



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GLÁUCIA DE SOUZA FREIRE

**DAS “FEITIÇARIAS” QUE OS PADRES SE VALEM:
CIRCULARIDADES CULTURAIS ENTRE INDÍGENAS TARAIRIÚ E
MISSIONÁRIOS NA PARAÍBA SETECENTISTA**

Campina Grande – PB

2013

GLÁUCIA DE SOUZA FREIRE

**DAS “FEITIÇARIAS” QUE OS PADRES SE VALEM:
CIRCULARIDADES CULTURAIS ENTRE INDÍGENAS TARAIRIÚ E
MISSIONÁRIOS NA PARAÍBA SETECENTISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), junto à Linha de Pesquisa *Cultura, Poder e Identidades*, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Dr.^a Juciene Ricarte Apolinário

Linha de pesquisa: Cultura, Poder e Identidades

CAMPINA GRANDE – PB

2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

- F866d Freire, Gláucia de Souza.
Das “feitiçarias que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas Tarairiú e missionários na Paraíba setecentista / Gláucia de Souza Freire. – Campina Grande, 2013.
156 f.: il. Color.
- Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.
- “Orientação: Profª. Drª. Juciene Ricarte Apolinário”.
- Referências.
1. História Colonial. 2. Jurema. 3. Carmelitas. 4. Circularidade Cultural. I. Apolinário, Juciene Ricarte. II. Título.
- CDU 981:316.323.82(813.3)(043)

GLÁUCIA DE SOUZA FREIRE

**DAS “FEITIÇARIAS” QUE OS PADRES SE VALEM:
CIRCULARIDADES CULTURAIS ENTRE INDÍGENAS TARAIRIÚ E
MISSIONÁRIOS NA PARAÍBA SETECENTISTA**

Avaliada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Juciene Ricarte Apolinário – UFCG
Orientadora/Presidente

Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos – UFCG
Coorientador/Examinador Interno

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Pompa – UNIFESP
Examinador Externo

Prof.^a Dr. José Otávio Aguiar – UFCG
Examinador Interno (Suplente)

Prof.^a Dr.^a Mércia Rejane Rangel – UACS-UFCG
Examinador Externo (Suplente)

Para Manoel Potiguara,
que escolheu e foi escolhido pela Jurema,
num encontro de si, mais do que de
outros.

AGRADECIMENTOS

Desde que li pela primeira vez a carta do Cacique Seattle, escrita em 1855 e destinada às autoridades estadunidenses, construo minhas noções de existência individual e coletiva a partir da ideia de “teia”, estando todos nós, viventes, em ligação, como uma tapeçaria preciosa, delicada e resistente ao mesmo tempo. Costumo agradecer pelos fios que me dão suporte, se entrelaçam ao meu redor, irmanando-se a mim.

O processo de pesquisa e escrita dessa dissertação exigiu dessa teia que me abraça, um empenho além do que eu pensava que teria como suporte. Não há como deixar de mencionar Deus, a face do divino que me foi apresentada e que aprendi a respeitar. E, de forma prática, as pessoas que ouviram minhas crises e satisfações, divididas a cada ida e vinda das investigações, da leitura dos documentos, da folha preenchida.

Agradeço especialmente a meus pais, Ediglei e Iza, minha avó Mercês e minhas irmãs, com extensão aos parentes mais próximos, pela dedicação incondicional. Ao mesmo tempo, peço-lhes desculpas pelas ausências. Sei que a satisfação pelo término de mais esta etapa também é repartida convosco. Obrigada.

Às amigas queridas, parceiras no universo de Clio, com quem sempre pude contar nesses momentos bipolares, dispostas para conselhos e palavras de consolo e estímulo, Alanny Paulo, Miebt Oliveira e Naíne Cavalcanti.

À Muriel Oliveira Diniz, companheira de todas as horas, minha irmã, pelas leituras partilhadas, os diversos momentos de apoio, a disposição em me ouvir sem restrição de horário. Você está no meu coração. Grata pelos seis anos de alegrias partilhadas.

A Janailson Macêdo Luiz, que de colega do Mestrado tornou-se meu amor. Obrigada pelo carinho, por ter suportado minhas agonias nesse processo de escrita, pela luz tão bonita que brota de você e me contagia.

Divido os êxitos desta pesquisa com vocês, Muriel e Janailson, conselheiros e companheiros amados.

Aos colegas de turma, Antonio Gutemberg, Lucélia Nárjera e Alionália Lopes, pelas agonias divididas.

Aos professores Iranilson Buriti, Luciano Mendonça, José Otávio Aguiar e Rosilene Montenegro, pelo incentivo e apoio doados desde a graduação. À professora Cristina Pompa pelas contribuições no exame de qualificação.

À CAPES, por ter fomentado esta pesquisa, assim como ao PPGH, por tê-la possibilitado. Grata a Filipe e Arnaldo, pelo auxílio sempre que necessário.

A Manoel Potiguara, pelos diálogos tão importantes que me mostraram não apenas novas perspectivas para a análise da Jurema Sagrada, mas para entender-me enquanto agente neste mundo.

À Juciene Ricarte Apolinário e João Marcos Leitão Santos, meus orientadores, pela confiança que me dedicaram. Pelas leituras, empréstimo de livros, paciência, por vibrarem com meus avanços e me animarem nos momentos de dificuldade. Vocês foram e são fundamentais para a minha formação enquanto historiadora.

Este trabalho, de forma geral, está dedicado a vocês. Obrigada.

Quero falar da descoberta que o *eu* faz do *outro*. [...] Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu.

Tzvetan Todorov

RESUMO

Mais precisamente pelas décadas de 1730 e 1740, em Boa Vista, aldeamento indígena (Xukuru e Kanindé) localizado no litoral da capitania da Paraíba, carmelitas descalços usaram do vinho da acácia jurema, que desencadeava êxtase religioso, em um ritual que deviam combater. Como pensar as sensibilidades e estudar estas experiências de êxtase através de documentos político-administrativos? Essas ressignificações simbólicas transgrediam os preceitos do projeto colonial e contrapunham o que estava previsto nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707). Como a análise dos textos teresianos auxilia essa reflexão? Sentimentos transgressores estavam ligados, neste evento, a práticas de agenciamento e burla, onde um contato interétnico, também inserido em uma perspectiva mística, provocou códigos que revelam movimentos de hibridismo. Esses juremeiros passam a ser encarados como feiticeiros pelos representantes da Igreja Católica, devido à manutenção das práticas ritualísticas que seriam revisitadas ao longo do período colonial, estendendo-se até depois dele, de modo a transgredir a ordem colonizadora. Estes elementos envolveram também os missionários carmelitas responsáveis pelo aldeamento. Partindo de uma análise baseada na Micro-História e no paradigma indiciário, mantendo um diálogo com a Antropologia, refletimos acerca dos contatos interétnicos ocorridos, assim como os elementos místico-religiosos que aproximaram indivíduos Tarairiú e carmelitas em transgressão ao ideal catequético colonial.

Palavras-chave: Jurema; Carmelitas; Circularidade cultural.

ABSTRACT

More precisely the decades of 1730 and 1740, in Boa Vista, indigenous settlement (Xukuru and Kanindé) located on the coast of the Captaincy of Paraíba, Discalced Carmelites used wine Acacia jurema, which triggered religious ecstasy, in a ritual that should fight. How to think and study these sensitivities ecstatic experiences through political and administrative documents? These symbolic significations transgressed the precepts of the colonial project and contrasted what was provided in the Constitutions of the First Archbishop of Bahia (1707). As the analysis of texts teresianos assists this reflection? Feelings offenders were linked, in this event, the agency practices and fraud, where a interethnic contact, also entered into a mystical perspective, provoked codes that reveal movements of hybridity. These juremeiros become regarded as sorcerers by representatives of the Catholic Church, due to the maintenance of ritual practices that would be revisited throughout the colonial period, extending up after him, so as to transgress the colonial order. These elements also involved the Carmelite missionaries responsible for the village. Starting from an analysis based on Micro-History and the evidential paradigm, maintaining a dialogue with anthropology, reflect about the interethnic contacts occurred, as well as the mystical-religious elements that came Tarairiú individuals and in violation of the Carmelite ideal catechetical colonial.

Keywords: Jurema; Carmelites; cultural Circularity.

SUMÁRIO

Lista de Imagens	10
Introdução	11
1. Sobre práticas indevidas ou de uma visita ao cotidiano	23
1.1. Sobre as teias e seus fios: olhares acerca da construção do cotidiano.....	29
1.2. Os rastros no (des)caminho para Boa Vista.....	40
1.3. “ <i>Ministerio de Anjos e obra de demonios</i> ”: clérigos entre o pregar e o pecar.....	55
2. Um passeio entre zonas fronteiriças: práticas Tarairiú e regras carmelitanas	66
2.1. Narrativas sobre povos indígenas na Paraíba colonial.....	69
2.2. Leituras acerca das regras carmelitanas.....	81
3. “Transportando-se de seus sentidos”: universos místicos e transgressões religiosas	103
3.1. Jurema ou do êxtase condenado.....	106
3.2. Teresa ou do êxtase purificado.....	116
3.3. Religião, religiosidade e mística.....	126
Considerações finais	136
Fontes	141
Bibliografia	144

LISTA DE IMAGENS

Figura 01: “Dança Tapuia”.....	31
Figura 02: Escudo da Ordem do Carmo.....	91
Figura 03: Escudo da Ordem do Carmo Descalço.....	91

INTRODUÇÃO

Em 2008, preparava um seminário para a disciplina de Brasil I, componente curricular do curso de História (UFCG), sobre religiosidade colonial, quando li *As religiões africanas no Brasil*, de Roger Bastide. Foi-me suscitada uma curiosidade singular sobre uma planta, a jurema¹: o autor narra, no início do segundo volume, um culto de matriz indígena que é permeado por elementos da religiosidade europeia católica, além de traços de práticas rituais africanas, que têm por base o uso de uma bebida enteógena², mantenedora de caráter sagrado entre alguns grupos indígenas paraibanos. A bebida é feita com as raízes da jurema. A mesma planta com a qual eu me deparava constantemente quando menina e encontro ainda hoje, ao visitar minha cidade natal, no Cariri paraibano. Pensar que aquela acácia, de espinhos cruéis e flores singelas, a depender das estações do ano, tão comum para mim, reunia em si um valor místico-religioso, incitou-me a entender os símbolos que a circundavam. Desde então, nas viagens para minha terra ou por quaisquer outras estradas que sejam margeadas por árvores, meu olhar busca a jurema.

Há aproximadamente três anos, me dedico a pesquisá-la, bem como ao ritual que a tem por base, da Jurema Sagrada, praticado entre indivíduos de grupos indígenas Tarairiú, alguns deles aldeados em meados dos setecentos. Esta questão me envolve desde os primeiros estudos acerca do tema, narrado em uma primeira etapa em meu trabalho monográfico (2010), “*Pelas raízes de*

¹ A Jurema tem propriedades curativas e, aplicado sobre si, um caráter simbólico e polissêmico. Como ciência, é o conhecimento que sobre suas propriedades têm os mestres; como árvore sagrada, é o ícone de um culto mágico-religioso que guarda segredos desde tempos pré-coloniais; como cidade, constitui um só pé ou vários deles, onde os mestres fizeram morada eterna. 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).

² Os rituais enteógenos são baseados no consumo de ervas ou plantas que comunicam a esfera humana com a esfera divina, sendo a jurema uma dessas plantas, utilizada por grupos indígenas e, eventualmente, também por não-indígenas. Para uma discussão mais apropriada acerca do sentido polissêmico (planta, ritual) da jurema, enceto um diálogo com a Antropologia, que tem se voltado hodiernamente a práticas religiosas que envolvem a primeira, essencialmente sincretizadas nos terreiros de umbanda. Apesar de centrar a pesquisa nos rituais coloniais, não poderia deixar de mencionar que os mesmos não se apagaram no transcorrer dos séculos ou diante da vigilância de certos segmentos da Igreja Católica, estendendo suas raízes ao presente, permanecendo e se ressignificando.

um segredo: feitiçaria, perseguições e resistências na capitania da Paraíba – o ritual da jurema sagrada em Mamanguape”, através do qual identifiquei os grupos indígenas, a ordem responsável pelo aldeamento e a comunidade em questão. Neste, analisamos o ritual da jurema em si e entre os povos aldeados em Boa Vista, centrando as atenções em estudar seus símbolos, sua prática – as permanências e as rupturas com relação à ritualização hodiernamente, visto suas ressignificações nos terreiros de umbanda – destacando o processo de agências indígenas.

O interesse em continuar pesquisando o aldeamento de Boa Vista e os acontecimentos que ele testemunhara se aprofundou quando, em análise mais detida, atentei para um elemento da narrativa do capitão-mor da Paraíba, à época Pedro Monteiro de Macedo, em carta ao rei: a denúncia da participação dos missionários carmelitas no ritual. Eram relações interétnicas suscitando circularidades simbólico-culturais. Para entendê-las, revisitei outro traço de minha infância, a experiência religiosa católica, na medida em que comecei a compreender a relevância das singularidades da Ordem Carmelita para o encontro ocorrido em meados do século XVIII, entre a Jurema e o Escapulário, entre os indígenas e os missionários.

Sobre tessituras do narrar

Hé em atenção de que a mayor parte dos ditos Indios Captivos, o não são, e ultimamente estamos senhores das suas terras, que sendo todas povoadas dellas, quando as descobrimos, hoje nos achamos senhores dellas, e elles extintos, por que apenas ha quarenta e hua Aldeyas em quatrocentas legoas de terra na Costa do Mar, fora os Certõens por ella dentro.

Trecho de carta do governador da capitania de Pernambuco Duarte Sodré Pereira, aos 30 de agosto de 1730.

Essa correspondência foi retomada em uma consulta de 1742, do Conselho Ultramarino, acerca da carta de outro governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire, sucessor de Duarte Sodré Pereira. Estavam

ambos a tratar sobre a liberdade dos índios na capitania de Pernambuco e suas vizinhas e anexas, um aspecto geral dado a um assunto específico do projeto colonial que requeria cuidadosa articulação no sentido que ajudava a direcionar a convivência com os *naturais da terra*. Duarte Sodré havia se preocupado porque esta pauta era evidenciada também quando se falava em catequese e em controle dos povos indígenas que ainda não estavam aldeados. O governador tinha consciência de que usurpara terras de *outros*, de que o cativeiro de muitos daqueles indivíduos não era legítimo segundo as normas acordadas entre o Estado e a Igreja Católica, a partir da preocupação missionária jesuítica, principalmente. Tinha consciência da pluralidade de povos indígenas que habitavam as terras que agora ele colaborava para sedimentar a colonização. Estava, porém, equivocado quando fala em “extinção” dos indígenas, subestimando as quarenta e uma aldeias que menciona, subestimando a capacidade desses povos para articular suas *táticas*³.

Duarte Sodré já tinha saído do cargo de governador quando se desenrolara uma dessas agências indígenas, que chega a ser relatada em Junta das Missões, aos 16 de setembro de 1739⁴. Naquele dia, as principais autoridades da capitania de Pernambuco se reuniram e, convocadas pelo governador, agora Henrique Luís, tomaram conhecimento de um ritual praticado no aldeamento de Boa Vista, capitania da Paraíba. Nesse aldeamento, indígenas Xukuru e Kanindé permaneceram, mesmo em diálogo com a divindade católica, homenageando os espíritos de seus antepassados, fiéis a eles, leais ao universo de seus encantados. Aqueles indivíduos ritualizavam em memória de um coletivo que apontava para a memória de seus antepassados, agindo contra a tentativa de apagamento de suas tradições e,

³ Para pensar o conceito de *tática*, recorremos a Michel de Certeau (2007, p. 97-102) que, ao opô-la à *estratégia* (o exercício da manipulação das forças de poder, enredando aqueles que não o têm), define-a como “a arte do fraco”, visto que este usaria de astúcias para driblar as estratégias de manipulação e enquadramento elaboradas pelos detentores do poder, estabelecendo-se uma relação de forças, na qual se envolvem, não raro, símbolos culturais. Estes, vez por outra, unem elementos utilizados nas duas faces dessa relação, hibridizando-se, na perspectiva da circularidade cultural (GINZBURG, 1987).

⁴ 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.

diante de símbolos e armas, permaneceram encontrando o que lhes era sagrado, místico, através do seu modo de transcender ao divino.

Naquelas paisagens ambientais, onde florescia a acácia jurema, estava interposto um mundo encantado, ao qual se chegava pela beberagem produzida através de suas raízes, pelo fumo feito pelas cascas, pelo vinho que os indígenas bebiam em aldeamento dirigido por missionários carmelitas⁵.

Diante do evento citado, foram-nos despertados alguns questionamentos: teriam os missionários incorporado os valores de estratégia política e adentrado ao ritual para conhecê-lo e dominá-lo? Teriam arriscado o modelo de catequese recomendado por sua instituição religiosa para adaptar o seu próprio, de tradução? Mas essa tradução implica em contato e até circulação de valores, símbolos, crenças. Quais as heranças legadas, portanto, aos missionários e indígenas? Valores suficientes para as autoridades suspeitarem da associação desses religiosos aos rituais considerados de feitiçaria indígena. Quais as margens e brechas que a estrutura colonial possibilitava a estes diálogos de esfera local, possivelmente hibridizáveis?

Essas indagações nos fazem percorrer os significados em torno do ideal missionário, além de conduzirem a uma análise mais particular acerca da mística que envolve a religiosidade carmelitana, já que a busca pelo contato com o divino, por meio da transcendência e do êxtase, também está presente entre os adeptos da jurema. Temos, portanto, outra inquietação: quais as possibilidades de aproximação dos dois grupos, não apenas estes específicos (indígenas Kanindé e Xukuru e missionários carmelitas), no aspecto dos valores de religiosidade⁶? Nestas circunstâncias de Boa Vista, teria a mística caracterizado a tradução entre estes símbolos? A proposta deste estudo é, também, analisar em âmbito mais geral como ocorreram as ações e reações diante da catequese católica. Neste movimento, refletir sobre a circularidade

⁵ 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.

⁶ Importa referir que entre os próprios grupos indígenas existiam variações diversas de contemplação ao divino, de rituais religiosos. Em um mesmo aldeamento geralmente eram encontrados indivíduos provenientes de povos distintos, com costumes diversos, como também ocorria em Boa Vista – falamos de Kanindé e Xukuru, indígenas generalizadamente denominados Tapuia, mais especificamente parte dos grupos reconhecidos como Tarairiú (APOLINÁRIO, 2009) porque é a estes que Pedro Monteiro de Macedo se refere quando denuncia o ritual da jurema.

simbólico-cultural entre os que deveriam dirigir e executar a catequese nos aldeamentos e aqueles que estavam aldeados, entendendo ambos como sujeitos, agentes, protagonistas.

