los temerosos com relação a certas práticas consideradas demoníacas era a melhor forma de assegurar o isolamento das mesmas. Não sabiam os colonizadores que ao promover o encontro dos sertões com a feitiçaria, alimentavam uma resistência firme e crescente a seu próprio projeto de conquista, pois não dominavam as consciências.

2. Os Tapuia-Tarairiú pelas picadas do sertão e seu encontro com a Igreja Católica

Parte dos povos indígenas, através de uma resistência cotidiana que se pautava numa política de alianças com os europeus – não necessariamente lusos, mas também franceses e holandeses que mantiveram contato com os Tupinambás, por exemplo. Os catequizadores encontravam espaço para suas escolas, para suas missões de maneira a converterem grande número de almas. Apesar dos enfrentamentos que os portugueses encontraram no litoral, esta área é considerada propícia à civilização. Até mesmo a língua dos nativos dessa região estava em vias de completo entendimento: os dialetos dos povos da costa eram parecidos, facilitando o estudo dos jesuítas, principalmente de José de Anchieta que elaborou uma gramática voltada a entender o tupi e traduzi-lo ao português, como forma de promover sua educabilidade. Assim seria favorecida a doutrinação católica e o crescente prestígio dos missionários jesuítas, como de outras ordens religiosas⁶.

Os caminhos, pois, estavam viáveis no litoral, porque assim como existiam as formas de resistência sub-reptícias, principalmente no que concerne ao campo religioso, economicamente e militarmente existia a aliança, interessada, mas ainda aliança, por parte de alguns grupos indígenas.

Por isso, o sertão é descrito por meio de imagens em oposição, representando ao mesmo tempo espaço vazio e lugar de riquezas, reino da barbárie e da selvageria e paraíso de liberdade: território vazio, o sertão é o espaço que, no pano de fundo da nascente colônia, povoa-se de imagens, construídas a partir de elementos existentes no imaginário português e conforme às situações específicas criadas pela situação colonial⁵.

Dessa forma, a humanidade do sertão também passa a ser descrita como bárbara, devendo, como acreditava o espírito missionário luso, ser “civilizada”, sua correção passava por uma ação educativa que conformasse os indígenas ao modelo luso-ocidental. As diferenciações entre Tupi e Tapuia no trato com os colonizadores. Enquanto os primeiros eram auxiliando nas entradas e nas bandeiras, os Tapuias por sua vez eram encarados como símbolo de barbárie, como reflete Cristina Pompa (2003) fórmula de resistência que os relacionava aos sertões, sombrios, pérfidos, confusos. Pedro Puntoni (1998) salienta que o projeto luso de constituir na colônia uma humanidade divina, excluía os Tapuias, apesar de alguns grupos se aliarem aos lusos. Nesse caso, para tais indígenas, a melhor tática de defesa era a aliança com o colonizador que durante muito tempo foi tomada como fraqueza e passividade, mas revelava perspicácia, além de muitos dos costumes pré-coloniais terem sido discretamente mantidos nas reduções, debaixo do controle dos missionários. Elias Herckmans, holandês que veio à capitania da Paraíba a mando de Maurício de Nassau, observa quanto ao aspecto religioso dos indígenas paraibanos:

São homens incultos e ignorantes, sem nenhum conhecimento do verdadeiro Deus ou dos seus preceitos; servem, pelo contrário, ao diabo ou quaisquer espíritos maus, como tratando com eles temos muitas vezes observado. Para esse fim têm eles os seus feiticeiros, que são tidos em grande consideração [...] esses feiticeiros sabem vários modos de fazer vir o espírito ter com eles debaixo da forma que desejam [...] e com toda segurança se fiam nas palavras que o espírito lhes diz⁶.

⁵ POMPA, 2003. *Op cit.* p. 200.

