

SOBRE CONVERSAS PROIBIDAS: UM OLHAR SOBRE O RITUAL DA JUREMA SAGRADA NA PARAHYBA SETECENTISTA

Gláucia de Souza Freire
PPGH – UFCG
(glauciasf1@yahoo.com.br)

Orientação: Juciene Ricarte Apolinário
PPGH – UFCG
apolinarioju@hotmail.com

Para começo de conversa

O ocultista francês Stanislas de Guaita inicia o primeiro volume de *O Templo de Satã*, lançado em 1891, falando do diabo. Como fundador da Ordem Cabalística da Rosa Cruz (1889), revelou-se um erudito com leituras voltadas às temáticas cabalísticas e orientalistas, aprofundando seus conhecimentos sobre magia, ao mesmo tempo em que percorria relatos e práticas místicas no intuito de desqualificar aquelas que não julgava purificadas do mal. Mal que não raro as espreitava, cobiçava, ansioso por dominar-lhes os mistérios, seus segredos, estes devendo ser conhecidos apenas por almas iluminadas. Quando tal conhecimento era partilhado por indivíduos despreparados, por espíritos domados pelo anjo decaído, corrompidos pela má fé, ocorriam desvios dos propósitos mágicos, a saber, “ressaltar o brilho do esplendor divino” (GUAITA, 1984: 58).

A mancha em torno do mágico e do místico se fazia notar através de práticas de feitiçaria, apontada por Guaita como um traço negro, consequência do livre arbítrio concedido ao homem, a criação divina dotada da racionalidade. Contudo, esta não privara os homens dos sentimentos, sentimentos cultivados, necessidades indomadas, manifestadas também em suas crenças, edificadas em pilares que nem sempre são passíveis destas explicações ditas racionais. Assim é com a religiosidade, o contato com o divino, a conversa com esferas metafísicas, que rendeu uma pluralidade de manifestações, boa parte delas interessadas em esferas também físicas de poder e mando.

Guaita estava influenciado pelas construções maniqueístas que de fato não eram novidade do Ocidente cristão, mas que por ele foram firmemente consolidadas, tendo como pontos de apoio os territórios medievais, onde interesses físicos e metafísicos manifestariam mais uma vez uma sólida aliança, unindo poderes régios temporais

àquela que se fazia representante de Deus na terra, àquela que dominaria consciências e arregimentaria fiéis por todo o mundo, legitimando e legitimada por conquistas político-militares e espirituais, a Igreja Católica Apostólica Romana. Esta que adentraria a modernidade hegemônica, mas que se via cercada, desde a fundação, por inimigos que ganhariam corpo e coro mais tarde. Inimigos aos quais cercou, a quem infligiu perseguições, limitando sua área de atuação, mas que não conseguiu eliminar. Apesar disso, deixou heranças mesmo entre seus infiéis, detentora de muitas consciências, ditando normas de ação e pensamento, estabelecendo assuntos e contatos proibidos. Para evitar desvios, proibiu o contato com o diabo (sob esta imagem ela tinha reunido seus divergentes), com seus servos, mas também com Deus. Apenas a alta hierarquia eclesiástica tinha licença para falar à divindade.

Guaita era contrário à instituição da Igreja Romana, mas seguia os princípios de seu Deus e, de certa forma, em seu meio, também proibira certas práticas e certas conversas: a magia, o contato com o místico só devia ser da alçada dos magos ocultistas. Era o místico um universo proibido, pois espaçava desvios do caminho indicado, abrindo margens para as discordâncias ou, antes disso, para o compartilhar do segredo e, conseqüentemente, do domínio.

Esta pesquisa que, desviada de um caminho primeiro¹, se aventura pela aura mística que envolve a Ordem de Nossa Senhora do Carmo, se detém à análise de um desses territórios: aquele que seria estabelecido, em meados dos setecentos, no aldeamento de Boa Vista, região de Mamanguape, litoral da então capitania da Paraíba, onde carmelitas teresianos administraram uma missão a indígenas Xukuru e Kanindé, da família lingüística Tarairiú, sendo estes adeptos de um ritual enteógeno, em torno do consumo de bebida produzida com raízes da jurema. A participação dos clérigos no ritual seria denunciada por Pedro Monteiro de Macedo, capitão-mor da Paraíba, em carta – datada de 1740 – ao rei de Portugal, D. João V².