Entender os contextos das atuações, pensar o entendimento sobre as relações dos missionários com o poder secular, com as outras ordens e principalmente com os indivíduos que catequizavam também se fazem objetivos dessa pesquisa, visto que um evento em nível microscópico importa também ser olhado em conjunto com seu entorno, suas áreas limítrofes, menos fixas que litigiosas.

Transgressões políticas que acabavam por desobedecer ao acordo entre Igreja e Coroa, de mútua legitimação no processo de colonização, passando pela catequese, ocorridas nos espaços cotidianos, sem grandes repercussões em cenários maiores, mas de significados singulares em menor escala, deixavam entrever pensamentos e agências que marcavam os ambientes de sociabilidade na América Portuguesa. Desse modo, além dos aspectos religiosos, serão considerados e examinados os contextos que os envolvem, estudando-os a partir de missões carmelitas, tendo esta Ordem suas particularidades no campo da espiritualidade, a acentuação da mística, por exemplo, o que poderia implicar diálogos mais íntimos com povos que também primassem por esses aspectos ritualísticos.

Diante de representações edificadas a partir de uma concepção religiosa institucional que atribuía a seu diferente uma forma estranha e geralmente inimiga, os rituais indígenas foram tomados por muitas autoridades coloniais como alvos a serem combatidos, frequentemente associados ao demoníaco, à feitiçaria. Não existe apenas um caso e um modelo de culto, mas uma variabilidade intensa, como demonstra Ronald Raminelli (1996) e Laura de Mello e Souza (1986), esta ao falar acerca de práticas de religiosidade híbrida nos tempos coloniais. Ronaldo Vainfas (1995), ao refletir sobre essa temática, diz que tentar desqualificar o indígena implicava em uma fuga dos colonizadores, de suas próprias inquietudes religiosas, o que podemos analisar a partir de Francisco Bethencourt (2004), que trata acerca do imaginário português quinhentista sobre a magia. Conviviam intolerância e negociação, no

sentido de aplacar a fama das transgressões, conscientes, contudo, da impossibilidade de extraí-las do cotidiano colonial, ele próprio negociável e manuseável.

O ritual da jurema apresenta-se enquanto ressignificação das identidades étnicas, de pertencimento às experiências de êxtase, de contato com o divino. A vivência mística é a própria vivência colonial, pois esta não se fez apenas pelas intenções e projetos lusos. Ela reuniu significados diversos: as apropriações e interpretações diante dos símbolos são diversificadas, de acordo com cada concepção e experiência de mundo, individuais, ainda que influenciadas pelo todo, pelos grupos (DE CERTEAU, 2008, p. 40; DARNTON, 1990, p. 285). Procuramos entender, portanto, os significados dos eventos ocorridos na região de Mamanguape (atualmente, cidade do litoral paraibano, mas no século XVIII sua região compreendia os aldeamentos da costa, porém atingia também Boa Vista, mais interiorano), no aldeamento de Boa Vista, entre as décadas de 1730 e 1740 – eventos que se propagaram, pois não foi a última – nem fora a primeira – vez que se ouviu falar de jurema sagrada ou de mística carmelita⁷. Aqui, o ritual interessa pelo contexto, mas as análises percorrem também as experiências de religiosidade, de atuação político-missionária desses indígenas e desses carmelitas Calçados, Turoens e Descalços, que atuaram na Paraíba, junto aos aldeamentos indígenas Tarairiú, estando imersos nas referidas espacialidades.

Para estudar a Jurema Sagrada e entender o funcionamento dos rituais enteógenos, dialogamos com a Antropologia. Estudos como os de Roger Bastide (1971), José Martín Desmaras Luzuriaga (2001), Rodrigo de Azeredo Grunewald (2005, p. 239-277) e Sandro Guimarães Salles (2010) foram seminais para a compreensão do universo mítico-ritual que ela assume hodiernamente, possibilitando entender algumas de suas permanências e rupturas. Para estudar a perspectiva de contatos e traduções, o estudo de

⁷ A jurema (como planta, é advinda do bioma da Caatinga, do semiárido brasileiro) como elemento sagrado central em um ritual, não surge em Boa Vista, mas é levada pelos indígenas Tarairiú. Tampouco seus usos são encerrados no aldeamento, havendo uma *Direção* que previa sua proibição, sido publicada em 1757, inspirada pelo Diretório dos Índios; e suas ressignificações hodiernas. Quanto à mística carmelita, caracteriza a Ordem desde sua fundação, além de ser valorizada e reforçada pela reformadora Teresa d'Ávila.

Cristina Pompa (2003) acerca dos símbolos presentes tanto entre os catequizadores quanto entre os indígenas (que trabalha para identificar as formas pelas quais estas culturas dialogavam) e de Tzvetan Todorov (1983), sobre o encontro entre o *eu* e o *outro* (sendo estas figuras exploradas no sentido de entender como um grupo social ou um indivíduo constrói a imagem de outrem a partir da sua própria), alargaram nossas possibilidades de análise, atentando para as trocas, as inversões e as conversões não apenas de olhares europeus sobre ameríndios, mas também o contrário.

Para as tessituras dessa investigação faz-se necessário analisar os contextos⁸ em que tanto o processo de contato entre esses grupos ocorreu, quanto as cargas culturais que ambos sustentavam e praticavam em Boa Vista, como se estruturavam as relações dessas esferas práticas com o simbólico (BOURDIEU, 2006, p. 31). Suas nuances, particularidades, agências. Em torno desse primeiro objetivo, pensado a partir da leitura e análise de cartas trocadas entre o capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo – que trata sobre o ritual da jurema e denuncia os usos (e abusos) que os missionários faziam do mesmo – e o Conselho Ultramarino de D. João V, aprofundamos a pesquisa em busca de relatos tanto em documentos político-administrativos, eclesiásticos e em textos de Teresa d'Ávila⁹, reformadora da Ordem Carmelita e idealizadora da regra que ajudaria a nortear os atos e pensamentos dos carmelitas, ramo ao qual pertenciam os padres que fixaram missão em Boa

⁸ A questão de análise do *contexto* dos eventos é um dos traços característicos da Micro-História italiana, que trabalha com a perspectiva da redução da escala de análise, sem desvalorizar as esferas macro da sociedade, as influências que o todo social exerce sobre os grupos e sobre os indivíduos (LIMA, 2006, *op cit*, p. 274). É esta perspectiva que abordaremos e pela qual analisaremos o campo no qual estava inserido o evento estudado.

⁹ Nascida aos 28 de março de 1515, na cidade de Ávila, Espanha, Teresa de Ahumada Sanchez e Cepeda, se tornaria 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 saíria 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. 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 (JESUS, 2011).

Vista, sendo madrinha dos Descalços, mas também tendo inspirado o pensamento e a fé dos demais segmentos do Carmelo que, em sua formação primeira, caracteriza-se pelos sentidos místicos.

O primeiro grupo de fontes pertence ao fundo do Conselho Ultramarino e Secretaria da Marinha e Ultramar, guardadas no Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa – Portugal, documentos microfilmados e digitalizados no âmbito do Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Congrega documentação ascendente e descendente, correspondências entre o rei, representado por seu Conselho Ultramarino e os braços e agentes do projeto colonial na América Portuguesa, tratando sobre diversos assuntos, das cômputas que deveriam ser pagas aos missionários às disputas e desavenças políticas entre governadores e capitães-mores, passando por relatórios de desembarque de navios, de pedidos por emprego, das atuações indígenas pelo território que estava em vias de ocupação e colonização efetiva¹⁰. Nossos interesses guiaram a um levantamento e análise de documentos pertencentes às capitanias de Pernambuco e Paraíba, sendo o evento narrado ocorrido nesta capitania, mas também tratado em Pernambuco, onde se localizava o Bispado que atendia às capitanias anexas e vizinhas. Também são analisados os códices nos quais aparecem as cópias das referidas correspondências.

As fontes eclesiásticas se referem a dois documentos: a regra de Santo Alberto (1207), que baseou as ações da Ordem de Nossa Senhora do Carmo e que orientava, portanto, as ações dos missionários carmelitas; escritos de João da Cruz que, a pedido de Teresa d'Ávila, escreveu novas regras para os frades; e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), conjunto de normas que legislava sobre os procedimentos dos sacerdotes e da Igreja Católica, suas atuações e obrigações, os cuidados com os quais deviam guiar suas ações cotidianas, cerimônias e missões catequéticas. Nas *Constituições* estavam previstas todas as ações dos carmelitas de Boa Vista, inscritas como indevidas, máculas da ordem, pecados inspirados pelos “demônios que circulavam pela colônia”. No processo de escrita, sentimos necessidade,

¹⁰ Os documentos, organizados de acordo com as capitanias das quais partiam e para as quais eram encaminhadas as respostas de Portugal, foram verbetados e digitalizados pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco, coordenado pela pesquisadora Ester Caldas Bertolotti, o que nos facilitou o acesso aos mesmos.

também, de analisarmos os textos tridentinos, condensados no segundo tomo do código do Direito Civil e Eclesiástico Brasileiro, que inspiraram as *Constituições*¹¹.

Entender as escolhas dos missionários de Boa Vista implica em conhecer suas normas e as possibilidades de litígio das mesmas. A principal reformadora da Ordem do Carmo caracteriza suas obras e pregações pela valorização e estímulo ao contato direto com Deus, a partir das transcendências místicas. Era um contrassenso ao que a Igreja Católica afirmava no que compete aos contatos possíveis com Deus, mas ainda assim ganhou notoriedade e aceitação diante da instituição. Os escritos de Teresa D'Ávila (*O livro da vida, Caminho da perfeição, Castelo interior ou Moradas*) e de João da Cruz (*O amor não cansa e nem se cansa*) colaboram para pensarmos as sensibilidades e as astúcias que podiam imprimir significados e interpretações divergentes aos missionários. Além das fontes, autores que trabalham acerca da espiritualidade carmelitana, como Pedro Paulo di Bernardino (1999) e Marcos Cavalcanti de Albuquerque (2007) nos auxiliam a pensar a atuação da Ordem em Pernambuco e Paraíba. Marcos Cavalcanti, que é prior da Ordem Terceira do Carmo da Paraíba, além de refletir sobre a espiritualidade da Ordem, investiga documentos históricos para traçar-lhe uma identidade de atuação¹².

Para pensarmos em *mística*, por exemplo, em problematizar seus sentidos, traçamos discussões com Georg Simmel (2010) que, ao diferenciar religião e religiosidade, nos faz entender que a segunda suplantou a primeira

¹¹ Direito Civil e Eclesiástico Brasileiro. Tomo II. Contém a publicação referente ao “*Concilio de Trento com as leis e alvarás que autorisarão sua admissão plena em Portugal e seus domínios no reinado de D. Sebastião, indicando-se as alterações que posteriormente houve*” (ALMEIDA, 1873, p. 07). A Biblioteca do Senado Federal Brasileiro digitalizou obras raras, entre elas os principais códigos de lei, inclusive aqueles vigentes no período colonial. São digitalizações de suportes em sua maioria do século XIX, o que nos remete ao trabalho estimulado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em valorizar a história da nação que se edificava nos oitocentos, transcrevendo documentos coloniais, por exemplo, e lançando-os, em um modelo positivista de historiografia. Assim como este Código, também tivemos acesso, desse modo, às Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, pelo endereço eletrônico: <http://www.senado.gov.br/senado/biblioteca/pesquisa/bdsf.asp>. Acesso aos 21 de setembro de 2012, às 03h05m.

¹² Também sobre os carmelitas trata Stanislas de Guaita (1983), ocultista francês que viveu nos oitocentos e critica alguns indivíduos da Ordem que, segundo ele, usavam de farsas para dizerem-se íntimos das experiências místicas, usando de falsas cartas, depoimentos, influenciando negativamente as pessoas.

no aldeamento de Boa Vista, pois prevalecem as experiências pessoais às normas institucionais (SIMMEL, 2010, p. 14-15). Tal aspecto de religiosidade proporciona aos missionários que ultrapassem certos limites de contato e intimidade com Deus, desafiando a regra.

Peter Berger, em *O dossel sagrado* (1985) reflete que o contato com o sagrado implicaria em uma fuga do cotidiano, ao contemplar o divino. O cosmos religioso transcende e inclui o homem, faz-se realidade e atribui sentido à existência humana – como atribuía aos adeptos da Jurema não apenas um acolhimento diante dos enfrentamentos militares, mas uma sensação de poder, porque conheciam aquele universo, diferente dos colonizadores.

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, exigindo o abandono de certas concepções pessoais, como uma purificação concessora da tarefa de historiar, embora, como disse Michel de Certeau (1982), não sejamos totalmente purificados de nossas próprias cargas, sustentáculos de *patuás*.

As especificidades desse ritual são encaradas de modo a compreender a pluralidade cultural que caracterizava a América Portuguesa, bem como a circularidade desses sentidos. Essa discussão embasa a abordagem acerca das traduções empreendidas tanto à época estudada quanto as que são realizadas hoje, a partir das heranças culturais, das transformações no decorrer do processo histórico (POMPA, 2003, p. 127). Ao falar em litígios, lembramos-nos de diálogos entre conceitos historiográficos e os campos da Antropologia e Sociologia, suscitando discussões acerca das identificações entre os códigos interculturais, de hibridação.

Os fragmentos – relances do passado, como diria Benjamim (1994) – da rede de contatos e hibridismos que transcorreram no aldeamento de Boa Vista e da atuação da Ordem Carmelita na Paraíba, nos setecentos, obtiveram nesta pesquisa uma representação, uma leitura, a partir da investigação minuciosa

dos vestígios do passado. Seguindo rastros desses eventos, testemunhos do acontecido, tecemos uma narrativa que será apresentada em três capítulos.

O primeiro capítulo, “*Sobre práticas indevidas ou de uma visita ao cotidiano*” trata acerca dos contextos do Brasil colonial, visto a relevância do entendimento dos mesmos para o desenvolvimento da narrativa e da análise historiográfica. Refletir acerca do cotidiano da Paraíba colonial passa por analisar os eventos em torno das concepções normativas, das regras instituídas, da recepção a essas leis, das transgressões que aconteciam em segredo ou nada discretamente, como frades franciscanos que não escondiam suas concubinas, ou missionários carmelitas envolvendo-se em rituais religiosos considerados de feitiçaria indígena. Como que seguindo os traçados para a configuração dos motivos de um tecido, objetivamos identificar os principais aldeamentos na capitania, tendo como recorte os setecentos, mas fluindo também por outras espacialidades e temporalidades, visto pensarmos as relações humanas na Paraíba colonial e as compreensões do campo historiográfico como inseridas em uma rede de contatos, diálogos, litígios de fronteira tanto práticos quanto teóricos. Compreender como essa *circularidade cultural* ocorre, tomando como exemplo o que acontece no ritual da jurema do aldeamento de Boa Vista, implica em identificarmos singularidades dos grupos envolvidos, aproximando-os e distanciando-os, analisando as possibilidades e as faces do contato.

Em busca das singularidades de grupos Tarairiú e missionários carmelitas, encontramos dificuldades no que compete ao “estado da arte”, à escassez de trabalhos escritos especificamente acerca desses grupos. Trabalhando também com indícios, com relatos de viajantes e cronistas, a saber Gaspar Barléu e Elias Herckmans (no primeiro caso) e com textos e regras eclesiásticas (no caso dos carmelitas), assim como análise de correspondências entre as autoridades coloniais que tratam, ainda que de forma superficial, de hábitos e costumes de ambos. Com esses propósitos é construído o segundo capítulo, “*Um passeio entre zonas fronteiriças: práticas Tarairiú e regras carmelitanas*” na perspectiva de identificarmos as principais características dos grupos no que compete ao recorte temático específico das

agências indígenas para manutenção de certos traços culturais e a espiritualidade mística que envolve o Carmelo.

Por fim, o terceiro capítulo, “*Transportando-se de seus sentidos: universos místicos e transgressões religiosas*” será pensado 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. A mística teresiana que inspira os missionários carmelitas e a preparação ritualística indígena com as plantas enteógenas serão abordadas tendo em vista o caráter de transcendência espiritual e contato direto com a esfera divina imanente às duas manifestações religiosas.

Interessa-nos também pensar acerca das transgressões dos missionários carmelitas não apenas no aspecto religioso, mas no político, visto os enfrentamentos que mantinham com autoridades administrativas, a exemplo de outras ordens. Essa preocupação traspassará toda a narrativa, bem como a ideia de que, como destaca Graciela Chamorro (2011, p. 17), o estudo das missões – nesse caso especificamente tomando como exemplos alguns casos de transgressão em missões carmelitas – está além de esquemas polares, de resistência e tentativa de aculturação. As missões implicam em contatos, em diálogos, em trocas, em estabelecimento de fronteiras, umas mais fixas, outras mais moldáveis, em um movimento que suscita pensarmos em agências, em negociações, em inquirições calculadas, mas também em conversas espontâneas, em palavras trocadas com sentidos diversos.

CAPÍTULO I:

SOBRE PRÁTICAS INDEVIDAS OU DE UMA VISITA AO COTIDIANO

“*Passo a que geralmente seprezão de terem todos concubinas e viverem escandalosamente*”¹³, os franciscanos do hábito de Santo Antonio provocaram nos passeios que faziam, polvorosa entre os colonos e as autoridades coloniais. Pedro Monteiro de Macedo, capitão-mor da Paraíba, escreve ao rei sobre estes procedimentos em carta de agosto de 1738, ansioso por tomarem providência, dizendo ainda que não denunciaria indivíduos, mas o mau proceder que estava se generalizando entre os missionários, apesar de conhecer poucos que se prestassem a tamanha desonra. Seduzidos pelas malhas do cotidiano, rodeados pelos *inimigos da alma*¹⁴, imersos, portanto no *mundo*, tentados pelo *diabo* através da *carne*, era descrito e denunciado pelo capitão-mor que os franciscanos cediam a ímpetos que deviam combater e além de manter relações carnavais com mulheres escancaravam seus maus costumes, desregrados no trajar-se, no mover-se, no falar.

É com esta preocupação que o capitão-mor da Paraíba escreve ao rei. A esta se somavam as ambições políticas que nutria com relação a um maior distanciamento administrativo e político da capitania de Pernambuco, o que não surtiria o efeito desejado já que entre 1755 e 1799, a Paraíba esteve submetida àquela capitania, como anexa (PINTO, 1977).

¹³ CARTA [do capitão-mor da Paraíba] Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V, in: CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei de Portugal. 1738, agosto, 23, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 862.

O Concílio de Trento previra a possibilidade de certos comportamentos considerados lascivos para os regulares que viviam distanciados dos mosteiros: “*obtem facilmente de seu Superior licença para estarem fora do Mosteiro, de donde se toma ocasião de andarem vagabundos, e Apostatas*” (DA VIDE, Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Tipologia de Antonio Louzada Antunes. 1853. (Digitalização: Brasília: Edições do Senado Federal, 2007), p. 643). A contaminação do espírito podia ocorrer através do contato com o ar do mundo, de fora dos abrigos da fé para o clero. Os missionários, portanto, viviam em cautela, em cuidado, vítimas em potencial das tentações heréticas e apóstatas existentes fora do claustro, parecendo não se aperceber das próprias brechas que este deixava entrever.