⁶ HERCKMAN, Elias. Descrição Geral da Capitania da Paraíba. João Pessoa: A União, 1982. p. 39-40.
1989

A preocupação dos colonizadores era justamente o contrário disso, educando aos indígenas apagar as diferenças e transformar os povos ameríndios em seu contrário, fazê-los sem identidade própria, sem cultura legítima, sem história. Os missionários disputavam diariamente o poder com os líderes religiosos nativos, pois não tinham conquistado as consciências como julgaram que ocorreria na empresa colonial e catequizadora, desafiados cotidianamente pelo que denominavam e condenavam: a idolatria, que permeou o pensamento cristão sobre os trópicos. Mas não foram apenas os jesuítas a trazer missões para as paragens brasílicas. Além deles, os beneditinos, franciscanos, carmelitas calçados, mercedários – missionários do padroado – capuchinhos franceses e italianos, carmelitas descalços – missionários apostólicos. Além dessas ordens, cabe destacar a Congregação do Oratório como importante integrante do processo catequético. Assim, analiso agora, a partir de tais considerações, o caráter de adoração entre um grupo de indígenas aldeados em Mamanguape, litoral da capitania da Paraíba, e problematizo, então, um olhar sobre as raízes de um profundo segredo, segredo incômodo aos grossos caules da religiosidade européia, já fertilizada por distintas sementes, que brotaram nos férteis e bem iluminados campos brasílicos: as facetas da Jurema.

3. Nas entranhas de um culto, a enteogenia dos juremeiros

Não é de se espantar que essa espécie tenha encontrado no homem um meio de se encantar. Ou não é de se estranhar que o homem tenha encontrado nessa planta um caráter de encantamento. Contam alguns adeptos da Jurema que quando Maria saiu em retirada para o Egito, juntamente com seu esposo, José, e seu filho, Jesus, devido à perseguição que o rei Herodes colocara à criança concebida pelo Espírito Santo e que deveria, segundo a profecia, reinar sobre os judeus, escondeu o Cristo menino sob a sombra de uma árvore não muito frondosa, mas naquelas circunstâncias devidamente acolhedora e a partir dali, abençoada⁷. O sincretismo presente nesta explicação das propriedades mágico-religiosas da jurema não é menos fascinante que a justificativa do adepto Deocleciano dos Santos: quando Jesus Cristo foi crucificado, um de seus apóstolos, preocupado em deixar ciência aos índios, deitou sangue do Messias às raízes de uma juremeira, abençoando a planta,

⁷ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Vol. 2. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, 1971. p. 249.
1990

concedendo a graça, para aqueles que a conhecessem, de se comunicar com o divino⁸. A partir de tais narrativas pode-se entender como os adeptos desse culto conseguiram associá-lo a imagens cristãs sendo que provavelmente não o fazem, nos dias hodiernos, como instrumento de disfarce ou resistência, porém com uma fé sincera. Seus antepassados, contudo, viam nestas associações um modo de driblar ou amenizar a fiscalização missionária e a punição, caso fossem pegos e acabaram por transmitir às gerações seguintes, a crença essencialmente sincrética.

A juremeira, assim, é a protagonista de tais narrativas e reúne uma mitologia muito além dos traços cristãos. Ora, sua raiz indígena aponta para um conjunto de reinos espirituais, mantenedores de influência sobre seus adeptos: o mundo dos *encantados*⁹, enriquecido, após o contato com os negros, com elementos desta cultura. O culto da Jurema implica em um segredo, conhecido apenas pelos escolhidos de cada grupo indígena que lhe participa.

Sociologicamente esse culto pode ser classificado na categoria dos messiânicos, já que está todo repleto de ressentimento, o ressentimento do escravo contra o senhor, do homem da terra contra o conquistador, e ele anuncia profeticamente a desforra do vencido contra o europeu¹⁰. Centralizando a análise no ritual da jurema, com traços católicos, onde os principais cultuados assumiam denominações dessa religião, como a “Mãe de Deus” e o “Papa”. Negros bantos, que para muitos já não tinham possibilidade para a reversibilidade de sua condição de danados, incorporaram tal crença, salientando o caráter animista de parte de seus rituais religiosos na África, além de passarem a liderar algumas dessas cerimônias, como nos fala Roger Bastide.