A partir de estudos culturalistas – pois envolvem não apenas o campo da História, mas também da Antropologia, no que compete à análise de contatos interétnicos, segundo a perspectiva do diálogo entre manifestações religiosas distintas, mas que suscitaram identificações entre si, não apenas provocadas em torno de interesses políticos – e do aporte da Micro-História, objetivo também entender as sensibilidades e as subjetividades presentes entre indígenas e missionários que

integraram o ritual da Jurema Sagrada. Estes passos, pois, são dados junto a documentos (avulsos, tanto ascendentes quanto descendentes, referentes à capitania da Paraíba³ e de Pernambuco) do Arquivo Histórico Ultramarino, digitalizados pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco, sendo apoiados principalmente na idéia de circularidade cultural.

Sobre conversas e anseios *ou* das proibições

“Algumas vezes ele gosta que a alma saia da absorção e veja de passagem o que encerra aquele aposento. Ao tornar a si, conserva uma lembrança das grandezas que viu. Contudo, não sabe referir coisa alguma. Nem seu fraco natural chega a mais do que ver o que sobrenaturalmente Deus lhe quis mostrar”

Santa Teresa de Jesus. In: *Castelo Interior ou Moradas*.

“(…) transportando-os do seu Sintido ficção como mortos, equando entrão emSi dabebedeira, Contão as vizoens que o diabo lhes Representa, Senão he que emSpirito os Leva as partes deque dão noticia”

Carta do capitão-mor Pedro Monteiro ao rei D. João V.

O contato com o místico caracteriza tanto o relato de Santa Teresa de Jesus, também conhecida como Santa Teresa d'Ávila, quanto o de Pedro Monteiro de Macedo acerca dos adeptos da jurema. O transe místico conduz ambos por trilhas inexplicáveis. A possibilidade de entendê-lo só ocorre diante da experiência, da própria vivência, sendo o segredo comunicado aos escolhidos em cada contexto religioso. As crenças de Santa Teresa⁴ e a dos adeptos da jurema⁵ se distanciam em muitas perspectivas, mas têm em comum o êxtase, a comunicação entre a esfera humana e a esfera divina por meio de momentos de flutuação entre ambas, de encontro e de fusão⁶.

Mas o que despertara nos carmelitas missionários de Boa Vista o interesse pelo ritual, mais precisamente pela participação no mesmo, fator que chocou Pedro Monteiro de Macedo, tingindo seu relato com um tom de indignação perante os desvios dos religiosos? O relato da Junta das Missões, ocorrida em setembro de 1739, convocada pelo governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire e contando com a presença de Frei Luís de Santa Teresa, que há poucos meses assumira o cargo de

Bispo de Pernambuco, é claro ao registrar a preocupação deste com as informações recebidas de Boa Vista, da continuidade do ritual. Às inquietações com relação à permanência daquela cerimônia considerada de feitiçaria, não se somavam ainda às informações da participação dos missionários.

Este detalhe suscita outra questão: caso o envolvimento dos carmelitas fosse com interesses puramente políticos, no sentido de conhecer o ritual para dominá-lo e, conseqüentemente, aos indígenas, promovendo após isso, o apagamento das tradições ritualísticas em destaque, por que os próprios religiosos não informaram ao Bispo, também religioso de Santa Teresa? O Padroado estabelecido entre a coroa portuguesa e a Igreja Católica foi implantado nas terras brasílicas, constituindo-se em um acordo, como um contrato, que tem origens no medievo e se lança também pela Idade Moderna. A Coroa Portuguesa, por meio de seus tentáculos, sustentava o direito de comandar a empreitada religiosa nas terras conquistadas e a conquistar no ultramar, desde 1456, com o segundo padroado ao infante D. Henrique. Era uma aliança mutuamente legitimadora, que cada religioso atuante devia obedecer e honrar. As dificuldades diante do insuficiente número de missionários reforçavam as exigências de cumprimento do contrato àqueles que se dispusessem a colher almas para Cristo nos campos tropicais, férteis, mas nem tão facilmente aráveis.