¹⁴Os inimigos da alma, segundo a crença católica: o mundo, o diabo e a carne. Ver: Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, p. 261.

Naqueles caminhos traçados para o encontro com as almas que precisariam – segundo a visão luso-católica, desses direcionamentos espirituais, possibilitados pelos “soldados de Cristo”, como os missionários jesuítas se denominavam, por exemplo – muitas distrações acometiam os mesmos, tanto inacianos, quanto franciscanos, beneditinos e carmelitas. Missionários destas quatro ordens adentraram a capitania da Paraíba, dispostos a “redimir” seus habitantes, heróis-guardiões, como se consideravam, de almas, de espíritos. Foi possivelmente com essa disposição que os frades denunciados pelo capitão-mor da Paraíba chegaram ao território por ele administrado.

A cada passo, rumando para os aldeamentos, os missionários repetiam mentalmente aquilo que tinham sido ensinados: “ir e fazer discípulos, colher os frutos que douravam os campos, resgatar almas do fogo eterno e fazê-las conversas” ao catolicismo lusitano. Uns, empolgados com a missão de suas vidas, em atender ao chamado de Deus para fazer conhecer aquelas ideias que julgavam verdadeiras, supremas. Outros, lembravam os casos de insucesso de dedicados predecessores na empreitada catequética. Outros ainda, orgulhavam-se de suas ordens, instituição, fé e rei, membros convictos da empreitada colonizadora.

A conversão de almas desde a propagação dos movimentos luteranistas, nos primórdios do século XVI se tornou imprescindível para a concretização dos objetivos lusos de conquista e expansão. Se por um lado, a religião garantiria a legitimação da investida político-militar, por outro, Portugal via a si próprio como a grande nação missionária escolhida por Deus para levar as boas-novas às partes que chamavam gentias. Era uma nova cruzada e ela empreenderia outras batalhas, tendo nas terras tropicais dominadas pelos lusos, palcos memoráveis. As sensações eram múltiplas, assim como as mentalidades e os gestos de cada missionário que chegava às paragens coloniais. Suas concepções de mundo e de crença, contudo, tendiam a se adequar, a se visitar tanto mais se envolviam nas tramas daquele tecido, nas nervuras daquele organismo que ainda se gestava, impúbere, litigioso.

Os caminhos estavam planejados, mas ao serem traçados revelavam nuances, tortuosidades, obstáculos imprevistos, alguns imobilizáveis, apesar de moldáveis. Deveriam ser abertos pelos missionários e o poder da cruz que portavam, amparados pelas espadas e armas de fogo das autoridades militares. Andando por estas vias, espalhavam, deixavam marcas da fé que seguiam, a mesma que os fizera atravessar o oceano e agora os estimulava a ultrapassar não só limites físicos, superando receios, alguns deles justificados depois, de sucumbirem em corpo ou, ainda mais grave, em alma. Estariam em contato com povos que desconheciam seu Deus, adoravam outras entidades, ao contrário do que pretendia a Igreja Católica. Eram caminhos que conduziam a outras compreensões de mundo, por eles encaradas como enganosas, tão tortuosas como aquelas estradas por onde seguiam.

Alguns não poupariam esforços para discipular os indivíduos que encontrassem, “*usando de todos os meios para lucrar as almas para Deos*” (DA VIDE, 1853, p. 268). Mas até onde estariam encobertos pelas leis que seguiam ao tomarem este empenho? Quais os limites desses meios utilizados para catequizar? E os riscos deles decorrentes? O que provocava tantas denúncias por parte de autoridades político-administrativas? Ao lado dos requerimentos de clérigos seculares e regulares, ao rei e ao Conselho Ultramarino, estão acusações que se multiplicam, queixas que se fazem comuns, suspeitas que pedem investigação em diversas instâncias, inclusive inquisitoriais¹⁵.

Revelavam-se na prática as inquietações do pensamento. Ideias que espelhavam os corpos – estes distantes de Portugal – e tendiam a enfraquecer suas ligações simbólicas entre alguns dos missionários, mas não apenas entre eles. A fidelidade, o permanente cuidado, a vigília da alma por uns, entremeava-se com os deslizos, as tentações, o desvio das atenções por outros. A distância do reino se fazia inimiga, para alguns religiosos, em terra a princípio estranha. Frades portugueses em possessões d’além-mar travavam batalhas cotidianas, fosse para se adaptarem ao clima e aos insetos¹⁶, fosse

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.

¹⁶ Fernão Cardim, clérigo católico, era da opinião que a natureza dos trópicos não era assim tão edênica, como disseram Pero Vaz de Caminha, Rocha Pita ou Frei Jaboatão, mas revelava

para resistir aos costumes que se reproduziam, em sua maior parte sinônimos do que consideravam devassidão. Cercados pelo mundo, “tentados pelo diabo”, não raro sua carne sucumbia aos deleites corporais, arrastando consigo almas (DA VIDE, 1853).

Apesar de sua carga simbólica, as singularidades do meio no qual estavam inseridos, suas diferenças com relação ao reino, enfraqueciam a resistência de muitos. Eram necessárias adaptações de estilo e elasticidade na aplicação das normas. Estavam em contato com *outros* indivíduos, espaços, compreensões de mundo. E, por vezes, ao se depararem tanto com seus “opostos”, não os enxergavam assim tão diferentes, acabando por encontrar mais deles mesmos nesses outros do que a princípio suporiam. Ocorria, pois, uma confluência de sentimentos proibida. Uma aproximação que tendia a diminuir essas distâncias do outro, aumentando aquelas que sentiam de sua terra, onde existiam iguais a eles.

Os espaços da América Portuguesa se faziam através da manutenção dos intuítos do projeto colonial, por parte de autoridades religiosas e administradores, fiéis a seu propósito primeiro, crentes de sua legitimidade, mas também se constituíam desses diálogos, hibridismos, dessas bifurcações. Atalhos e desvios durante a empreitada são frutos disso. Não é porque modelos culturais foram impostos por um grupo detentor de estratégias políticas e poderio militar que se fariam praticar de forma passiva. Há uma distância entre a norma e o vivido, entre a lei e as vivências, onde as ações não provêm de uma única via. Práticas enraizadas não seriam simplesmente arrancadas, substituídas (CHARTIER, 2003, p. 147).

E então, entre os caminhos, alguns missionários encontravam desvios por onde uns seguiam a princípio com o intuito de atingir mais rápida e eficazmente seus objetivos, ansiosos pela “colheita das almas para Deus”, inquietos por conquistarem cada palmo de chão e cada recanto das consciências dos grupos humanos com quem iriam contatar. Outros, já com a curiosidade que nos atinge quando estamos diante do diferente, não só avistavam, mas procuravam esses desvios. Com propósitos e sentimentos

traços endêmicos, no que identificou uma série de insetos e outros animais que, por alimentarem-se de sangue, atribuía-lhes peçonha (SOUZA, 1993).

(SIMMEL, 2010, p. 11) diversos, tais nuances se proliferavam, paralelas e transversais aos caminhos propostos pela Coroa, pela Igreja Católica. O que denota uma ousadia ainda mais intensa: usavam os desígnios da Coroa e, a partir deles, se bifurcavam. Os franciscanos denunciados em 1738, por exemplo, estavam em posição de braços do projeto colonial quando se deixaram envolver em outros, menos simbólicos que os primeiros.

Mais representativa foi a denúncia que o mesmo Pedro Monteiro de Macedo fez em 1739, em carta ao rei D. João V, sobre a participação de frades em um ritual praticado entre indígenas Kanindé e Xukuru aldeados em Boa Vista, na capitania da Paraíba. O aldeamento de Boa Vista estava inserido na região de Mamanguape, como o próprio Pedro Monteiro refere, em carta ao rei¹⁷. Baseado no consumo de bebida e fumo da acácia jurema, o ritual possibilitava o contato com o divino, com entidades indígenas. Nesta fala, sentimos de modo mais forte esses desvios dos quais o capitão-mor falava no ano anterior. Vemos também um exemplo de como os traços culturais poderiam se colocar além de suas diferenças, superando-as ao aproximarem-se, ao traduzirem-se, em mais uma faceta do hibridismo cultural, envolto de uma circularidade simbólica e prática, sensível e concreta (GINZBURG, 2007, p. 264-5)¹⁸:

... clerigos, Frades, Seculares, Se vallem 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.¹⁹

¹⁷ Carta de Pedro Monteiro ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

¹⁸ Bakhtin, ao estudar as contribuições de Rabelais para as manifestações artístico-literárias na Europa do século XVI, aponta o diferencial que o envolvia e aos seus textos: as fontes populares sobre as quais se debruça, enquanto seus contemporâneos propagandeavam apenas as práticas e os costumes das elites. A dificuldade em entender Rabelais provém justamente desse diferencial, desse distanciamento que mantém com as tradicionais maneiras de escrever literatura, atentando para estes diferenciais, para a heterogeneidade das manifestações da cultura cômica popular. Esta cultura visualizada por um homem da representatividade de Rabelais simboliza essa circularidade, essa fluidez de informações e hábitos. Ginzburg fez uso desse conceito de modo a torná-lo também uma marca de estudos de micro-história, segundo abordagens culturalistas, principalmente, daquelas influenciadas por estudos de Antropologia.

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.

As necessidades individuais de contemplação e, depois disso, a comunhão com outros indivíduos, destoantes do modelo primeiro, somada à associação a uma prática transgressora, conduziram aqueles missionários ao papel protagonista na denúncia e na revolta de Pedro Monteiro que cobrava dos mesmos, como se considerava, a ação de tentáculos do projeto colonial e não de sedução pelo que deveriam combater.

A transgressão denunciada fora cometida por representantes da instituição que cederam a outras formas de espiritualidades e de sociabilidades na América Portuguesa, sendo passíveis – além da execração do seio da Igreja e da “glória divina”, como ainda ocorre hoje – da condenação à prisão ou até mesmo da morte, porque dissociar-se da doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana era associar-se ao diabo, apesar de que este pensamento era moldado e dilatado cotidianamente, já que os olhos eclesiásticos e inquisitoriais não conseguiam contemplar e vigiar toda a extensão do território que pretendia converter e guiar²⁰.

Marcelo Ayres Camurça (in: TEIXEIRA, 2003, p. 250-270) ao analisar os estudos de Danièle Hervieu-Léger sobre as tradições e identidades religiosas, afirma que em sociedades onde a tradição religiosa ainda não tem uma consolidação, no sentido da identificação para com os diversos grupos que ali convivem, encontra-se em estado de readaptação e transmutação de valores e comportamentos, em busca de uma identidade que transmita e imprima um sentimento de ligação entre a crença e o indivíduo. Em Portugal, esta tradição

²⁰ Assim, visto que a transgressão aqui estudada é apenas mais um exemplo do que ocorria pelo território colonial, as terras do Brasil tornavam-se à metrópole portuguesa um empreendimento que, apesar de proporcionar lucros consideráveis no âmbito econômico, no religioso parecia não corresponder ao esforço de catequistas, clérigos regulares e seculares em “salvar seu povo das garras nefastas do demônio”. A colônia tropical que deveria funcionar como terra de degredo para a purgação dos pecados de europeus envolvidos pelas “teias malélicas”, aparece como antro de perdição, onde apenas os mais fiéis católicos resistiriam às tentações do pecado que transmitiam prazer à carne e dor ao espírito. Ainda assim, a Igreja Católica consegue manter essa hegemonia, como parceira do Estado ao menos até as ações de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que na segunda metade do século XVIII, como primeiro-ministro luso, administra medidas para diminuir a influência eclesiástica no reino de Portugal e em suas possessões, o que culmina com a expulsão dos jesuítas em 1759. Com Pombal, 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. Apesar disso, as mentalidades e o cotidiano continuariam imersos nas práticas da religião católica e nas formas adaptáveis e transmutáveis de religiosidade.

religiosa católica existia, apesar de conviver com outras formas de religiosidade, mas não se aplica da mesma forma na América Portuguesa, ao menos não repentinamente. A tradição se consolidaria, nessas terras, ao lado da pluralidade de crenças, da interpenetração e do hibridismo das mesmas.

Mas, se como disse Simmel (2010), o sentimento individual precede o coletivo inclusive no que compete à esfera religiosa, Peter Berger acrescenta que “*a exteriorização é uma necessidade antropológica*” (1985, p. 16), portanto, o ritual da Jurema sagrada poderia representar justamente a necessidade de comunhão e relacionamento entre um grupo, sendo este uma união de individualidades e experiências coletivas. Não estaríamos diante apenas de um desvio, mas de um caminho contrário ao que pretendiam as autoridades coloniais: a assimilação de elementos da cultura local, especialmente um caminho aberto ao divino, este com distintas faces, mas em uma essência.

Aqui, a prática mantida no aldeamento remete tanto às permanências, já que era uma continuidade de tradições ritualísticas Tarairiú quanto a rupturas de pensamento e comportamentos – dos indígenas que alargam a participação para abarcar também os missionários, e destes, que desafiam suas próprias consciências, também por sua vez alargadas. Os limites de ambos os grupos litigados, em uma aceitação e readaptação dos valores uns dos outros (TODOROV, 1983).

I. Sobre as teias e seus fios: olhares acerca da construção do cotidiano

O cotidiano possibilita diálogos. A inconstância dos atos, dos pensamentos, abre caminho a uma pluralidade de acontecimentos que destoam de uma normatização ambicionada pelas autoridades político-religiosas, quando tratamos sobre os espaços de sociabilidade da América Portuguesa. E nestes espaços diversos, palcos de múltiplos atores, as cenas se desenvolvem ora desfocadas, ora controvertidas, ora de acordo com o roteiro, com o planejamento. Contudo, reconhecer as nuances do entrecruzamento de trajetórias, de indivíduos ou de grupos neste período, requer atenção aos símbolos que se interpenetram, mesmo diante da

resistência, por vezes mútua, em tocar e deixar-se tocar pelo diferente. As sensações dos viajantes e alguns administradores, por exemplo, que são descritas por vezes de forma minuciosa, deixam-nos portas de observação para estes eventos, para estes diálogos, que ocorrem mesmo diante da tentativa de emudecimento. Nestes momentos primeiros, um dos pareceres mais comuns é o do estranhamento, que através do cotidiano vai se reconfigurando.

Após um primeiro contato com aqueles povos indígenas aliados da coroa holandesa quando da ocupação que esta empreendeu na capitania de Pernambuco e terras vizinhas, Elias Herckmans louva o ambiente agradável dos trópicos. O clima acolhedor, a natureza edênica, a variedade de frutas e animais que revelava a estadia propícia em tais paragens, colocam ao viajante batavo uma sensação de que o empreendimento do qual estava fazendo parte vingaria, mais que isso, que as provações pelas quais passaram ele e seus companheiros neerlandeses suscitariam uma boa recompensa: a dominação econômica e política e a conversão de almas a Deus²¹.

É a partir dessas perspectivas que Herckmans adentra o território da capitania da Paraíba, a fim de reconhecê-lo e então, descrevê-lo frente aos interesses das representações de sua coroa, como mais uma faceta de sua bem-aventurança. Mas, tão convenientes expectativas sofreriam certo impacto. Decorria o ano de 1639 quando ele relata em sua *Descrição Geral da Capitania da Paraíba*²² seu desapontamento frente a certos costumes indígenas, de grupos generalizadamente chamados Tapuia, apegados a tradições que deixavam, segundo ele, entrever o caráter de feitiçaria, comunicando-se com demônios, tendo os mediadores destas cerimônias, autoridade sobre todo o grupo (HERCKMANS, 1982, p. 39-40). Outro holandês, Albert Eckhout, visitou as capitanias que passaram pela dominação holandesa, durante a primeira metade do século XVII, registrando algumas de suas cenas, inclusive

²¹ É válido salientar que a religião dos holandeses invasores é protestante de tendência calvinista, o que se fazia uma ameaça aos propósitos luso-católicos de total controle sobre a colônia, tanto no aspecto militar quanto no religioso.

²² O documento começa tratando sobre a localização geográfica da capitania paraibana, situada próxima à capitania de Pernambuco. Notamos a primeira indicação sobre sua preferência, no que compete à coroa colonizadora. Fala dos *livres Neerlandeses*, apontando-os como aqueles que superaram portugueses e franceses na luta pelo território.

indivíduos e costumes de povos que nomeava Tapuia (VICENTE, 2011, p. 128), como podemos ver na imagem abaixo:



Figura 1: *Dança Tapuia*, óleo sobre tela de Albert Eckhout.

O contato trouxera estranhamento. Esta tendência não se verifica apenas neste momento e espaço no período colonial, mas ocorre constantemente, partindo tanto de grupos indígenas quanto de povos europeus. Tais estranhamentos geraram variados conflitos, inclusive cotidianamente, pois se de um lado os colonizadores buscariam implantar seu modelo de civilidade, por outro, grande parte dos grupos indígenas se colocaria contrária a tais intenções, ora agindo contra as investidas militares ora elaborando táticas de resistência, ações das quais resultariam uma série de ressignificações culturais e religiosas, algumas espontâneas, outras cuidadosamente planejadas. Da mesma forma, as estratégias da colonização se adaptaram a estas perspectivas, tendo como parceria as instituições religiosas, em uma mútua relação de legitimação entre Estado e Igreja. O exemplo de Herckmans não representa, pois, um fato extraordinário. As relações de contato e estranhamento se verificam constantemente, como nos indicam os testemunhos do período, também dos viajantes, testemunhas das cenas coloniais, narradores de suas experiências em missão de registro (FRANÇA; RAMINELLI, 2009).