A comunicação com o mundo espiritual é realizada a partir do consumo de uma bebida feita com raízes de jurema, em um ritual comandado pelos escolhidos, por aqueles que se comprometeram em guardar o segredo dos *encantados*. A cerimônia deve ser acompanhada com o fumo e com cânticos para que o contato com as entidades se torne propício e devidamente arranjado. A jurema tem propriedades enteógenas, onde o contato

⁸ Apud 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.

⁹ Os encantados eram reinos idealizados pelos adeptos dessa prática religiosa. Alguns deles: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Josafá e Fundo do Mar. Ver: BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Vol. 2. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, 1971.

¹⁰ BASTIDE, 1971. Op cit. p. 244.

com o divino é a motivação principal do culto, sendo imprescindível para isso, que haja a crença na experiência do transe místico, uma força espiritual. Sob Pombal esse momento da história colonial revela uma transição nos modos de pensar, e em lugar dos missionários e dos curandeiros há uma tentativa de instaurar a confiança na ciência, onde esta deveria ocupar o lugar de legitimadora do Estado, favorecendo o *esclarecimento*, proposta dos iluministas. Acontece que não foi simples recortar da mentalidade coletiva o poder das ervas, das plantas mágico-curativas, em nome dos curandeiros, tornando seu uso intenso nas paragens tropicais, sendo algumas das ervas importadas.

Aqui, importa que se destaque como houve entre esses fatores o que Carlo Ginzburg chama *circularidade cultural*, onde não há detrimento da cultura popular, mas uma troca de experiências entre ambos os lados, uma valorização mútua, embora nem sempre reconhecida, principalmente por graça dos poderosos que preferem tentar anular os saberes populares:

“Herdeiros da tradição dos pajés, verdadeiros curandeiros, os juremeiros são conhecedores dos segredos das ervas, das raízes, sendo, ao contrário do médico, capazes de identificar se uma doença é do corpo ou do espírito, se é caso para o “homem de letra” ou para os mestres invisíveis”¹¹.

Embora haja certo silenciamento por parte dos missionários e viajantes acerca desse culto, o que nos leva a questionar os motivos para tal. Henry Koster, no ano de 1816, em raro relato acerca do uso da planta, indaga de um grupo indígena sobre suas propriedades e consegue perceber uma aura de mistério entre os entrevistados¹². Da mesma forma que eles, a virgem guardiã do segredo da Jurema entre os Tabajaras do Ceará, Iracema, não poderia revelar ao amado Martim, europeu inimigo de seu povo, o segredo da bebida de Tupã, pois a ela tinha sido confiada a honra e a proteção de todo o grupo¹³, o que significava, também,

¹¹ SALLES, s/d. Pág. 07.

¹² Apud GRÜNEWALD, 2005. Op cit. p. 245.

¹³ Os personagens de José de Alencar, nesta obra, são fictícios, embora ele tenha observado, para escrevê-la, os costumes do referido povo. É válido destacar que as prosas indianistas do Romantismo, principalmente nas obras de José de Alencar, atendiam a uma perspectiva elitista. Iracema é de 1865, Segundo Império Brasileiro, quando grupos políticos tentam edificar o nacionalismo no Brasil, ambicionando projetos de República. O elemento indígena será valorizado, ao lado do europeu e até do negro, como peça fundante para a construção da identidade do povo, buscando nas raízes coloniais instrumentos para tal. O indígena é, contudo, encarado como o “bom selvagem”, o inocente desprotegido que tem no português não a imagem de explorador, mas de civilizador. Ver: ALENCAR, José de. Iracema: lenda do Ceará. São Paulo: Scipione, 1997.

a não-exposição. Ante o mistério sabe-se apenas que a Jurema guarda segredos que não podem ser revelados, o que incita ainda mais a curiosidade acerca do culto.