É válido salientar que, como informa Irineu Ferreira Pinto em “*Datas e notas para a História da Paraíba*”, em 1746 eram doze aldeias sendo duas administradas por missionários beneditinos (Jacoca e Utinga, ambas unindo caboclos de língua geral), três por carmelitas (duas pelo Carmo da Reforma – Baía da Traição e Preguiça ambas povoadas por caboclos de língua geral – e uma por religioso de Santa Teresa – Boa Vista, na qual viviam indígenas Canindé e Xucuru), duas por capuchinhos (Cariris e Brejo, a primeira povoada por índios Tapuia e a segunda por indivíduos Fagunde), uma por religiosos do Hábito de São Pedro (Campina Grande, sendo povoada por Tapuia caucheentes [Kavalcante?]), uma por jesuítas (Corema, povoada por índios Tapuia), e três sem missionários⁷ (Panati, Pega e Icó Pequeno, todas povoadas por Tapuia) (PINTO, 1977: 149).

Apesar destas três aldeias não apresentarem missionários, foi justamente aquela que deles dispunha a ser identificada como transgressora. E esta transgressão estava, portanto, não apenas entre os indígenas, mas também visitara os carmelitas. Contudo,

este caráter seria uma peculiaridade destes missionários na Paraíba? Diante do relato e das experiências místicas de Santa Teresa – que não eram comuns no seio das ordens religiosas, esta comunicação tão profunda com Cristo – cabe pensar na possibilidade de outros envolvimento pelos territórios coloniais, envolvimento que se não comprometiam a hegemonia política e religiosa de Portugal em sua colônia, ao menos não a deixava imaculada. Assim como não eram imaculados os elementos rituais e simbólicos do ritual da jurema, que além dos contatos com outros grupos indígenas, já iniciava outra faceta em seu sincretismo, com o advento de símbolos católicos, como nos relata Roger Bastide (1971).

Nestas cenas importa que se destaque como ocorreu a atuação entre esses fatores, de um conceito que Carlo Ginzburg chama *circularidade cultural*, quando os elementos das diferentes manifestações culturais se envolvem, um possuindo o outro, em uma troca de experiências, uma valorização mútua, embora nem sempre reconhecida diante de certas exigências políticas. A transcendência, contudo, mancharia estes universos espirituais, que se encontravam no êxtase. A experiência poderia não ser conjunta, mas a aproximação dos sentidos era inevitável, a mesma sensação de comunicação com algo além do humano, algo que testemunhava uma entrega verdadeira, a Deus, no caso de Santa Teresa, aos encantados da Jurema, entre seus adeptos, a profunda essência do bem, diria Guaita.

As investigações apresentam os desafios em compreender estas subjetividades, com a pretensão de explicar aquilo a que talvez as palavras não alcancem. O fato de indígenas e missionários consumirem o vinho da jurema se aproxima do que Giovanni Levi aponta como “*estratégias e escolhas minuciosas e infinitas que operam nos interstícios de sistemas normativos contraditórios*” (LEVI, 1992: 155). Mas estas palavras intersticiais remetem a uma problemática já conhecida, aquela que relaciona a dificuldade do historiador em chegar à realidade dos eventos.

Esta dificuldade, historiográfica ou mística, não exclui os anseios em avistar uma destas faces que a envolvem, faces registradas pelas fontes, no caso da história, ou pelos relatos, no caso da mística – apesar dos registros serem pincelados com os tons de quem os elabora, como Pedro Monteiro ou Teresa de Ahumada. Aqui, nos deparamos com mais uma intersecção: a realidade para o campo historiográfico ou para o universo místico deve ilustrar ao menos uma crença individual em versões e experiências que de

vez em quando são transmitidas à coletividade e perpassadas como heranças de um tempo, cronológico ou mítico, do qual um dia também se poderão olhar apenas fragmentos.