Mas o que registrar diante de uma empreitada de colonização e catequese, senão o olhar de quem está ao seu serviço? E como este olhar

encara a esfera pela qual está envolvido, como interpreta as informações que recebe, as práticas que relata, como expõe o pensamento sobre o que observa? Como reage ao cotidiano e como o registra? Ora, no cotidiano são tecidas as relações que provocam alianças, obediências, negociações, transgressões. Como compreender e lançar olhares sobre eventos no transcorrer do tempo, sem atentar para as relações cotidianas? Os relatos sobre a colônia se centram em aspectos mais gerais, administrativos, políticos, religiosos, econômicos. Escritos como a literatura de viagem, que se volta mais para o reconhecimento de territórios e de pessoas, por vezes encaradas de forma estreita como prolongamentos dos primeiros, cartas que contêm reflexões acerca de alguma ocorrência em particular, ou ainda alguns tratados e conjuntos de leis que nos remetem às práticas cotidianas, possibilitam, contudo, a análise das mesmas, de seu contexto, a compreensão de seus sentidos e significados:

Nossas categorias de saber ainda são muito rústicas e nossos modelos de análise por demais elaborados para permitir-nos imaginar a incrível abundância inventiva das práticas cotidianas. É lastimável constatá-lo: quanto nos falta ainda compreender dos inúmeros artifícios dos 'obscuros heróis' do efêmero, andarilhos da cidade, moradores dos bairros, leitores e sonhadores, pessoas obscuras das cozinhas. Como tudo isto é admirável! (DE CERTEAU, 2008, p. 342)

Entender porque clérigos e missionários estavam envolvidos com um ritual indígena, fruto de um contato transgressor, que era comumente punido quando atingia os níveis de entrecruzamento que o caracteriza, requer uma análise do cotidiano da Paraíba e Pernambuco coloniais, já que as duas capitanias estavam envolvidas no processo de identificação e punição da prática religiosa que foi nomeada como feitiçaria²³. A análise dos contextos que

²³ Almir Diniz de Carvalho Júnior, ao tratar de denúncias de malefícios e feitiçarias no Grão-Pará, fala do envolvimento de mulheres escravizadas indígenas e negras em rituais que a Igreja Católica e mais incisivamente o Santo Ofício perseguiram e puniam como associação ao diabo, inclusive sob a característica de pacto. Sua análise parte das concepções sobre feitiçaria elencadas no *Malleus Maleficarum*, tratado inquisitorial que se propagou pela Europa a começar pelos então estados germânicos.

cercavam e eram encenados no aldeamento de Boa Vista, por exemplo, se faz necessária para um olhar sobre o mesmo, sobre os indivíduos que ali estavam, em convivência, contato, conversas proibidas.

Na pequena Babel que era Boa Vista, missionários católicos entenderam alguns significados expressos por indígenas Kanindé e Xukuru, enquanto estes aguardavam os ensinamentos daqueles, sob o céu do aldeamento, limite que permitia incursões amplas para o que estava além das potencialidades humanas. Conversas que mencionavam estas potencialidades, gestos que indicavam firmeza e convicção, a fé que Gandavo não compreendera²⁴. A fé em um mundo encantado, em um contato com suas entidades, com suas transcendências. A cada cumprimento entre si, os olhares não concebiam a perda de seus símbolos culturais: o ritual continuava, prática do sentimento de crer (SIMMEL, 2010), que convivia com outros sentidos da crença, da religião, de um projeto cristianizador. Continuavam a festejar suas divindades, mesmo sob vigilância, agindo de modo contido, mas na firmeza de sua ousadia, convencidos de sua lealdade aos que estavam em outras esferas, imersos em memória de antepassados, de um tempo distante, sobre o qual ouviam e falavam, mas não tinham vivido, nem testemunhado. Ainda assim, o *ouvir* ganhava sentidos e formas que se fazia tão válido quanto o *ver*, em uma consonância de sentidos, uma aliança de percepções (SOUZA, 1986, p. 22).

Se não o tinham visto, nem testemunhado, teciam sobre esse outro tempo, possibilidades, elaboradores de representações sobre o passado. Mas este revivia em cada ritual, nas homenagens e olhares que se cruzavam para combinar o encontro para o festejo das divindades, em cada palavra ainda não traduzida que era exprimida, cantada, pronunciada aos ouvidos de outrem, propagando-se, livre que é, símbolo que se faz, pilastra de um universo cultural que revivia, ganhando mais fôlego a cada representação. Este passado se fazia presente em cada um daqueles herdeiros indígenas e, não satisfeito, ambicioso e também ele encantador, iria atingir, abraçar e tomar para si

²⁴ Pero de Magalhães Gandavo foi um cronista português dos quinhentos que, a serviço da Coroa, narrava suas visões do Brasil a seus conterrâneos. Falava da natureza, do clima, das riquezas, dos humanos e de suas formas de organização, as quais ele não entendia. Sabia apenas tratar-se de gentes que não conheciam a fé, o rei e a lei, ou, melhor dizendo, suas concepções do que seriam estes três conceitos e no que implicariam sua aplicação prática.

pedaços de vivência que multiplicariam sua memória, atingindo também a de missionários. Porém, diante do encontro com esse ambiente, os missionários que estavam em Boa Vista não eram mais *outros* dos indígenas, mas se depararam consigo, com faces que não conheciam de si, diante da inevitabilidade dos efeitos daquele contato, próximo, cotidiano.

A catequese era difundida em consonância com a proposta colonizadora, os frades assim o faziam, imbuídos da autoridade eclesiástica, revestidos com o escudo de sua fé. A fé que Gandavo conhecia. Enquanto missionários caminhavam pelo aldeamento, conheciam seus recantos e peculiaridades, curiosos em entender certas manifestações e experiências desta outra crença, os catequizados os espreitavam, também não totalmente certos dos objetivos ali lançados. As desconfianças mútuas certamente tingiam as primeiras palavras traduzidas e trocadas, os diálogos iniciais, olhares turvos, sentimentos desconexos. Assim foi não apenas com estes indivíduos, mas em muitos palcos coloniais, etapas de um processo que expandiu seus litígios, fronteiras em moldagem. Contudo, a desconfiança afasta a certeza, aproxima a dúvida e o questionamento. Desconfiavam. Ora, a dúvida seria um dia atigada por motivos que poderiam ir dos litígios cotidianos que acabavam por se fazer em diversas espacialidades coloniais, até uma inquietação místico-espiritual, vontade de contatar um universo tão diferente, ao menos a princípio.

Até que esta dúvida levou os religiosos ao afastamento dos ideais de salvação católicos ortodoxos. E aquela tradição indígena reatualizada acaba contagiando-os, sedento por honra, por memória, resistindo a ser apagado, como pretendiam. Influenciaria novos contatos com o místico, traçaria mais um descaminho na colônia, apontava mais um desvio da norma, mais um caminho para outra esfera, transcendência, êxtase, divino. E quem dirá que o caminho para a experiência extática envolve *eus* e *outros*? Quem dirá um caminho correto e outro errado ou quem dirá não existir caminho? Eram transversais que em algum ponto se encontravam, se tocavam, para além da estrutura de poder terreno que devia submetê-las a um propósito político-ideológico português e católico.

Carlo Ginzburg, ao tratar desses laços que amarram distintas linhas, remete à pluralidade que caracteriza quaisquer contextos de encontro e contato: “Na seção transversal de qualquer presente, estão incrustados também muitos passados, com diferente espessor temporal, que (...) podem remeter a um contexto espacial bem mais vasto” (GINZBURG, 2007, p. 34). Tais contextos, constantemente moldados, intercalam-se com permanências e descontinuidades no que compete às atuações de seus sujeitos. Sua característica é a capacidade de adaptação, as metamorfoses que sofrem, as heranças que assumem e que legam, as estruturas que se modificam, que se reenquadram ou que escapam aos enquadramentos.

O capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro, quando solicita providências políticas para a resolução de assuntos que envolviam o âmbito religioso²⁵, sabia desta relação entre o que acontece em uma determinada localidade e os demais lugares que a cercam, sabia também que estas ligações não eram apenas no plano espacial físico, mas também no simbólico, tinha consciência de que as instituições político-religiosas objetivavam exatamente estabelecer redes entre estes espaços, um dependente do outro, como um corpo, cabeça e membros, como o sol e suas sombras (SOUZA, 2006). Sabia também que, ao denunciar o envolvimento dos padres de Boa Vista no que o caracterizou como feitiçaria indígena, esta antes investigada em Pernambuco, poderia construir um bom argumento para requerer maior autoridade para a Paraíba, visto a sobrecarga da Junta das Missões da primeira capitania. Ao escrever ao rei d. João V, em carta de julho de 1740, além de falar do ritual da Jurema, expunha antiga querela entre as duas possessões lusas, brigas que, segundo ele, enfraqueciam ambas e provocavam inquietações dispensáveis:

Emquanto Vossa Magestade não tomar o expediente de Sugeitar esta Cappitania ao governo de Pernambuco, ou aizerar total-mente da depender daquelle governo, nem Se farão Contaz impertinentes a vossa Magestade, nem os governadores della, terão tempo que se lhe não mallogre Com dezenquietaçoens.²⁶

²⁵ 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.

²⁶ 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.

Seu pedido é por uma Junta das Missões²⁷ na capitania da Paraíba, pois assim, segundo ele, as ações ficariam concentradas de maneira mais eficiente, já que, do contrário, as disputas de poder entre Paraíba e Pernambuco não cessariam. Contra o Bispado não há queixa. Pedro Monteiro, inclusive elogia a figura do Bispo que então atendia por Frei Luís de Santa Teresa.

Não se trata de uma ofensa ao projeto colonizador, nem a nenhuma de suas instituições, políticas ou eclesiásticas, mas de um pedido por emancipação prática e simbólica da capitania vizinha. A vontade do capitão-mor foi considerada pelo Conselho Ultramarino, mas logo descartada, provavelmente devido às despesas que seriam acrescentadas à Coroa, além da descentralização com relação a Pernambuco²⁸. O pedido por uma Junta das Missões revela suas intenções para uma atuação de mais destaque, de maior relevância. Entre pareceres do Conselho Ultramarino, do próprio rei, de respostas do governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire, discutido o assunto, portanto, as demandas de Pedro Monteiro de Macedo por uma nova ordem, não foram satisfeitas.

Aos 29 de dezembro de 1755, quando o mesmo já não mais ocupava o posto de braço do rei como capitão-mor, uma de suas sugestões é ouvida, mas não a que gostaria, nem no contexto que gostaria: o Conselho Ultramarino de Dom José manda anexar a Paraíba à capitania de Pernambuco (PINTO, 1977, p. 157). O primeiro dia de 1756 chega com uma provisão do Conselho, transcrita por Irineu Ferreira Pinto:

... por se ter conhecido os poucos meios que ha nessa Provedoria da Fazenda da Parahiba, para sustentar um governo separado. Fui servido por resolução de vinte e nove de Dezembro proximo passado, tomada em consulta do meu Cons[elho]° Ultr[amarin]° extinguir esse governo da Parahiba e que acabado o vosso tempo fique essa mesma capitania sugeita ao governo de Pernambuco, pondose

²⁷ As Juntas serviam como conselhos para assuntos políticos, religiosos e até militares, indicando soluções e/ou resolvendo impasses no que dizia respeito às atividades da colonização, representando a Coroa Portuguesa e sua administração. Uma das requisições de Pedro Monteiro de Macedo é que houvesse uma Junta das Missões na Paraíba, independente da capitania de Pernambuco (LOPES, 2005).

²⁸ DECRETO do rei D. João V. Códice 263, rolo 27, p. 163. Arquivo Histórico Ultramarino.

nessa da Parahiba, hum Capitão mór com igual jurisdição e soldo ao que tem o Capitão mór da cidade de Natal no Rio Grande do Norte. De que vos aviso para que assim o tenhaes entendido (PINTO, 1977, p. 157).

Após a anexação, o primeiro capitão-mor a assumir o cargo é José Henrique de Carvalho, que era da Ordem de Cristo, reafirmando as alianças entre a cruz e a coroa, a religião e a política. Os procedimentos de uma, espelhados na outra. Quarenta e quatro anos a Paraíba passaria sendo anexa de Pernambuco, tendo por vistas a melhor distribuição de investimentos, concentração de poder e segurança e diminuição de contendas que tanto incomodavam o Conselho, as autoridades. Aos 17 de janeiro de 1799, uma carta régia (de Dona Maria I) separava novamente as capitanias. Os motivos tinham sido previstos por Pedro Monteiro, tinha-os utilizado inclusive como argumento: o governador de Pernambuco não tinha prontidão suficiente para resolver todas as solicitações, principalmente em fins do século XVIII, quando a população estava a aumentar e com ela a pluralidade de requerimentos e de desobediências. A Paraíba, contudo, ainda deveria se submeter aos direcionamentos de Pernambuco quando o assunto remetesse às questões de segurança, estabelecendo uma polícia interna para a primeira, enquanto solicitava o desenvolvimento do comércio direto com Portugal (PINTO, 1977, p. 214).

Entre as dificuldades financeiras para garantia de sua autonomia frente a outras capitanias e menos preocupações administrativas para o ocupante do maior posto, a Paraíba se situa como uma capitania de pequeno porte, que não rendia grandes lucros à Coroa Lusa, mas que foi palco de cenas de burla, que abundam inventivamente, como diria De Certeau (2007), nas nervuras coloniais, protagonistas do cotidiano, imersas pelas estruturas, pelos contextos, mas que tinham significados para além destes aspectos gerais.

O evento da Boa Vista não é apenas mais uma desobediência à colonização, é também a prática, são as vivências e os sentimentos daqueles indivíduos, grupos de indígenas, missionários, agentes que habitavam e construía suas espacialidades no aldeamento, sendo influenciadas pelo contexto, constituindo-o.

Narrando algumas histórias sobre a Paraíba, Celso Mariz (1980) se deixa envolver por alguns encantos e não disfarça, ao contrário, salienta o tom de enaltecimento ao chão, ao território que seria alterado de forma mais intensa a partir da chegada dos europeus:

A entrada do quadro que estampamos, fere-nos enleante aquela imagem primeva da nossa fundação. Os aspectos da Paraíba, seus acidentes, suas zonas, como as riquezas do seu subsolo, tais quais os formaram as forças da natureza, têm aí uma descrição viva e variada. Depois o aproveitamento pelo homem, desse belo trecho de terra (MARIZ, 1980, p. 17).

Mariz se equivoca ao entender os indígenas como continuação do ambiente natural, ou seja, naturaliza-os, definindo-os como grupos sem grandes manifestações culturais, desnecessários para a “fundação da Paraíba”²⁹, fato que teve como fomentadores, os portugueses, segundo ele. Tais imagens, frutos de algumas das estruturas de análise da época em que o texto foi escrito, inícios do século XX (1922) – inclusive a de que a pretensa superioridade europeia justificaria a colonização (RAMINELLI, 1996, p. 13) –, soma-se à tentativa de edificar uma imagem de heroísmo ao estado, como deixa expresso no prefácio de *Apanhados Históricos da Paraíba*. Contudo, como não pensar nestes aproveitamentos que os homens e mulheres de quaisquer ascendências promoveriam de cada torrão da capitania? Cada palmo de chão apropriado por pessoas diversas, mas se encontravam em ligação com aquele solo que se imiscuía agora e antes de 1500, às adaptações humanas, culturais? Cada recanto que fertilizaria sementes da terra e estrangeiras, adotando também estas e fazendo-as gerar frutos. Que ouviria cumprimentos em línguas distintas, que fundiria as mesmas em uma, plural, desafiadora. E que, pela diversidade, tornaria as compreensões e interpretações múltiplas.

²⁹ A Paraíba não é criada como capitania em 1534, passando por um processo distinto. Seu território ocupa a antiga capitania de Itamaracá, entre a Rio Grande e Pernambuco, sendo conquistada pelos portugueses, aliados aos Tabajara, apenas em 1584 (oficialmente fundada em 05 de agosto de 1585), dez anos depois de ter sido criada pela Coroa, o que se deveu à resistência do povo Potiguara, aliados dos franceses (SEIXAS, 1985).

A Paraíba é descrita enquanto uma capitania de clima predominantemente árido e solo caracteristicamente fértil, estando dividida em duas regiões, assim como as áreas recém-colonizadas: o litoral dos “Tupi” e o sertão dos “Tapuia” (MARIZ, 1980, p. 17). Expressões generalizantes que tinham o intuito de simplificar os primeiros contatos e descrições para não provocar grandes alvoroços entre os colonos, não prestar-lhes tanto reconhecimento ou por desconhecimento de sua pluralidade.

As traduções (POMPA, 2003) aplicavam-se a este encontro de concepções e formas de encarar as vivências no mundo, alteridades em toque mútuo. Estes contextos de múltiplos sentidos geram em igual proporção, interpretações. Nas diferenças, pontos de junção, nos entrelaçamentos, motivos tanto para os pronunciamentos quanto para os silenciamentos, ambos expressões de crenças, ações, pensamentos que se deixavam ressignificar, adotando novas formas, contudo tendo as mesmas por molde, em clara comunicação de práticas e ideias. Estas não seriam simplesmente descartadas quando da insistência com a tentativa de dominação lusa, fosse pela catequese, fosse pela espada e escravização. Nestes dois momentos intercalavam-se negociações que passavam exatamente pelas concepções de mistura, disfarce, hibridismo.

Quando o desconhecido começa a se fazer notar, deslocando-se da situação de ignorado, a curiosidade e o temor nos atingem, nos suscitam dúvidas, nos impelem a conhecer os mistérios, aura que o envolve. Estas experiências estão além dos eventos práticos do cotidiano, mas perpassam o universo do simbólico, das crenças, do sobre-humano. Aquilo que se distancia do conhecimento humano, mas ao mesmo tempo faz-se necessário, valorizado. Fator que tende a completar seus sentidos, criado, naturalizado e divinizado, em uma perspectiva de auto(re)conhecimento e de atribuição de significados que tendem a ser utilizados também como elemento definidor de um grupo social, integrando-o, ligando-o por símbolos e rituais, crenças praticadas.

Pensar historicamente as relações trançadas entre grupos humanos e este desconhecido em uma esfera transcendente, mágico-religiosa, implica em

conhecer estes significados atribuídos, refletir sobre seus fundamentos em determinada sociedade e como ele a fundamenta, presta-lhe bases e a identifica. A comunicação, o contato e o diálogo de símbolos em um processo de circularidade cultural, de integração e de hibridização, lembra não apenas que as religiões e seus respectivos rituais moldam-se e possibilitam litígios, mas que respondem também às escolhas humanas, ao comportamento de seus adeptos, ao trânsito de ideias, de sistemas de pensamento, de proposições culturais, de interesses que estão além da faceta religiosa, marcando e marcada efetivamente por contextos políticos.

II. Os rastros no (des)caminho para Boa Vista

As palavras, ao mesmo tempo em que estabelecem limites, permitem brechas, litígios, ultrapassagens. As palavras apontam caminhos e desvios, possibilitam burlas e estabelecem normas. Permitem contato, possibilitam traduções. Entre palavras foram estabelecidas relações de domínio e relações de negociação. Nomeações e renomeações. Visto não serem apenas caracteres agrupados, mas implicarem em sentidos que, por sua vez, são recepcionados, analisados ou introjetados, modificados de acordo com cada indivíduo que o abrigue, também dotado de sentidos aos quais se atribui e aos quais foi atribuído. Em uma sociedade marcada pela fluidez dos sentidos das palavras, pela atmosfera escorregadia de leis que eram elaboradas e readaptadas à realidade colonial, as normas eram também relidas, ressignificadas³⁰. Com as disposições católicas ocorria algo semelhante, tendo as mesmas um caráter de adaptabilidade na medida em que o período colonizador se estendia:

³⁰ Eni Orlandi trata dos *efeitos de sentido* (1990, p. 16) ao analisar os aspectos tomados pela palavra e pela ausência dela, pelo falar e pelo calar. Os silenciamentos conseguiriam abarcar tantos significados quanto o que era expressado: havia sentidos no silêncio, motivações, insinuações, táticas, espelhos da realidade, modos de ação, já que era também escolha, comportamento. Quando nos interessamos pelo que se cala e indagamos porque se cala, entendemos como o silêncio significa e como é possível construir com ele uma narrativa histórica, inclusive nos cenários coloniais, cheios também de silêncios.