4. Um culto, um segredo: a Igreja Católica desafiada em Mamanguape

Era o dia 16 do mês de setembro de 1739. O governador de Pernambuco tinha convocado uma Junta de Missões naquela capitania, na qual se fez presente Excelentíssimo Bispo Frei Luís de Santa Teresa¹⁴. Estava o Bispo preocupado com o proceder errático de indígenas aldeados na capitania da Paraíba que insistiam em se dispersar do caminho apontado pelos missionários, apegados a tradições pagãs que comprometiam sobremaneira a perfeita instauração da santa fé católica. Tendo assumido o episcopado em julho daquele mesmo ano, em substituição a D. Frei José Fialho, D. Luís estava 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*¹⁵. Os missionários e um visitador deveriam seguir suas instruções: examinar os índios que a tomam 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. Ocorre então, do Bispo enviar à Paraíba, para que este investigasse o caso propriamente. Acontece que tudo isso se deu sem o conhecimento do capitão mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo. Aqui, pode ser verificada uma faceta da disputa de poder ocorrida entre as capitanias da Paraíba e de Pernambuco, que só iriam piorar com a anexação da primeira a esta, em 1755. Acontece que as investigações acerca de tal prática considerada criminoso do ponto de vista religioso, cabiam a diligência ao Bispado de Pernambuco, ao qual a Paraíba devia prestar contas.

O visitador mandado pelo Bispo descobre, então, toda a “seita”: tratava-se de um culto indígena que tinha por base uma beberagem produzida com a raiz de uma planta comum àquelas paragens, a jurema. Segundo relato, tratavam-se de índios feiticeiros que

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.

“transportando-os do seu Sintido ficção como mortos, equando entrão emSi dabebedeira, Contão as vizoens que o diabo lhes Representa, Senão he que em Spirito os Leva as partes deque dão noticia”¹⁶. Tal culto ocorria na Aldeia de Boa Vista, região de Mamanguape, onde estavam aldeados integrantes de dois grupos Tarairiú, os Xucuru e os Canindé. Esse aldeamento era cuidado por missionários da Ordem do Carmo, religiosos de Santa Teresa, os carmelitas descalços.

Acontece que não apenas os índios faziam uso de feitiços em Mamanguape. Continuando sua narrativa, o capitão mor da Paraíba diz que, além dos índios deveriam ser investigados e punidos também “clerigos, Frades, Seculares, Sevallem defeiticeiros para as Suas curas, eos que menos peccão neste particullar uzão depallavras depanos, edeoutras superstiçoenz, deque Sevalle toda esta gente”¹⁷. Esta informação ilustra o grau de sincretismo que envolvia a colônia brasileira, ao mesmo tempo em que provocava fortes ondas de preocupação à Igreja Católica: não apenas se mantinham cultos indígenas, tidos como feiticeiros, portanto diabólicos, nos aldeamentos comandados no caso, por carmelitas, mas também as práticas pecaminosas que deviam ser por eles combatidas e extirpadas encontravam territórios dispostos a se adaptarem diante de tais ações.

Após o relato, o Bispo Luís de Santa Teresa apressa-se em mandar que este prenda o líder de tais feiticeiros, um índio Xucuru. Félix Machado, então, juntamente com o Capitão da Ordenança e um padre, Ignácio Gonçalves Requião, parte a Mamanguape no intuito de prender o feiticeiro. Mas partiu sem o auxílio do poder secular, julgando que tudo transcorreria de forma pacífica, o imprudente¹⁸. Resistiram, porém, os índios à prisão de seu líder, empreendendo um embate contra as forças coloniais.

Emquanto Vossa Magestade não tomar o expediente de Sugeitar esta Cappitania ao governo de Pernambuco, ou aizentar total-mente da depender daquelle governo, nem Sefarão Contaz impertinentes avossa Magestade, nem os governadores della, terão tempo que selhenão mallogre Com dezenquietaçoens¹⁹.