Considerações para outras histórias

Ao aproximar os relatos de Santa Teresa e de Pedro Monteiro sobre o ritual, alguns questionamentos são possibilitados, ganham embasamentos: foi o envolvimento dos missionários carmelitas no ritual da Jurema uma necessidade de retorno às intensas experiências místicas que inspiravam a ordem, mesmo antes da reforma de Santa Teresa? A essa necessidade somava-se uma curiosidade pelas experiências do outro? Esta participação trouxe aflições quanto ao comprometimento de sua alma ao fogo da condenação, sendo considerada desvio de fé? Teriam os carmelitas se integrado de tal forma que chegaram a atingir o êxtase? Estas perguntas guiam a pesquisa e para serem respondidas necessitam do cruzamento das fontes já arroladas e o levantamento de outras.

Os principais registros dessa face da circularidade cultural presente na capitania da Paraíba consiste em uma documentação produzida há séculos, registrada a partir da visão dos colonizadores, daqueles que agiam em prol de condenar e perseguir um evento como aquele, destoante da ordem pretendida pelo projeto colonial. A partir de rastros então marcados, é possível analisar o ritual em questão, contemplando um fragmento de realidade, ou um fragmento de como se contou essa realidade, de práticas que ilustravam as discordâncias e as agências de povos indígenas diante da autoridade militar e política que os havia aldeado, legitimada pelos missionários.

Os documentos oficiais, contudo, registram o que lhes cabe, raramente colocando informações além daquelas exigidas pelas normas que estavam já estabelecidas, da obediência e dos informes constantes a El Rei. Tratar de experiências místicas a partir de descrições por vezes intensamente marcadas pelos conceitos e pelos pertencimentos de quem escrevia, coloca ainda a necessidade de um maior deslocamento do próprio eu-pesquisador, em transcendência cada vez mais intensa com as fontes, em experiências que não raro também suscitam êxtases, ritos de passagem que

exigem o abandono de certas concepções pessoais, como uma purificação concessora da tarefa de historiar, embora, como disse Michel de Certeau, não sejamos totalmente purificados de nossas próprias cargas, sustentáculos de *patuás*.

Cargas que nos identificam e nos impulsionam a elaborar certas perguntas e partir em busca de respostas, sabendo que algumas delas não são mensuráveis conforme as referências humanas, mas as ultrapassam, transcendem. Vez ou outra, um dos sujeitos escolhidos, que vem a testemunhar ou protagonizar um evento, é capaz de aproximar suas experiências da possibilidade de explicação e nós, historiadores que também os escolhemos – ou eles a nós – colocamo-nos a buscar entender, mais que isso, sentir. Porque os registros também perpassam emoções, embora estas também elejam escolhidos. O sentido da escrita, da investigação historiográfica está, inclusive, em se fazer digno da escolha, desde que observe as próprias regras do campo (CERTEAU, 1982).

¹ Este objeto foi pensado a partir do trabalho monográfico, que apresentei à Unidade Acadêmica de História e Geografia da UFCG, em junho de 2010, intitulado “*Pelas raízes de um segredo: feitiçaria, perseguições e resistências na capitania da Paraíba – o ritual da jurema sagrada em Mamanguape*”. Nesse trabalho, me detive ao ritual propriamente dito, bem como à atuação indígena. A partir daí, passei a investigar a participação dos missionários carmelitas, o que veio a ser tema do projeto para o Mestrado.

² 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.

³ 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.