As mudanças das circunstâncias históricas, quer de natureza política, quer de natureza cultural ou socioeconômica, obrigam com frequência os pensadores católicos a rever suas antigas posições e a interpretar as verdades religiosas à luz das novas exigências dos tempos. Cada época apresenta novos problemas ao pensamento católico, tanto na perspectiva teológica como na ética, e essas questões exigem reformulações, adaptações e mesmo indicações de novos rumos. Dessa maneira se impede total defasagem entre as teorias da instituição eclesiástica e os rumos assumidos pela sociedade em sua evolução histórica (AZZI, 1987, p. 11).

A Igreja Católica encontrava maneiras para firmar suas influências e significados entre os espíritos dos colonos, conseguindo aliar a imagem austera às ações de catequese que, por sua vez, mantém uma relação de maior proximidade e adequação aos costumes indígenas, por exemplo, nas próprias formas de doutrinação e educação, principalmente jesuítica. A cruz da torre da igreja, no alto, era a mesma cruz carregada pelos missionários, rente. Ambas detentoras de influência, ambas empunhadas, embora a primeira traduzisse imponência e a segunda proximidade, sendo esta mais assimilável ao cotidiano e aquela, própria para o espetáculo, própria para a investidura de poder, símbolo dele. E quando a cruz era aproximada do olhar, entendiam-se melhor suas formas, as possibilidades de exame ampliavam-se, as oportunidades de tradução e adaptação também.

Em sua catequese, a Igreja mantinha a posição de conhecedora, de próxima da verdade que apenas se manifestaria para alguns, para os “servos de Deus”, incumbidos de ligar homens e Deus, imperfeição e perfeição, pecado e virtude. Tais ligações que, inevitavelmente promovem o contato de uma concepção com outra, ampliavam as possibilidades de entendimento acerca do que era concupiscente ou não. Apóstolos da instituição, missionários católicos tinham interesses políticos, mas também espirituais, traços que caracterizavam a empreitada. Assim, caminhavam a “contribuir para o reforço simbólico de suas sanções aos limites e às barreiras lógicas e gnosiológicas impostas por um tipo determinado de condições materiais de existência” (BOURDIEU, 2006, p. 46). Esses limites impostos encontrariam as maleabilidades necessárias

para serem litigados, inclusive através de trocas simbólicas que se fariam, embora não fossem constantemente reconhecidas.

Setores da Igreja, leia-se ordens missionárias, operaram traduções como estas. Viram primeiro a necessidade delas. Para adentrar aos modos de pensamento e comportamento dos indígenas aldeados, alguns missionários sentiam que era preciso conhecer suas práticas, suas crenças e tradições. Este era um método aplicado pela maioria das missões evangelizadoras: conhecer para dominar, ou tentar dominar. Exemplo efetivo desse caso é a linguagem: o esforço de Antonio Vieira em aprender e formular um dicionário da *língua geral* é emblemático nesse sentido.

Acerca da dificuldade que os missionários encontravam para a conversão de indígenas, mesmo aqueles que haviam estabelecido acordos com os colonizadores, que estavam aldeados há tempo considerável, Capistrano de Abreu ressalta – apesar de fazê-lo de forma generalizada e, neste caso, com observações equivocadas – que entre os povos indígenas, o apego às tradições e o respeito pelas lideranças deixava aos missionários um desafio ainda maior, que certamente perpassava angariar a confiança das mesmas³¹. Segundo Abreu:

O chefe apenas possuía autoridade nominal. Maior força cabia ao poder espiritual. Acreditavam em seres luminosos, bons e inertes, que não exigiam culto, e poderes tenebrosos, maus, vingativos que cumpria propiciar para apartar sua cólera e angariar-lhes o favor contra os perigos: eram as almas dos avós. Entre eles contava-se o curador, pajé ou caraíba, senhor da vida e da morte, que ressuscitara depois de finado e não podia mais tornar a morrer. ... Das suas lendas, que às vezes os conservavam noites inteiras acordados e atentos, muito pouco sabemos: um dos primeiros cuidados dos missionários consistia e consiste ainda em apagá-las e substituí-las (ABREU, 1988, p. 52-3).

³¹ Sabemos, contudo, que ainda assim, ainda quando algumas lideranças eram cativadas pelas estratégias das autoridades coloniais, era necessária a intervenção e a fiscalização dos aldeamentos por funcionários seculares, braços militares e políticos. Tal fator é claramente exposto 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* aplicada aos povos indígenas da capitania de Pernambuco e suas anexas.

As fronteiras entre esses religiosos e os indivíduos aos quais eles deviam ensinar vão se condensando, não inteiramente, não de maneira radical, por vezes tênue, mas efetivamente, ao contrário do que afirma Capistrano de Abreu. Os diálogos entre esses grupos humanos ocorriam de modo a que grande parte das missões sentiu a necessidade de adaptar seus modelos de ensino (ALENCASTRO, 2000). Necessidade que se materializou em letra, estabeleceu novos sentidos de palavra, adaptáveis desde que lançadas, mas que já traziam em si inspirações do mundo colonizado, misturando o rigor da lei tridentina às brechas que propiciavam maior aplicabilidade, sem grandes riscos de falência do que fora projetado. As Letras que dirigiam as vivências: feitas e ordenadas pelo quinto Arcebispo da Bahia, Dom Sebastião Monteiro da Vide, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foram lançadas em 1707, compreendendo uma série larga de deveres e punições para clérigos, frades e (in)fiéis.

Letras que eram adaptadas à realidade colonial, aos costumes desregrados que agora eram previstos em culpa, aos hábitos transgressores que necessitavam vigilância. Estão referidas as faltas mais constantes, desenroladas nos recantos da América Portuguesa, indiciando suas práticas. A palavra da Lei tentava dirigir os atos, encaminhar o pensamento, doutrinar espíritos. Ora, a preocupação revelava motivos reais, espelhava cuidados cotidianos das autoridades eclesíásticas, informava dogmas da Igreja no sentido de fazer lembrá-los, de fazer cumpri-los. A atenção estava voltada também, nestas normas, para a convivência entre cristãos e “infiéis”.

Mas tais letras tinham inspiração além-mar. Buscavam traduzir as determinações do Concílio de Trento (1545 a 1563) para as terras coloniais, que não tinham recebido tanta atenção quando da feitura do mesmo, já que a Igreja Católica reagia a um perigo iminente, a saber, a Reforma Protestante que se alastrava pela Europa, aumentando os índices de pecado contra a fé, somando-se ao judaísmo (principal motivação para a primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, por exemplo) e as ameaças turcas na costa do Mediterrâneo (ALMEIDA, 1873, p. 555). As *Constituições*, portanto, exercem esta função, de aproximar as normas da Contrarreforma das paragens

coloniais portuguesas, mais um exemplo de como símbolos e palavras se configuram em ambientes diversos, com condições de adaptação e negociação. As rígidas normas tridentinas foram traduzidas com brechas que tinham se originado no cotidiano, práticas transgressoras de palavras, estas sendo moldáveis. As intenções primevas modificadas, remodeladas, ajustadas a outra espécie de real, que alcança significados espelhados menos na conjectura de uma atuação missionária do que nas experiências relatadas por religiosos espalhados pelos recônditos coloniais. O que se pensava moldável acaba moldando, o que se havia renomeado passa a ser traduzido, em uma circulação de atribuições e papéis, já que se um grupo provocava impactos em outro, também ele sofria modificações, transformações de comportamento que podiam espelhar mudanças nas próprias consciências (DE CERTEAU, 2007, p. 185).

Acontece que a Igreja Católica traçou estratégias para controlar essas brechas, deixá-las encobertas, invisíveis diante de um conjunto maior. Vigiar era uma ação desde muito pregada, característica essencial da instituição religiosa que se mantinha como senhora do Ocidente, aliada das Coroas (CALAINHO, 2006, p. 23). Olhos pelas superfícies, sentidos em prontidão, pois conviviam nas paragens coloniais a vigilância, o medo, a fé, as ordens e as desordens. *O trópico dos pecados* (VAINFAS, 2010) condensava estas ações, guiadas pelos mais diferentes intuitos, pela Coroa, pela Igreja, por poder, segurança, pela preservação do corpo e da alma, aquele, displicente com as transgressões, acabaria desencaminhando esta.

E, se as normas queriam a catequese atingindo todos aqueles aptos a recebê-la, leia-se indígenas da costa ou dos sertões, a realidade mostrava uma escassez de missionários, a exemplo do que ocorria na capitania da Paraíba. Aos 11 de agosto de 1715, o então capitão-mor da Paraíba, João da Maia Gama, escreve ao rei para pedir que religiosos carmelitas (dos ramos turonense ou terésio) assumam missões entre grupos indígenas que estão sem missionários:

... e se achão sem mecionario a nação dos Curêmas, a dos Panatis, a do Fagundes, a dos Icoos, e a dos Pegas, Canindês, e Caburê, gentios, e que a maior parte delles tiverão ja Mecionario e se achão sem elle, como o Bispo desde estas inquietaçois me não responde as minhas cartas, mandei ao Coronel destes certos com os maiores do Gentio a pedir lhe mecionarios, não somente lhos não deu; mas nem quis fallar aos maiores do Gentio, pedindo lhe o dito Coronel, entendendo que se aplacarião com isso; e porque eu conheço que o principal intento ezello de Vossa Magestade se encaminha ao [?], e a redução do Gentio, me pareceo dar esta conta a Vossa Magestade para que seja servido dar remedio a esta falta, ou mandando encarregar estas miçoins a dita Religião da Reforma, ou aos de Sancta Tereza ³².

A queixa contra o próprio Bispo D. Frei José Fialho aponta para os questionamentos em torno da eficiência da atuação religiosa no processo de colonização. Reflete justamente uma insatisfação visível nos documentos político-administrativos com relação a certos clérigos que se portavam de forma inconveniente, licenciosa, quando deviam manter a conduta exemplar para os colonos. Esta insatisfação dividia o cenário com a necessidade dos mesmos e a crença de que eles converteriam almas, além de consciências. A conquista das almas implicava na conversão, em uma “vitória espiritual” que provocaria outras vitórias, mais voltadas ao século que ao transcendente. Os sacramentos seriam administrados, corpo e espírito em conversão, em comunhão com o divino, com o sagrado, muitos dos braços do rei comprometidos com os ordenamentos de sua cabeça, cabeça coroada, “*por graça de Deos*”³³.

Em 1729 foi elaborado um “*Mappa das Religiões que ha nestas capitancias de Pernambuco e Parahiba*”, no que consta os aldeamentos das capitancias, as Ordens que administravam cada aldeia, as aldeias que estavam sem missionário e sugestões das ordens que podiam administrá-las, e onde estavam os missionários de então. Companhia de Jesus, Congregação de São Filipe de Néri (Oratorianos), Ordem de São Bento, Ordem do Carmo da Reforma, Ordem do Carmo da Antiga Observância, Ordem do Carmo

³² CARTA do capitão-mor da Paraíba, João da Maia Gama ao rei D. João V. 1715, agosto, 11, Paraíba; AHU_ACL_CU_014, Cx. 5, D. 349.

³³ CARTA do capitão-mor da Paraíba, João da Maia Gama ao rei D. João V. 1715, agosto, 11, Paraíba; AHU_ACL_CU_014, Cx. 5, D. 349.

Descalço, religiosos de São Francisco e religiosos Capuchinhos Italianos são listados, sendo expostas suas respectivas atuações³⁴:

Ordens (Religiões)	Conventos	Aldeias que administram	Aldeias que podem administrar
Jesuítas	Quatro	Três	Quatro
Filipe de Néri (Oratorianos)	Um	Quatro	Uma
Benedictinos	Dois	Duas	Duas
Carmelitas Reformados	Três	Três	Duas
Carmelitas Calçados	Um (e um hospício)	Duas	Uma
Carmelitas Descalços	Um	Nada	Três
Franciscanos	Oito	Duas	Dez
Capuchinhos Italianos	Um	Uma	Uma

A destacada atuação dos franciscanos se deve mais a seu número amplo, se comparado às demais ordens, do que a seu perfil de catequese e disciplina. Comportamento, aliás, que seria notadamente pecaminoso, segundo as normas, no que concerne ao envolvimento com hábitos mundanos, lascivos, até mesmo andando com concubinas. Como notou Bruno Feitler, também em análise junto aos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, as transgressões dos franciscanos serão assunto recorrente nas cartas enviadas ao rei de Portugal por parte dos capitães-mores da Paraíba (FEITLER, 2007, p. 62). Os comportamentos denunciados no século XVIII, contudo, diferiam do que era relatado no princípio de sua obra missionária, voltada para a

³⁴ CARTA do governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão ao rei D. João V. 1729, julho, 11, Recife; AHU_ACL_CU_015, Cx. 39, D. 3479.

obediência ao voto de pobreza e rigidez no trato com os povos aldeados. Entrariam em discórdia com os jesuítas, por exemplo, ao criticarem o método menos rigoroso, mais permissivo, destes. Os embates se acirriariam com a transferência das missões jesuíticas para os religiosos de São Francisco, que ainda expandem sua atuação para aldeias ainda não evangelizadas em finais do século XVI: “Guaragibe, Almagra, Joane, Mangue e Praia, acrescentando-se, a partir de 1593, as aldeias de Piragibe, Assunção, Jacoca e Santo Agostinho” (TAVARES, 1985, p. 41).

Contudo, a “colheita de almas para Deus”, segundo os propósitos das missões, necessitava ampliar o número de conversos, batizados³⁵, sendo fundados novos aldeamentos e incorporadas outras ordens religiosas para o serviço de pregação. Afora isso, conceder poder em demasia a apenas um grupo de religiosos não era uma prática adotada ou sequer objetivada pelas autoridades políticas. Será uma preocupação constante conhecer e tentar controlar as atuações dos eclesiásticos, a exemplo do que vemos nos levantamentos vez por outra realizados a mando da Coroa. Mais um destes seria esmiuçado por João Pacheco de Oliveira (2011), que elabora um quadro com os aldeamentos missionários no nordeste da América Portuguesa entre os séculos XVII e XIX, localizando hodiernamente suas áreas, por fim. Através do levantamento de João Pacheco, observamos um crescimento na atuação dos carmelitas (inclusive presentes no aldeamento de Boa Vista, com o ramo dos descalços)³⁶.

De acordo com a tabela, em 1726 eram cinco aldeias administradas por carmelitas reformados e calçados e seis sugeridas para sua administração, também aos carmelitas descalços. Pouco depois as sugestões parecem ter

³⁵ Para Riolando Azzi, in *Queimada e sementeira* (in: SUESS, 1988), e como podemos entender a partir da leitura das normas tridentinas, o batismo é um sacramento fundamental para a salvação da alma, para seu comparecimento diante da fé. Os indígenas aldeados deviam aceitá-lo como rito iniciático católico, para a prática da religião e testemunho da missão dos religiosos responsáveis.

³⁶ Alguns dos aldeamentos informados por Pacheco (2011) que já eram administrados por outros ramos da ordem também são referidos: Baía da Traição e Preguiça, constituídos por caboclos de língua geral permanecem com os carmelitas calçados, enquanto Panaty e Boa Vista são administradas por carmelitas descalços, religiosos de Santa Teresa. Irineu Ferreira Pinto faz um levantamento de aldeias existentes na Paraíba em 1746, informando que o aldeamento de Boa Vista era constituído por indivíduos dos povos Kanindé e Xukuru, ainda sob invocação de Santa Teresa e Santo Antonio e missão de religiosos de Santa Teresa, carmelitas descalços (PINTO, 1977, p. 149).

sido aceitas: em 1735 é novamente determinado pelo rei que sejam dadas missões aos carmelitas. A carta de D. João V é em resposta a uma primeira correspondência do governador de Pernambuco, de 1730, quando pediu o serviço de mais missionários para sua capitania e vizinhas. Pelas palavras assinadas pelo Conselho de D. João V:

Fui servido determinar por rezolução de dezanove deste presente mes, e anno, em consulta do meu Concelho Ultramarino que as referidas missoens se encarreguem não so aos Relligiosos dessa Cappitanja mas tão bem aos clerigos secullares, [...] entregandosse tão bem aos Padres Carmellitas descalços tres Missoens, por não terem alguma por sua conta³⁷.

Nesta mesma carta, são encaminhadas aos jesuítas seis aldeias no Ceará, que seriam reduzidas a quatro missões; aos capuchinhos italianos são dadas as missões da capitania do Piancó; e aos religiosos da Congregação do Oratório são concedidas mais duas ou três, também sem ser determinada a região para sua atuação, embora esta tenha se destacado em Pernambuco (MEDEIROS, 1993).

Em 1739, o governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire, transmitindo insatisfação com as missões e reclamando de maus tratos com os indígenas, envia levantamentos de missões do ano de 1705, pedindo reformas ao rei³⁸. Tanto o aldeamento de Panaty quanto o de Boa Vista estavam sem missionários. Seus habitantes não recebiam a palavra católica, apenas ouvindo falar de rei, fé e lei, mas sem entendê-las. Visto a reclamação de Henrique Luís, não parece que os religiosos resolveram os problemas, as transgressões por completo. Concedido aos carmelitas de Santa Teresa, o segundo aldeamento sentiria a presença da cruz e da coroa, enquanto o primeiro permaneceria sem missionário.

O capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo escrevera ao rei também em 1739 para relatar o caso da transgressão em Boa Vista, dos

³⁷ CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

³⁸ CARTA do governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei D. João V. 1739, dezembro, 10, Recife. AHU_ACL_CU_015, Cx. 55, D. 4767.

missionários que se envolveram nos rituais considerados de feitiçaria, dos indígenas³⁹:

Parese Senhor, que antevi pronosticando o Successo que com menos motivo foi cauza dedar esta Conta, por que namesma junta das Missoens, donde Sedispos Com iregullaridade impossivel aunião dasAldeyas, que Senão Conseguiria Sem huma grande efuzão deSangue, Sedispòs tão bem prenderse aos feiticeiros Indios que uzão dehuma bebida de huma rais que chamão Jurema; que transportando-os do seu Sintido ficão 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, eSupposto que ofim foi Sancto, eque era necessario prender todos os Indios, por que o que não pecca nestafeitiçaria, pecca naoutra enão sei SeSedevia proceder contra todos osetados; por que *clerigos, Frades, Secullares, Sevallem defeiticeiros para as Suas curas, eos que menos peccão neste particullar uzão depallavras depanos, edeoutras superstioenz deque Sevalle toda esta gente, eadita prizão emCommendou o Excellentissimo Bispo ahum vigario que mandou vizitar aCappitania de Mamangoape, dajurisdicção desta Cappitania [grifo meu].*⁴⁰

Sabemos, portanto, que em 1705 o aldeamento de Boa Vista estava sem missionário⁴¹. Em 1729, os carmelitas descalços não administravam nenhuma aldeia, mas é sugerido que administrem três⁴², que estavam sem missionários. Em 1746, os ditos carmelitas terésios (descalços) tinham missão no aldeamento de Boa Vista e no ano de 1739, Pedro Monteiro claramente dá notícia da presença de missionários no aldeamento dos Kanindé e Xukuru⁴³. Portanto, carmelitas tinham missão em três aldeias na Paraíba em meados dos setecentos: Baía da Traição e Preguiça, ambas em Mamanguape; e Boa Vista, no brejo.