¹⁶ Carta de Pedro Monteiro de Macedo ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

¹⁷ Carta de Pedro Monteiro de Macedo ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

¹⁸ Parecer do Conselho Ultramarino. 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.

¹⁹ 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.

Pedro Monteiro trata também do que julga ser mau proceder entre os missionários, criticando seus maus costumes, acusando-os e lascívia e falta de comprometimento com o ideal missionário. Ainda com relação à Junta de Missões que desejava estabelecer autônoma em relação a de Pernambuco, apesar de seu esforço em tentar convencer o rei da importância da criação da mesma isso não ocorre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A imagem do Éden assim que os portugueses chegaram às paragens tropicais que depois convencionariam chamar Brasil, destinavam-se a ser uma fonte de riqueza para os tesouros lusos e uma seara de almas para a Igreja Católica. Tal idéia, contudo, de edenização da colônia não se sustentaria por muito tempo, já que muitos dos habitantes originários da região, diversos povos indígenas, não aceitaram as imposições lusas, reagindo ao tal projeto de dominação territorial e cultural, provocando reações e sentimentos nos conquistadores que em nada se assemelhavam aos ideais de compaixão e piedade pregados pelo cristianismo, religião que inspirava seu espírito de conquista²⁰. O contato de indígenas com outra esfera do sagrado que não a católica acarretou preocupações ante os dominadores, pois tal evento podia acarretar a corrupção da pretensa hegemonia política e religiosa portuguesa sobre os nativos. Quanto ao culto da Jurema, representava um poder ilegítimo para a Coroa lusa, emanado pelos detentores de seu segredo, guardiões de uma crença que se abriu ao sincretismo. Uma maneira de eliminar essa ameaça à estabilidade política portuguesa era recorrer ao Santo Ofício, também interessado em afastar as crenças ditas heréticas, em favor da hegemonia romana. Os juremeiros, descritos como feiticeiros, passariam assim, pelo crivo não apenas da Inquisição, mas também das leis seculares, pois o crime de feitiçaria deveria ser julgado nas instâncias religiosas e jurídico-civis. Nesse sentido, porém, o delito era preferencialmente exposto ao Santo Ofício, pois corroía a autoridade secular do rei, mas também e principalmente, ofendia a majestade divina, sendo aconselhado às autoridades eclesiásticas locais a rápida comunicação do evento a instâncias inquisitoriais.

²⁰ SOUZA, 1986. *Op cit.*

“Quero falar da descoberta que o eu faz do outro”²¹, a constante (re)descoberta dos outros em nossos próximos e em nós mesmos, saber que as singularidades caracterizam individualmente e coletivamente. Abrindo os horizontes para novas perspectivas os portugueses conseguiram atravessar não apenas a barreira física que os separava de formas culturais tão distintas da sua, mas também seus próprios temores acerca do que encontrariam. É por medo que eles insistem em combater o caráter diferente dos ameríndios, medo dos próprios monstros, dos próprios sentimentos e das próprias vivências.

FONTES

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.

II. Impressas

HERCKMANS, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba**. João Pessoa: A União, 1982.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

III. Bibliográficas

COSTA, Francisco Augusto Pereira. **Anais Pernambucanos 1701-1739**. 2 ed. Recife: FUNDARPE, 1984. v. 5. (Coleção Pernambucana).

PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil; Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595, 1984.

²¹ TODOROV, 1983. *Op cit.*

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. **Iracema: lenda do Ceará**. São Paulo: Scipione, 1997.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Vol. 2. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, 1971.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Tradução de Álvaro Lorencini. v. 1 e 2. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- _____. **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.
- _____. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Relações de força: história, retórica, prova**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- 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.
- 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 Nº 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.

_____. Da etiqueta canibal: beber antes de comer. In: CARNEIRO, Henrique; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005. Pp. 29-44.

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

_____. **Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização Séculos XVI – XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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

_____. **Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana**. v. 1. Tradução de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

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

_____. (direção). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.