⁴ Nascida aos 28 de março de 1515, na cidade de Ávila, Espanha, Teresa de Ahumada Sanchez e Cepeda, se tornaria uma bela e polêmica jovem. Descendente de judeus, seu pai comprou um título de nobreza que cuidava em não desonrar, ao que era desafiado cotidianamente pela filha. Devido a isso fora levada ao convento das agostinianas, consagrado a Nossa Senhora das Graças, onde se recusa a permanecer, diante das regras rígidas. Daí sairia para o Convento da Encarnação que mantinha certos traços mantenedores da hierarquia social entre as irmãs, além de não exigir a clausura. Até aqui, os sacrifícios de Teresa não eram tão severos. Apenas aos 39 anos ela converte sinceramente sua alma, entregando-se a Cristo. É também com esta idade que passa a ter experiências de êxtase cada vez mais intensas e a atuar dentro da Ordem do Carmelo também em disposições políticas, sugerindo reformar a Ordem, fazê-la voltar às regras primeiras, propondo aquilo que tinha reprovado entre as agostinianas: a rigidez, o sacrifício das próprias vontades para honra e louvor a Deus. Santa Teresa se entrega a Cristo e o sente em espírito de tal forma que estas experiências se transpõem ao corpo físico, material, mas que se faz morada, castelo interior de Jesus, a quem se consagra, nome que adota e ao qual se doa. Ver: <http://soparacatolicos.blogspot.com/2011/04/santa-teresa-de-avila.html>. Acesso aos 25 de outubro de 2011, às 14hs23min.

⁵ A jurema é uma acácia típica de regiões áridas e semi-áridas, sendo muito encontrada no Nordeste brasileiro. Desde o período colonial, alguns grupos indígenas a utilizam como instrumento protagonista para o contato com certas divindades, caracterizando-a como planta enteógena, mediadora entre a esfera divina e a esfera humana. O transe mágico-religioso é atingido a partir da fermentação de uma bebida (ajuá) produzida a partir das raízes da planta, somada ao fumo feito com as cascas da mesma. O ritual era permeado por cânticos (BASTIDE: 1971). Atualmente a jurema se encontra presente em cultos umbandistas, essencialmente sincretizada com elementos de religiosidade africana e católica, além de manter contato cada vez mais próximo com a doutrina espírita (LUZURIAGA, 2001).

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.

⁶ Carlo Ginzburg, em seu *História Noturna: decifrando o sabá* (1991), parte a levantar séries documentais de um amplo recorte espaço-temporal (pelo que será criticado), mostrando que o êxtase se faz presente em grande parte dos rituais religiosos pagãos, como uma espécie de fenômeno comum aos mesmos, integrando diversas experiências mágico-religiosas, como uma raiz sustentando um complexo edifício de seiva e luz.

⁷ Indicativo de que a situação missionária não era das mais saudáveis na Paraíba, pela escassez de regulares e seculares dispostos a se responsabilizarem pelos aldeamentos em troca das cômmodas que recebiam, o que ocorria desde o início do século XVIII. É também devido a tal fator que se proporia a união de aldeias na Paraíba por essa época. Ver: MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Trajetórias políticas de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII. Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 13-17 de julho de 2009.

FONTES

I. Manuscritas

CARTA do capitão-mor da Paraíba, João da Maia da Gama, ao rei [D. João V]; 1715, agosto, 11, Paraíba; AHU_ACL_CU_014, Cx. 5, D. 349.

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

JESUS, Santa Teresa de. **Castelo Interior ou Moradas**. Tradução das Carmelitas Descalças do Convento Santa Teresa do Rio de Janeiro. 14. Ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BIBLIOGRAFIA

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Ações multifacetadas dos Tarairiú nos sertões das capitanias do Norte entre os séculos XVI e XVIII.** Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 13-17 de julho de 2009.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história – especialidades e abordagens.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

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).

BURKE, Peter. **História e teoria social.** Tradução de Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

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.

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

GINZBURG, Carlo. **História noturna – decifrando o sabá.** Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. **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.

GUAITA, Stanislas de. **O Templo de Satã**. Tradução de Celina C. Salles. São Paulo: Ed. Três, 1983.

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.

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.

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.

RAMINELLI, Ronald. 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.

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.

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

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. **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.

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