³⁹ 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.

⁴⁰ CARTA do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

⁴¹ Idem.

⁴² CARTA do governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão ao rei D. João V. 1729, julho, 11, Recife; AHU_ACL_CU_015, Cx. 39, D. 3479.

⁴³ 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.

A escassez de missionários, que era evidente em meados do século XVIII, visto em 1746 haverem na Paraíba três aldeias sem a presença das ordens: Piancó, Piranha e Icó Pequeno, ambas povoadas por “tapuia”, nos faz entender porque tantas denúncias de transgressão não implicam no afastamento dos mesmos. Feitler, por exemplo, exemplifica casos de transgressões não apenas impunes, mas a continuidade das mesmas: “[...] seus erros de conduta persistiram, como o prova a carta do capitão-mor” (FEITLER, 2007, p. 43). No caso dos missionários de Boa Vista, essa transgressão envolveu questionamentos à essência da doutrina, mas ainda assim certas ações para aproximação dos indivíduos que estavam passando pela catequese eram alternativa constante para religiosos de todas as ordens. Como nos fala Cristina Pompa (2003, p. 61-2), houve uma reformulação do projeto de evangelização na colônia, tendo em vista as particularidades de cada missão. Ora, o Concílio de Trento, em 1707 reforçado pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, afirmava a pregação, a aproximação com os indígenas, não importava a maneira adotada. A questão é que, tratando-se de carmelitas e tendo em vista as características de sua religiosidade mística, assim como da Jurema, esta aproximação deixa margem para pensarmos além do sentido de estratégia de colonização.

Estava o bispo Frei Luís de Santa Teresa ansioso após a reunião da Junta das Missões em Pernambuco, aos 16 de setembro de 1739, resolvendo enviar apressadamente um visitador para apurar as denúncias de feitiçaria e, se fosse o caso, encarregá-las aos tribunais da Inquisição. Apoiado pelo governador de Pernambuco, ansioso em verificar se a presença diabólica deixara marcas entre os indígenas aldeados em Boa Vista, envia-lhe visitador. Não se incomodara em avisar a Pedro Monteiro, mas também não imaginava que tal ato fosse provocar as intrigas e indisposições subsequentes, estas desenroladas principalmente entre as autoridades políticas das capitanias da Paraíba e Pernambuco. Mas o capitão-mor da Paraíba encontraria outra

motivação ainda mais grave, na visão da Coroa: o visitador Félix Machado Freire, segundo o parecer do Conselho Ultramarino, se portara com imprudência quando mandou prender os líderes indígenas, sem por fim à devassa que fora apurar. Com ele estavam Francisco Ferreira Pires, capitão da Ordenança, e o padre Ignácio Gonçalves Requião. De seu abuso resultaram oito mortos e quatro feridos, entre eles uma mulher, sendo provenientes dos sertões e pertencentes aos povos Kanindé e Xukuru⁴⁴.

Pella Resolução de quinze de Novembro de mil setecentos e quarenta posta na Consulta inclusa que a Vossa Magestade fez esse Conselho, sobre a conta, que deu o havia o Cappitam mor da Parahiba da necessidade que havia de se erigir naquela Cappitania huma nova Junta de Missões, independente do Governo de Pernambuco para se evitarem os muitos, e varios inconvenientes, que o dito Cappitam Mor pondera; foy Vossa Magestade servido que este mesmo Conselho escrevesse ao Bispo de Pernambuco informasse do caso sucedido em Mamanguape da jurisdição da Parahiba originado da prisão de hum feiticeiro, que mandou fazer o Visitador Felis Machado com o mau sucesso das mortes de alguns índios; e ao Cappitam mor da Parahiba informasse tão bem do que produzira a devassa das sobre ditas mortes; e que ao Governador de Pernambuco se ordenasse informasse da mesma sorte, sobre os mesmos factos, e juntamente sobre a criação da Nova Junta, que se propõem, ouvindo o de Pernambuco, assim a respeito da dita criação, como no que tocava as dúvidas, que apontava o Cappitam mor contra a união das Aldeas⁴⁵.

E quando não se pode imbricar símbolos com outros símbolos? A medida exagerada de Félix Machado aponta para uma resistência firme por parte dos indígenas aldeados. Cristina Pompa (2003, p. 23) salienta que “houve um constante trabalho de transformação no plano das práticas e dos símbolos”, mas é notável que em alguns momentos os enfrentamentos não ocorriam apenas no sentido simbólico-cultural. Algumas autoridades coloniais pensavam que podiam fazer morrer a cultura do outro, às vezes sufocando seus costumes, às vezes tentando neutralizar seus corpos.

⁴⁴ 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.

⁴⁵ CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

Se Seguiu ficarem mortos logo Seis Indios, em que entrava huma mulher, e quatro tão mal feridos que os devo contar por mortos, e que se poderá seguir sem alteração; e facillidade, dignandosse os Ministros da junta de mediar noticia da Sua Resolução, e Confiarão de mim adelligencia, já que Vossa Magestade Confiou de mim este governo, em que não perderião na [fl. 6] [SINAL PÚBLICO] não perderião nada da sua authoridade, nem da Sua Soberania, e muito menos o vigario que atravessando esta Capitania passou de largo e por não querer praticar Comigo a attenção politica de pedir parecer ou ajuda para a tal prisão, quis com a sua imprudência.⁴⁶

Em outro trecho da carta, Pedro Monteiro de Macedo salienta que as autoridades superiores se valiam de seu poder para arregimentar “mão de obra” para as ações, valendo-se, no caso, de um Capitão da Ordenança (que estaria agindo em nome da Inquisição):

Revistido de Menistro dar cauza atal fatellidade, passando huma Portaria a hum innocente Cappitão da ordenança, para que em nome do Sancto officio, fosse prender a o tal feiticeyro Sehe certo o que o mesmo Cappitão me escreveu e como o Juis que mandei de vassar deste cazo ainda não voltou, não posso individuar a vossa Magestade com certeza o Sucesso, e só accressentarei que os das mortes se segue a perdição do tal Cappitão, e da sua caza, e de varios companheyros que puchou para o ajudarem, e o Padre vizitador, se retirou com muito dinheiro, e pouco fructo, que fazem estas vizitas para a Capitania do Rio grande, e o Excellentissimo Bispo, levado da sua paternal caridade, o desculpa, porque o bom se persuade que não pode haver mãos.⁴⁷

Também é inocentado pelo capitão-mor da Paraíba, o bispo Frei Luís de Santa Teresa, salientando suas motivações políticas à denúncia. O estilo arreado dos indígenas também é destacado:

... e só neste lastimoso cazo não posso culpar ao Excellentissimo Bispo, por que tendo chegado a pouco tempo desse Reyno, não pode saber, nem a indater Conhecimento da forma como se hade proceder neste

⁴⁶ CARTA do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

⁴⁷ Idem.

particullar, eparessendo-lhe que a imitação de Portugal basta hum Meyrinho para prender hum feiticeiro, e hum clerigo para esta delligencia, o qual não pode ter desculpa, nem os Prellados da junta, por que todos sabem o que são Indios, e a desconfiança em que vivem, e a facellidade com que pegão armas, e o Seguro que tem em Selançar aos mattos. A vista pois do Referido, Se vossa Magestade quer ivitar outras consequencias funestas, e que os Indios tenham recurço prompto, com Rezoluçoens a Sertadas, e castigar a imprudencia com que a junta mandou fazer atal prizão, sem conciderar os meyos, nem previnir os fins, devo esperar da grandeza de Vossa Magestade, mande que nesta Capitania Se forme tão bem junta de missão, sugeita a dessa Corte, para que conste a estes mizaraveis e infellices Indios, e ainda aos naturais desta terra o Sintimento que causou a Vossa Magestade a noticia destas mortes, e como não he justo Separasse da jurisdição do Excellentissimo Bispo, que nem venialmente peccou, deva atal junta Comonicar-lhe, todas as suas Rezulluçoens, para que Se executem com a Sua aprovação, sendo este o caminho de setomarem com acerto, pello Conhecimento que setem das Aldeyas, e da necessidade a que Sedeve acudir, e para Satisfação do agravo Com que Semeperturbou do Sucego [fl. 7] do Sucego Com que se achao a esta Cappitania, e por fim para ivitar contendas de jurisdiçoens que sempre dezejo fugir, as quaes Sepodem atalhar, ou sugeitandome de todo, ao governo de Pernambuco, em que não tenho amenor duvida, ou [?]entando esta Cappitania, das Suas dependencias para ivitar duvidas⁴⁸.

As correspondências entre Pedro Monteiro, Henrique Luís Pereira Freire e o Conselho Ultramarino não mencionam punição aos missionários, mas aos indígenas, apesar daqueles também serem considerados culpados pelo capitão-mor e a prisão ter causado mortes indevidas, como se diz em carta do rei D. João V, copiada em códice:

Dom João V Vosso Senhor Faço saber avos Cappitam mor da Cappitania da Parahiba, que se vio a vossa Carta de 19 de Dezembro do anno passado em que daves Conta da Prizão que se mandara fazer no deztricto dessa Cappitania a huns feiticeyros Indios, e da dezordem com que nella se houvera hum vigario, que foi vizitar a Cappitania de Mamanguape a quem se commeteo esta diligencia susedendo nella varias mortes de que mandastes devassar⁴⁹.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ DECRETO do rei D. João V. Códice 263, rolo 27, p. 210. Arquivo Histórico Ultramarino.

Não entendiam que assim como tentavam preservar sua memória e elaboravam estratégias para a manutenção de seus traços culturais, também assim ocorria com os povos que tentavam subjugar. A morte do corpo não significava a morte da memória. Tanto, que desencadearam uma série de investigações. No contexto do Padroado⁵⁰ simbolizavam um desvio do acordo em manter a ordem no império luso, mas desvios como esse eram verificados em muitos pontos da colônia. Fazia parte do ajuste da palavra ao real, da lei ao cotidiano. Ainda assim, em 1744, o Conselho escreve ao Bispo de Pernambuco, pedindo-lhe mais ações frente ao território que deveria manter ordenado, mandando-o visitar ou mandar visitar as aldeias, para se evitarem queixas acerca de descaso e até mesmo no intuito da fiscalização, objetivando lembrar aos colonos que a Igreja não estava só representada nos aldeamentos por meio dos símbolos eclesiásticos, mas atuava de forma incisiva, nas pessoas dos missionários, que também eram visitados de tempos em tempos.

Nesse mesmo ano, se pediria segunda devassa acerca das mortes, o que implica a permanência das estruturas daquela missão, já que não havia conclusões sobre o caso⁵¹. Para as autoridades do Reino ordens como estas pareciam ser possíveis de concretização. Sua opinião diferia da dos missionários e da maioria das autoridades político-administrativas que testemunhavam diariamente as ousadias dos indígenas aldeados ou não, através de enfrentamento bélico ou de resistência cultural e as transgressões de clérigos. Os braços do rei e os colonos que se tinham feito fiéis súditos conviviam com outras concepções de comportamento e pensamento. Alguns estavam entre se fazerem seus fiéis súditos e se comportarem como transgressores.

⁵⁰ O Padroado é um acordo, como um contrato, 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 e a conquistar no ultramar, desde 1456, com o segundo padroado ao infante D. Henrique. O Padroado seria, contudo, motivo de disputas entre o poder secular e o religioso, sendo este subordinado aos interesses daquele, pois, se havia a crença no espírito missionário, além dela partir também da figura do rei, havia com maior ênfase os objetivos políticos e econômicos tanto do soberano luso quanto de outras potências envolvidas na colonização, ansiosos todos pela hegemonia.

⁵¹ DECRETO do rei D. João V. Códice 263, rolo 27, p. 376. Arquivo Histórico Ultramarino.

III. “*Ministerio de Anjos e obra de demonios*”: clérigos entre o pregar e o pecar

Querendo eu obviar os grandes escandalos que padecem as minhas ovelhas por occazião de muitos frades apostatas que handão pelos sertoens.

Carta de Frei Luís de Santa Teresa, bispo de Pernambuco, ao rei, ao 01 de abril de 1743.

O cotidiano aponta desvios, nos deixa brechas para visualizarmos as transgressões que o caracterizam, como clareiras abertas em meio a caminhos fechados. Por estes caminhos, contudo, a penetração ao território da América Portuguesa não deixava de ocorrer e as autoridades do projeto colonial queriam se fazer clareiras. Acontece que uma vez abertos os caminhos, suas brechas deixariam margens para o encontro com possibilidades de dispersão com relação aos objetivos que tinham baseado a empreitada. Como disse Frei Luís de Santa Teresa em 1743, em carta ao rei, tratando sobre a apostasia de frades (muitos deles franciscanos), os lugares ermos favoreciam as ações de perversão dos ideais cristãos, pois esconderiam por mais tempo, na ausência ou raridade das visitas e fiscalizações⁵², os sujeitos concupiscentes que se multiplicavam no passo em que deveriam catequizar, guardar os dogmas e

⁵² Bruno Feitler (2007, p. 42-44) salienta que a leitura dos editos da Inquisição, por exemplo, eram mantidas durante as missas dominicais, como estratégia da Igreja para tentar incutir nas consciências seu modelo de comportamento. As normas também ficavam pregadas às paredes do templo, como forma de representação do poder, como símbolo do mesmo, tentando fazê-lo onipresente, com a pretensão de fazê-lo onipotente, mas incorrendo em insucessos cotidianos e práticos, que apontavam para reações diante das estratégias (DE CERTEAU, 2007). Como lembra Laura de Mello e Souza (SOUZA, 2006), muitos estudos apontam para a ideia de que se o poder luso tivesse sido mais descentralizado com relação à Igreja Católica, permitindo uma atuação mais presente e intensa do Santo Ofício, por exemplo, o processo colonial teria se desenrolado de forma mais eficaz. É certo que “o Estado esteve indiscutivelmente presente na colonização e na administração das possessões ultramarinas” (idem, ibidem, p. 51) e isso significava também a propagação da religião que daria base tanto ao projeto quanto à aceitação do projeto, segundo as estratégias da Coroa. Acontece que não houve simplesmente uma introjeção dessa proposta por parte daqueles que sofreriam a colonização, o que predominantemente ocorreu, de forma sutil ou conflitante, sendo “indissociável dos combates e dos prazeres cotidianos que articula[va]” (idem, p. 47), passando também por adaptações de sentidos, uma aceitação adaptada dos mesmos, em consonância com os sentidos também das formas que circundavam o processo, a realidade colonial, necessitada de releituras e ressignificações das normas.

espalhar a fé⁵³. Multiplicavam-se “cazos escandalozos de frades apostatas socedidos no sertão”, além dos “muitos sacrilegios que se cometem na administração dos sacramentos por homens excumungados”⁵⁴. Como afirma Ronaldo Vainfas (2010) tratando acerca de missões jesuíticas, os religiosos procurarão adaptar a linguagem colonizadora à dos indígenas, em busca de um bom método para o ensino dos dogmas católicos e da “civildade”. Ocorre, contudo, de alguns deles, não apenas jesuítas, envolverem-se tanto com tais costumes, que passariam também a praticá-los.

O que se faria a estes transgressores? Como lidar com braços da colonização que se tinham feito destoantes, tomados como inimigos do próprio sistema? O livro terceiro das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* é claro sobre o dever da conduta exemplar dos clérigos e convida-os a mantê-las, sob pena secular e espiritual:

Pelo que conformando-nos com os Sagrados Canones, e Concilio Tridentino, exhortamos, e encarregamos muito a todos os Clerigos nossos súbditos, considerem attentamente as obrigações de seu estado, e a grande virtude que para elle se requer, attendendo os que forem Sacerdotes, que assim como não ha cousa mais excellente, que o Sacerdocio, assim a não ha mais miserável do que commetter um Sacerdote qualquer culpa; pois quanto é de mais alto a queda, tanto é maior a ruína, e não o cumprindo assim, alem de estreita conta que Deos lhes ha de pedir, serão castigados com as penas dos Sagrados Canones, e das nossas Constituições (DA VIDE, 1853, p. 219-220).

O Bispado esclarece aos religiosos quais trajes devem usar, em quais períodos do dia sair ou trancar-se, como portar-se ao sair, proibindo sua presença em quaisquer ambientes que indiquem distanciamento de sua fé, como jogos, danças e bebedeiras. Rezar missa sem licença, sem as devidas

⁵³ As *Constituições* (p. 242) recomendavam a pregação do Evangelho e a manutenção do cuidado espiritual por parte dos pregadores com relação a suas *ovelhas*. Esta lei possibilita entendermos que as intenções do projeto colonial não eram apenas converter almas para deixá-las leais ao mesmo, mas também se acreditava na bem-aventurança da conversão, da entrega da alma a Deus, no sentimento da fé, não apenas do ordenamento secular.

⁵⁴ CARTA do Bispo de Pernambuco ao rei D. João V. 1743, abril, 1, Olinda. AHU_ACL_CU_015, Cx. 59, D. 5036.

tonsuras⁵⁵ significava o desrespeito à Igreja, a suas leis e podia resultar em prisão do acusado.

Luiz Mott, ao tratar acerca da atuação da Inquisição na Paraíba, destaca o envolvimento de religiosos com licenciosidades e pecados considerados mortais. Desses, dois eram carmelitas: Frei Luiz de São José, denunciado em 1744, e Frei Inácio, o *Cheira Cadeados*, denunciado no ano seguinte, ambos acusados de solicitarem senhoras fiéis aos preceitos católicos. O primeiro era missionário na aldeia da Preguiça (que dois anos depois, em 1746, ainda passava pela catequese administrada por carmelitas da Reforma), região de Mamanguape, e estava acusado de abusar de Margarida Barbosa durante a confissão. O caso chegou aos ouvidos de Frei Luís de Santa Teresa, que estava a crismar fiéis na capitania da Paraíba.

Além dos carmelitas, franciscanos, beneditinos e seculares foram denunciados: as licenciosidades estavam além do enquadramento do rigor das ordens religiosas, perpassavam os espíritos individuais. A administração secular e eclesiástica sabia disso, o que possibilita e legitima a permanência das mesmas nos recantos da colônia. Os desvios individuais não eram suficientes, portanto, para fazer decair o prestígio e o reconhecido favor (ao projeto colonial) por parte das ordens. Tal fator remete à análise da transgressão em Boa Vista no sentido em que aponta para a continuidade da atuação dos carmelitas da Reforma em Preguiça mesmo após a denúncia do frade. Os carmelitas teriam, pois, permanecido em missão após a denúncia de alguns irmãos, em 1739. Considerando as distinções nos motivos das denúncias, sendo os missionários de Boa Vista denunciados por se terem seduzido em rituais considerados diabólicos e destacando as singularidades características dos místicos do Carmelo, principalmente após a reforma teresiana as facetas da coletividade (ordem) e do indivíduo (freis) podem se

⁵⁵ O corte no cabelo em forma de círculo, no alto da cabeça, ou *tonsura*, indicava a licença dos sacerdotes para a atuação, para a evangelização, simbolizando a coroação dos mesmos por Deus. Os clérigos deviam vestir-se com o hábito (para não serem confundidos com seculares), não criar barba nem bigode, mantendo uma face limpa e corpo asseado, como devia ser seu espírito e comportamento. A tonsura deveria estar claramente perceptível, como as orelhas. A punição para quem não seguisse as recomendações seria de um cruzado, aumentando-se a pena em caso de reincidência. Caso o erro continuasse a ser cometido, os clérigos poderiam perder a licença e até ser presos (DA VIDE, 2007, p. 222-3).

associar nesse caso com mais ênfase, entrecruzando traços da espiritualidade daquela e sentimentos destes.

E, não bastassem as faltas espirituais, vez por outra os missionários ousavam intervir em assuntos seculares, políticos e administrativos, além de sua alçada. Pereira da Costa ressalta que os carmelitas descalços eram encarados de forma hostil e odiosa pelos partidários das lutas emancipacionistas do começo dos oitocentos e, devido a isso, um ano após a independência política do Brasil,

... em 29 de setembro de 1823 são expulsos de seu convento [Olinda] e se refugiam no de S. Francisco do Recife, e em 1 de outubro é dirigida à junta do governo provisório uma representação firmada por grande número de cidadãos de todas as classes sociais pedindo que os fizesse embarcar quanto antes para Portugal [...]; e atendida a representação, oportunamente embarcaram todos eles para Portugal, seu país natal (COSTA, 1976, p. 53).

Considerando as diferenças contextuais no que compete à influência dos religiosos católicos frente à política entre os setecentos e os oitocentos, importa observarmos que mesmo com perda de sua influência diante dos assuntos seculares, estes clérigos, no caso terésios, carmelitas descalços, não cessavam de expor e valorizar suas próprias opiniões com relação ao aspecto em questão. Comprometidos com ideais religiosos, se faziam políticos. Pereira da Costa destaca ainda, que na documentação das autoridades políticas para expulsão dos descalços de Pernambuco, o principal argumento é o de que estes nunca teriam com agrado a ideia de aceitarem pernambucanos como egressos de sua ordem, por julgarem os mesmos em excesso de concupiscência, indignos de tonsura.

Acerca disso, em 1727, a câmara de Olinda se pronunciara, dizendo que a concupiscência dos colonos era culpa dos religiosos, principalmente dos carmelitas descalços, porque não cuidavam para que se portassem de maneira decente, mas eram cheios de “liberdade e vícios” e dessa forma, não se acostumavam com “a regra que professam os ditos padres marianos” (COSTA, 1976, p. 54).

Alguns anos antes do pronunciamento das autoridades da Câmara, quando do levante dos mascates (1709-1710)⁵⁶, entraram em divergência de pensamento e comportamento os carmelitas da Reforma e os da Observância. Aqueles, como relata João da Maia Gama, portavam-se como inteiramente submissos aos propósitos lusos e ao bem-estar na colônia, tentando aplacar a revolta, em constância nas orações e serviços nos templos. Aliás, seus bons préstimos são elogiados pelo capitão-mor, ao salientar o cumprimento dos deveres de missionários, catequizando, convertendo, transformando os “naturais” em súditos reais. Os carmelitas observantes, contudo, não apenas se mantinham a favor dos levantados – aristocratas olindenses – como também os provocava e induzia a permanecerem suscitando desordens. Pelo despropósito, João da Maia Gama sugere que seu convento de Olinda⁵⁷ seja dado aos reformados, sendo estes valorizados desde os tempos de D. Pedro, pelo reconhecido empenho nos projetos da Coroa⁵⁸.

O prestígio era disputado entre as ordens religiosas e, como vemos neste caso, dentro também de cada ordem. Aqueles regulares que mantinham uma conduta comprometida com o projeto do Padroado não aprovavam os descaminhos de outros irmãos, teimosos em se fazerem destoantes. Estas

⁵⁶ Entre crises econômicas viveu Pernambuco após a expulsão holandesa: diante da concorrência no mercado externo do açúcar, a aristocracia rural de Olinda mantinha o mando político-administrativo – inclusive controlando, através da câmara municipal, o então povoado de Recife –, mas perdia dinheiro. Principalmente frente ao crescimento comercial dos mascates lusos de Recife, que passaram a acumular e emprestar dinheiro até mesmo aos aristocratas. Frente a este desenvolvimento e aumento de poder, Recife ascende à condição de vila em 1709, o que concede influência política também aos comerciantes enriquecidos, além da autonomia administrativa frente a Olinda. Devido a isso, neste mesmo ano estoura a chamada *Guerra dos Mascates*, que se encerraria em 1710, quando os anseios dos olindenses se mostram legítimos e Recife torna-se o centro administrativo da capitania de Pernambuco.

⁵⁷ Segundo Pereira da Costa, a construção do Convento de Olinda foi iniciada em 1588, sendo um processo lento, devido à escassez de recursos. A data da conclusão das obras é imprecisa, mas sabe-se que remontam a depois de 1615. A iniciativa foi do padre Frei Pedro Viana, carmelita da Observância, que ao visitar uma moradia de padres carmelitas na vila de Olinda – anexa a uma pequena capela dedicada a Santo Antonio e São Gonçalo, tendo sido fundada por um colono de nome Clemente Vaz Moreira –, e com objetivos de criação de conventos, decide aumentar a residência transformando-a no Convento de Olinda (COSTA, 1976, p. 91-102).

⁵⁸ CARTA do capitão-mor da Paraíba, João da Maia da Gama, ao rei. 1712, julho, 22, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 4, D. 333.

As disputas entre os religiosos carmelitas dos diferentes ramos são, contudo, mais antigas. Desde a fundação dos primeiros conventos, turoens e observantes principalmente, disputavam prestígio que, em Pernambuco tende a se intensificar após a invasão holandesa, havendo discordâncias quanto à fundação de novo convento em Recife, além dos de Olinda e Goiana (AIRES, 2007, p. 40-5).

divisões também serviriam como justificativa à reforma promovida pelo Marquês de Pombal⁵⁹, acentuando, por outro lado, as divergências entre as perspectivas de evangelização e até mesmo da prática das regras das chamadas “religiões” (segmentos plurais de uma instituição centralizadora)⁶⁰. No caso do conflito entre Olinda e Recife, na Guerra dos Mascates, os interesses econômicos, políticos e religiosos, entrelaçavam-se em um mesmo palco, demonstrando que as influências em um dos cenários implicava no interesse por outros, interligados que eram. Para não perderem a influência política que mantinham, instalados no centro administrativo da capitania de Pernambuco, até 1709, a vila de Olinda, os carmelitas da Antiga Observância apoiaram os aristocratas contra os comerciantes de Recife. Como salienta Laura de Mello e Souza, administração e política não devem ser tomadas em separado, principalmente no contexto das colonizações:

Em colônias, separadas dos centros decisórios do poder – as metrópoles – por meses de navegação marítima e habitadas por grandes contingentes de escravos, o mando estava fadado a ser temporizador, pois caso vestisse apenas a máscara da dureza, o edifício todo se esboroava, a perda do controle levando à da própria colônia (SOUZA, 2006, p.31).

⁵⁹ Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, foi o principal ministro do rei D. José I e implementou medidas que objetivavam transformar o cenário do Império Português, passando por mudanças estruturais na administração da colônia. Uma delas era a diminuição do poder institucional da Igreja Católica, para que esta não mantivesse uma influência tão forte quanto a da Coroa Lusa frente ao processo colonial (regalismo), que adquire, com suas medidas, traços de maior secularização política. É a Companhia de Jesus a principal atingida com a administração pombalina, sendo expulsa das terras lusas em 1759, tendo, portanto, sido obrigada a deixar o trabalho missionário no Brasil (VAINFAS, 2000, p. 377-379). Outra medida que traz impactos para as missões é a mudança em sua administração que deixa de ser dos religiosos, para ser de seculares.

⁶⁰ Tais reflexões acabaram por insinuar novos percursos às investigações sobre os eventos ocorridos em Boa Vista, atentando não apenas para as particularidades que caracterizavam aqueles indivíduos aldeados, mas também às características que distinguiam os carmelitas descalços das demais ordens, diferenças tênues, mas que são responsáveis pelas diretrizes de suas missões, por seus métodos de ensino e de contato. Com relação a essas distinções, as considerações de Fredrik Barth (2000) acerca da ideia de cultura figuram como aporte para pensarmos as heterogeneidades presentes no seio de cada grupo humano, de cada sociedade, mesmo que se pretendam homogêneas. Nessa esteira, importa que sejam consideradas algumas dessas especificidades, como o fato de que os carmelitas chamados *teresianos* tendem a imergir em um universo místico, como sucedera àquela que reformara a ordem, Santa Teresa D'Ávila.

A lei tem valor no papel, na diplomacia. Na realidade, na prática, a lei se adapta. Os carmelitas sabiam que não deviam apoiar um levante, já que a norma da aliança entre Igreja e Estado era a de que aquela devia trabalhar para manter a coesão do sistema colonial. Acontece que autoridades políticas e religiosas, além das próprias divisões internas entre os grupos, por vezes discordavam entre si acerca de como se devia estabelecer esta coesão e quais seriam os custos dela. Isso não ocorria, portanto, apenas no plano da catequese, mas também nos trâmites seculares. A culminância de tais embates e discordâncias se dá em 1759, com a expulsão dos jesuítas do Império, em uma tentativa de sobrepor os interesses de dominação política ao de catequese. Se nos primórdios da colonização eles parecem se confundir, agora suas frestas estão expostas de forma clara, consequências também das rugas que se proliferaram durante todo o tempo da aliança do Padroado.

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.

Mas como separá-las política e religião em uma análise sobre as paragens coloniais? Como a lei controlaria essas mútuas influências? O transcorrer das ações cotidianas demonstravam seu apego, suas evidentes imbricações e, em alguns momentos, a necessidade delas. As diversas formas culturais e suas recepções contribuem significativamente para uma maior complexidade nesse sentido, já que os movimentos, os caminhos e os descaminhos diante das investigações e dos comportamentos tendem a se misturar, a se desintegrar e, pouco depois, a se reintegrar, afastando padrões, provocando pluralidade de cultura e de sentido. E, como salienta Fredrik Barth (BARTH, 2000), apesar dos diversos caminhos percorridos entre grupos étnicos e suas manifestações culturais, entre elas as formas de crer no divino e

representá-lo, as fronteiras não deixam de existir, mas por elas transcorrem indivíduos, grupos, povos, movimentando não a elas, mas o que as integra e constitui, encontros ocorrendo na própria fronteira. São movimentos e desestruturas também simbólicas, mas diretamente relacionadas às práticas e às ordens, ao cotidiano e às leis que o regem.

Em meio a estes traços, a estas transformações normativas, os rituais, inclusive aquele legitimado, tenderiam a se humanizar, fator não apenas presente entre os grupos que resistiam ao catolicismo, mas também por fiéis, por braços da Coroa, por membros da elite colonial, como os administradores que construía capelas em suas propriedades, em busca de maior aproximação, maior intimidade com Deus:

A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo o repertório de ideias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os frequentemente sem maiores dificuldades (HOLANDA, 1976, p. 112).

Apesar do tom romantizado de Sérgio Buarque de Holanda quando o mesmo se refere a esta liberdade doada pelo cotidiano aos indivíduos e desse largo desapego ao ritual, há de se considerar que o sentimento religioso no Brasil – ou sentimentos religiosos –, ao mesmo tempo em que não permanecem inteiramente sob a égide da Igreja Católica, se desenvolve de outras formas, com outras características, presentes no cotidiano individual e coletivo, influenciando ações e pensamentos, estabelecendo regras próprias. Não se trata de uma “aversão ao ritualismo” (HOLANDA, 1976, p. 110), mas de adaptações a ele, principalmente na esfera eclesiástica legitimada e instituída pelo poder político, que mutuamente o apoiava⁶¹.

⁶¹ Para Sérgio Buarque de Holanda, tomando como fonte também relatos de viajantes, essa mistura e essa frouxidão entre as práticas culturais de forma mais ampla, religiosas mais especificamente, traduzem um estilo de comportamento típico do Brasil, desses trópicos que insultam e driblam o rigor dos dogmas não apenas católicos, mas também protestantes (HOLANDA, 1976, p. 111). Em meio a suas considerações sobre o *homem cordial*, Holanda se põe a analisar esta faceta da identidade brasileira: as peculiaridades comportamentais e das práticas religiosas estavam relacionadas à luta pela sobrevivência dos costumes e sentimentos individuais. Para ele, a cordialidade desenvolvida em indivíduos ou em pequenos grupos funciona como uma autodefesa, como uma barreira que tenta afastar repressões mais

Ao adentrar as paragens coloniais, as autoridades políticas e religiosas se depararam com contraposições a seus projetos e objetivos. As medidas tomadas para os embates contra as representações do que julgavam como concupiscência passavam pelo apoio e o engajamento dos tentáculos de El Rei e do Papa: missionários, funcionários seculares, militares, fiéis e súditos. Aquilo que fugisse, se desviasse, ou contrapusesse esses ordenamentos era considerado demoníaco e tentava-se afastar. E, da mesma forma que buscavam controlar as consciências e as falas, essas ações refletem nos registros, no que hoje fazemos fontes. A necessidade de ultrapassar certas barreiras nas investigações sobre o passado, sobre outros tempos, nos remete à necessidade também de transcendência, de uma análise mais detida e mais intensa dos detalhes das informações, porque não basta descrever estes outros tempos, mas entendê-los⁶².

Estes intercursos nas paragens coloniais, assim narrados, teriam instaurado a possibilidade de sobrevivência e resistência dos elementos, símbolos do ritual mágico-religioso, moldando sob(re) si, em movimento de

violentas: manter seus costumes de forma elástica, de maneira cordial, garantiria sua sobrevivência. Esta conseqüentemente sentiria os efeitos da plasticidade, ganharia novos contornos, ajustar-se-ia às normas cotidianas, a certos limites.

⁶² Mas como conseguir este contato com o passado? Como mergulhar na fonte e extrair dela esse gosto, esse experimentar? Ora, é necessária a capacidade dos sentidos, de desenvolver as nossas sensibilidades e, através do registro, emoções de outrem fixadas em narrativa, chegar a ele, atingir o momento em que foi concebido, entender suas intenções. Perscrutar. No caso das fontes escritas, extrair delas, daquilo que já está posto, as informações desejadas, como um inquisidor procedia junto ao interrogado, com perguntas perspicazes, atentas, precisas, com a capacidade de entrecruzar informações, capacidade que o historiador deve desenvolver perante suas fontes (GINZBURG, 1991, p. 101). A pluralidade das mesmas, a fluidez de seus domínios, a desenvoltura perante o alargamento de suas fronteiras, contribuem para estas relações de contato entre as fontes e os próprios pesquisadores. Está assim colocada mais uma face da transcendência, experiência que nem a todos é dado o direito de viver, ela que elege indivíduos, nomeando-os, honrando-os. O desafio da escrita historiográfica, da operação como um todo, acaba por ser representado no esforço em se fazer eleito, nomeado, honrado, perpassando este respeito àquelas que possibilitam tais discussões: a fonte, matéria-prima da historiografia.

Entendemos, portanto, os vários usos que podem ser atribuídos à fonte, as diversas formas que uma história pode ser contada, a partir de diferentes núcleos, de diferentes cenários, com graus distintos de consideração aos sentidos, de emoção e envolvimento, de distanciamento, de mediação, em um exercício de confiança e desconfiança em relação aos testemunhos perpassados, examinando as possibilidades de desvios que o próprio registro apresenta, penteando-o a contrapelo (BENJAMIM, 1994, p 225), ousando levantar ao mesmo indagações, conscientes de que pode nos mostrar além do que está explícito. Esse relacionamento, contudo, não cabe apenas às fontes oficiais: os interesses e as intencionalidades existem em qualquer forma de registro, seja em entrevistas, em literatura, nos meios midiáticos. A ideia de inocência é abandonada, a de pureza, manchada. Não são buscadas as verdades, mas vislumbres, facetas da realidade do tempo e do lugar investigados (BENJAMIM, 1994).

diálogo entre tradições religiosas legitimadas ou não. Nos palcos coloniais, os ideais católicos encontravam novos moldes, recortes, perfis. Lembramos-nos das experiências com a jurema, com a bebida enteógena, que possibilita o transe místico, o contato com o divino, os êxtases. Segundo Carlo Ginzburg (1991), as experiências extáticas se fazem presentes em grande parte dos rituais religiosos pagãos, praticado por todo o mundo no transcorrer das épocas (no que seria criticado, pois não delimita precisamente um recorte espaço-temporal) como uma espécie de fenômeno comum aos mesmos, integrando diversas experiências mágico-religiosas. Sendo este tipo de discurso desordenado e fluido para os poderes e as compreensões temporais, necessitava-se proibi-lo, pois podia suscitar discordâncias, desvios, consciência de que era possível esconder algo das autoridades⁶³.

Não bastante a manutenção de costumes rituais indígenas em um aldeamento já sob os cuidados de missionários, Pedro Monteiro de Macedo se encontra indignado, sentia-se ultrajado, com outro detalhe do que acontecia em Boa Vista: os carmelitas não apenas permitiram a continuidade daquela prática, considerada de feitiçaria pela Igreja Católica, como também se valeram dela. Para o capitão-mor da Paraíba, também eles deveriam ser punidos, não apenas os adeptos indígenas. Haviam, segundo suas concepções, manchado o trabalho missionário, transgredido contra Deus, contra a Igreja e contra a Coroa. Fronteiras que deveriam ser por eles impostas ao pecado, foram violadas, alargadas, tolerantes. Eram transgressores que deveriam sofrer penas, influenciados pelo cotidiano daquele aldeamento⁶⁴.

Apesar do claro posicionamento de Pedro Monteiro com relação à “culpa” dos missionários, certos questionamentos são cabíveis, já que os registros desses eventos nos revelam apenas uma das facetas, sem conhecermos a história que seria contada pelos carmelitas envolvidos. A partir da análise das fronteiras e dos contatos interétnicos em questão, importa investigar certas possibilidades de análise e discurso, pois esta cena ilustra a possibilidade de aproximação entre grupos tradicionalmente distintos, embora

⁶³ CARTA do governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei D. João V. 1739, dezembro, 10, Recife. AHU_ACL_CU_015, Cx. 55, D. 4767.

⁶⁴ 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.

as relações entre os mesmos geralmente obedecessem outro ritmo, outro estilo: o de estranhamento e afastamento dos costumes do *outro* não-português leia-se, não adepto do projeto colonial⁶⁵.

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 permanecer, como se vê em Direção de 1758⁶⁶. 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. Não podemos encarar, portanto, essa relação que ocorreu em Boa Vista como puramente política. Há que se atentar para as singularidades em meio a esse contexto, que atingiram tanto as lideranças indígenas, quanto os religiosos, em uma perspectiva de contato e de ressignificações de representações religiosas. Neste sentido, importa compreendermos as regras para as atuações das ordens, as bases da formação da ordem carmelita, de suas empresas missionárias e de suas formas de entender a espiritualidade em si e fora de si.

⁶⁵ CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

⁶⁶ 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.

CAPÍTULO II

UM PASSEIO ENTRE ZONAS FRONTEIRIÇAS: PRÁTICAS TARAIRIÚ E REGRAS CARMELITANAS

Se houver agora um moço, a quem minha descrição e estes testemunhos não bastem, que empreenda então ele próprio, com a ajuda de Deus, a viagem, e a dúvida se lhe dissipará. Dei-lhe, neste livro, informações suficientes. Siga o rasto. Para aquele, a quem Deus ajuda, o mundo não está fechado

Hans Staden. In: *Duas viagens ao Brasil* (1974: 198).

Pela glória de Deus e honra da Coroa (lusa, espanhola, inglesa, francesa) cruzar os mares. É o principal objetivo que consta nos escritos dos cronistas e viajantes que percorreram o Brasil colonial. Viam as fronteiras que os colonizadores mostravam, demarcavam, nomeavam. Andavam espreitando os mínimos movimentos das gentes que habitavam os trópicos dessas terras que ainda desconheciam. Aportavam na costa, mas logo se embrenhavam pelas matas, pelos sertões, pelas áreas das quais não tinham sequer ouvido relatos, pioneiros que seriam, de sua gente, a narrar sobre tais paragens. Em suas andanças levavam fronteiras simbólicas que se pretendiam mais firmes que aquelas divisórias de territórios entre as potências colonizadoras, embora tenham se caracterizado também pela situação de litígio: as fronteiras mudavam porque os símbolos se hibridizavam.

Para encararmos uma das faces desse processo que se alastra por muitos recantos do Brasil seguimos, como sugere Hans Staden, empreendendo viagens pela Paraíba setecentista, pelas estradas de Boa Vista, seguindo rastros que outros deixaram antes de nós, até conseguir contemplar, em relance, as faces daqueles sobre os quais falamos, ouvir-lhes seus (en)cantos, suas rezas. Nestas terras redemarcadas pelos lusos, muitas outras demarcações eram sentidas, inclusive contrariando o planejamento do projeto de exploração e catequese, o que ocorria também devido aos grupos variados inseridos em um mesmo território, convivendo, se comunicando, traduzindo-se.

Demarcações de símbolos eram feitas e desfeitas, em constante renovação de acordos, concepções, práticas. Os povos indígenas e os missionários Carmelitas aqui estudados passavam também pela readaptação de costumes e modos de viver e de encarar esse ato. Tiveram ambos que se ajustar a novos ambientes, pessoas, olhares, missões, cruzando também fronteiras. Kanindé e Xukuru, aldeados, Carmelitas aldeando, ambos em ambientes distintos do que era seu costume, sabiam que fronteiras servem para aproximar e separar, para fundir.

Grande era o espaço entre as fronteiras físicas da Paraíba colonial e do Monte Carmelo⁶⁷, onde se deu o germinar da Ordem do Carmo. Tal distância diminui quando encaramos as trocas simbólicas que ocorreram entre esses dois lugares, havendo uma intensa comunicação de significados durante os contatos estabelecidos no atual Brejo paraibano⁶⁸. Acontece que nas fronteiras interétnicas se dá também um processo de criação de identidade, diante da fluidez de símbolos, mesmo diante da comunicação entre eles (BARTH, 2000). Em um ritual onde diferentes grupos indígenas comungam com missionários católicos, as fronteiras se interpenetram, mas ainda assim guardam suas características, que necessitam ser compreendidas antes de passarmos a analisar suas aproximações simbólicas, antes mesmo dos carmelitas se valerem das “feitiçarias” da jurema, o que talvez tenha sido provocado também por essa causa. As interações entre as culturas passam pela reafirmação dos

⁶⁷ O Monte Carmelo está localizado no Distrito de Haifa, em Israel, limitando-se ao sul com Cesaréia, ao leste com as planícies de Esdrelon e Saron e a oeste com as águas mediterrâneas. No século XIII foi o principal refúgio para os corpos e almas de alguns cruzados que buscavam retomar aquela que era considerada Terra Santa, dos muçulmanos que a haviam tomado. Desde então se desenvolveria uma ordem religiosa baseada no eremitério, na devoção mariana e em Santo Elias que, segundo a crença, teria derrotado falsos deuses no mesmo monte. O nome, Carmelo, está associado à fertilidade e batizaria a ordem, bem como seus ordenados.

⁶⁸ Hoje, a Paraíba encontra-se dividida em quatro mesorregiões: Sertão, Borborema, Agreste e Mata Atlântica, que se subdividem em um total de 24 microrregiões. Dentre estas, o Brejo (da mesorregião do Agreste) reúne oito municípios: Alagoa Grande, Borborema, Bananeiras, Alagoa Nova, Areia, Matinhas, Pilões e Serraria, sendo uma região na abrangência do semiárido. Rodeado pela caatinga, é resguardado por uma região planáltica, com córregos perenes, temperaturas mais amenas e um índice pluviométrico maior (CABRAL, 2004). A Paraíba colonial concentrou aldeamentos no litoral, mas em regiões mais afastadas da costa, em intermédio com o que se conhecia dos sertões, como na região das Bananeiras, onde estava Boa Vista, e de Campina Grande, também se aldearam indígenas, na perspectiva de manutenção da catequese e de trabalhadores para a Igreja e a Coroa. Delimitações administrativas, territórios distintos que se aproximavam geográfica e culturalmente na mesma proporção em que se afastavam.

valores de cada grupo, já que ao avistar os modos de comportamento de outrem há uma compreensão mais íntima do que é característico de si. Dessa forma, trocar símbolos passa ao mesmo tempo por aceitar o outro e reafirmar-se, em uma mútua valorização cultural, passando pelo vivenciar e conhecer o destoante, o diferente, mesmo em ambientes que pareciam inóspitos para tal experiência e, após isso, perceber que os diferentes não eram impenetráveis. Em suma, a fluidez das fronteiras não implica em um apagamento das diferenças, mas em uma aproximação das semelhanças que nem sempre são aceitas, em traduções (POMPA, 2003).

Em seu trabalho pelos recantos das terras para eles recém-conhecidas, os viajantes e cronistas, como Gaspar Barléu e Elias Herckmans, se preocupavam em explicar com seus símbolos os que acabavam de conhecer, em um exercício de reconsideração dos primeiros. Olhavam para si e descreviam o outro, viam no outro o que eles próprios não eram, preocupados em manter diferença, porque não se domina nem se civiliza um igual. Tomavam o outro por si, não o entendiam. Por isso também as leis não correspondiam aos comportamentos, por isso tantas leis punitivas: eram elaboradas com pré-conhecimentos, ao passo que o cotidiano ia desvencilhando-se e vivenciando experiências diversas, apesar de manter conceitos previamente formulados. Estes viajantes “conheceram vagamente as regiões que visitaram e, com frequência, mantiveram contato com a população local tão íntimo quanto o permitiam a exiguidade do tempo e a vigilância das autoridades” (FRANÇA; RAMINELLI, 2009) e, ao estabelecerem esses laços, registravam fronteiras, sendo fundamentais para a contemplação de relances dos cenários descritos, dos eventos narrados, das sensibilidades compreensíveis a partir de seus relatos:

Mesmo quando os horizontes oníricos e fantásticos se apagaram, a “observação” da realidade continuou se dando através da mediação dos esquemas culturais familiares ao observador, mediação esta necessária para organizar e até mesmo para perceber os “fatos”, pois a comparação analógica era o único instrumento epistemológico de compreensão cultural (POMPA, 2003, p. 35).

A análise de um sistema cultural passa pela comparação, portanto. E, quando o pensamos como um campo plural de atuações e encontros, a noção de circularidade cultural se torna mais próxima da ideia de zonas fronteiriças das quais fala Barth (2000), permitindo-nos inferir que o cruzamento de identidades provoca a constituição de outras e a reconstituição das mesmas, já que a própria cultura é fluida e reúne diferenças em si, que provocam diferentes identidades. Ao entrarem em contato, indígenas e carmelitas caminharam menos pelas diferenças se comparado às aproximações, explicadas também pelas singularidades da formação cultural que os orientara em separado, como ocorre no aspecto das experiências místicas, o que será estudado no terceiro capítulo. Vivendo debaixo da Regra da Ordem, das leis da Coroa e de suas próprias consciências, os carmelitas sabiam que não deveriam se aproximar de modo tão íntimo de outro modelo de cultura, outras formas de comportamento que seriam substituídas, segundo se planejava. Teriam os missionários outras vivências, outras percepções, demonstrando nesse caso a não rigidez prática dos limites traçados, mas constantemente redesenhados.

I. Narrativas sobre povos indígenas na Paraíba colonial

Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes.

Eduardo Viveiros de Castro. In: *A inconstância da alma selvagem*.

Permanências estão além da ideia de resistência vitoriosa, assim como mudanças implicam mais do que sobreposição de valores de uns a outros. Em um contexto marcado por agenciamentos e transgressões, continuidades e rupturas remetem aos termos não apenas da negociação, mas da circularidade entre as formas de comportamento, as regras de convivência, entre aspectos culturais dos grupos envolvidos, em influências mútuas, com impactos distintos, dadas as variabilidades coletivas e individuais dos envolvidos. Eduardo Viveiros de Castro analisando a “inconstância da alma selvagem” (CASTRO, 2002, p. 183), lembra a metáfora de Antonio Vieira diante dessas

remodelações: distintas das estátuas de mármore, rijas, fixas, as estátuas de murta eram inconstantes, sendo construídas em organismos vivos, refazendo-se em sua própria configuração, sem obedecer a parâmetros impostos. Crescia e era aparada, sendo o escultor pressionado a se adaptar e ficar em estado de alerta para que pudesse sempre estabelecer os cortes e as medidas de acordo com o que havia planejado, de acordo com suas concepções decorativas, suas escolhas as quais muitos não compreendiam.

A conversão à catequese convivia com o apego às tradições, aos rituais dos antepassados que lhes eram legados, aos quais vivenciavam, homenageavam e traduziam em práticas cotidianas, regradas de acordo com suas concepções culturais, “onde a resistência não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais” (POMPA, 2003, p. 22). Ainda assim, quando investigamos o período colonial brasileiro, falar de estranhamento torna-se praticamente inevitável, seja nas relações econômicas, sociais, políticas ou culturais. Os contatos estabelecidos entre os diversos grupos humanos que atuaram nesse contexto, envolvidos nestas instâncias diversas, requerem este debate. Da mesma forma, enquanto pesquisadores, sentimos esse estranhamento desde os primórdios da investigação. Atravessamos indícios, rastros para que encontremos o fio da narrativa, da história que se inscreverá, se fixará em escrita (GINZBURG, 2007, p. 07).

Das continuidades

Em 1883, a *Typographia Universal de H. Laemmert & Cia* publicou, sob a guarda de D. Pedro II, mais um tomo da Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil. Em consonância com a proposta do Instituto e com os objetivos do Segundo Império, de edificar uma identidade nacional e buscar no passado colonial as raízes do império, o tomo XLVI traz um levantamento de documentos coloniais acerca das reconfigurações do território. Dedicava boa parte de suas páginas a transcrições que tratam das

relações dos colonizadores com povos indígenas, remetendo às ações de missionários nas outrora capitanias do Norte, junto tanto a aldeamentos do litoral quanto às incursões pelos interiores, generalizadamente denominados *sertões*. Um desses documentos data de 125 anos antes e corresponde à *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas villas e lugares erectos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas annexas*⁶⁹.

Nesta direção estava expressamente proibida a permanência de certos traços culturais indígenas, símbolos que – segundo os cuidados da Coroa portuguesa e, depois de 1822, dos imperadores do Brasil, herdeiros da primeira –, enalteceriam suas diferenças para com o modelo de civilização português. Símbolos que se não fossem combatidos mesmo após o período colonial, poderiam fortalecer uma identificação que não abalaria, mas deixaria manchas à nacional, identidade que o império pretendia uniforme⁷⁰. Inspirada no Diretório dos Índios⁷¹, de 1757, funcionando como uma extensão do mesmo, a Direção também visava intensificar o processo de laicização do Estado, colocando os cargos de chefia dos aldeamentos sob a égide de juízes e vereadores, funcionários seculares. As ordens religiosas perdem os privilégios de antes e a evangelização, acompanhada como outrora, de uma pretensa missão civilizadora, ficaria agora, a cargo dos prelados da Diocese e dos respectivos diretores das povoações. Uma das principais recomendações é conter o uso de outra linguagem que não fosse a portuguesa porque, segundo os diretores, a língua geral antes ensinada por missionários, prendia os

⁶⁹ *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas villas e lugares erectos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas annexas*», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, pp. 121-171.

⁷⁰ A busca por uma identidade nacional constitui um dos cernes para a fundação, em 1838, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, instituição que passaria a desempenhar um papel relevante para a construção de narrativas que conduzissem a tal propósito, buscando inspiração no período colonial, valorizado gradativamente durante os oitocentos, como aquele que favorecera uma singularidade louvada: a mestiçagem. Qual a vertente teórica do instituto ou em favor de quem escreve está claro: louva os valores positivistas e pensa para uma elite o papel de senhora social e econômica, através de uma escrita oficial.

⁷¹ *O Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão*, foi elaborado em 1755, mas apenas se tornou público dois anos depois. Ele compõe parte das medidas do primeiro ministro do rei D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Tais medidas culminariam com a expulsão dos jesuítas dos domínios coloniais lusos, em 1759. Com Pombal, 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.

indígenas a seus antigos costumes e os impossibilitava de ascender ao modelo civilizacional devido.

Também distantes desse modelo eram as experiências religiosas de matrizes indígenas. Expressa no parágrafo dezoito da Direção está uma proibição ao consumo da jurema, planta a partir da qual era produzida uma bebida enteógena, fundamental elemento para o transe místico, fazendo-se símbolo central em rituais de alguns grupos: “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”⁷². A jurema, portanto, recebera destacado cuidado por parte daqueles que elaboraram o documento, pois mantinha em torno de si e de seus adeptos um tom de mistério, de desconhecido para os portugueses, elementos que as autoridades políticas e religiosas, tentavam dissipar, em função de um melhor êxito na conversão dos indígenas aldeados, neste caso, na capitania de Pernambuco e suas anexas.

O sentimento de pertença e de filiação às tradições acabou por legitimar e intensificar, em muitos indivíduos, a continuidade de seus costumes. É válido destacar que esse fator sob o caráter de resistência não era unânime, havendo conversões e crenças que se misturam, se interpenetram, códigos criados e recriados, adaptados, como nos fala Roger Bastide (BASTIDE, 1971) ao descrever o culto à Jurema Sagrada, no Toré, no começo do século XX. As heranças e as renúncias demonstram as possibilidades de crença individual e coletiva, onde apenas uma religião era aceita pelo poder e (im)posta, mas onde também se desenvolviam sentimentos de fé e espiritualidades destoantes, que sofriam perseguições, mas que eram abrigadas pelo cotidiano, cotidiano que ora legitimava ora burlava as normas e instaurava uma cumplicidade entre estas crenças e seus adeptos, tecendo adaptações.

⁷² Direção [...], p. 129.

Das gentes indígenas e suas impetuosidades

É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia.

Laura de Mello e Souza. In: *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 98-99.

As ressignificações nas práticas e crenças indígenas, perpassando seus ritos podem ser consideradas como táticas no sentido em que se atualizavam diante das estratégicas investidas missionárias. E, ao tempo em que se adaptavam, continuavam apegados a suas crenças originais, das quais nos fala Ronaldo Vainfas (1995, p. 35), divinizando seus encantados, seus antepassados, espíritos que transcendiam gerações de nomadismo e hibridismos (inclusive com outras culturas indígenas). Na região de Mamanguape, mais precisamente na aldeia da Baía da Traição que reunia os chamados “caboclos de língua geral” (PINTO, 1977, p. 149), ocorreu uma revolta coletiva, tendo esses indígenas levantado boa parte dos aldeamentos da capitania da Paraíba e alguns de Pernambuco. O caráter de armamento bélico, com armas introduzidas em seu cotidiano pelos colonizadores, mas apropriadas pelos indígenas, une-se ao fato de que os líderes recorrem a suas crenças e conhecimentos das ervas para atingirem as autoridades responsáveis:

O Cappitão Mor da Parahiba Pedro Monteiro de Macedo em carta de dez de setembro do anno passado da conta a Vossa Magestade por este Concelho de como antes de chegar áquelle Porto os Indios da Aldeada Bahia da traição que he numeroza são atrevidos e orgulhosos intentarão uma sublevação geral convidando não Só para ella as Aldeas daquela Cappitania mas ainda as mais distantes de Pernambuco fazenda para este effeyto grande prevenção de armas polvora, balas e flexas impedindo a comunicação que podião ter com os brancos com rondas de noite pelas estradas [?] ameaçando com a morte ao Cappitão Mor della sedesse conta com o fez por cuja cauza segrão muitos omatarão com veneno e outros comfeitiços⁷³.

⁷³CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1735, fevereiro, 8, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 9, D. 769.

Acusados de feitiçaria, após tentarem o apoio de negros escravizados (aos quais sugeriam que matassem seus senhores), Pedro Monteiro requereu o castigo para os sublevadores, sendo nestes casos, como se vê em carta do rei tratando de um caso semelhante em São Paulo, anexa ao processo, a morte:

... são demaziadamente matadores por cuja razão me pedia fofeservido dar aos ouvidores geraes dascomarcas a mesmajurisdicção quetem os doRio de Janeiro desentencearem amorte [...] para os sentencear a morte appontando aspeçoasque devem acestir as dittas Juntas quando algum Menistro estiver impedido [...] para sentencearem em ultimapemna os delinquentes daquallidade que refferia⁷⁴.

Afora o julgamento e a condenação, é válido destacar como a resistência política encontra armas na religião para legitimar-se também entre povos indígenas (sendo isso evidente junto aos portugueses). Ronaldo Vainfas em seu *A heresia dos índios* (1995) trata acerca de um movimento religioso – no Recôncavo Baiano, conhecido por volta de 1580 –, de culto, em rituais que reuniam traços culturais indígenas e portugueses, atraindo colonos das mais diversas matrizes étnicas para um templo em Jaguaripe, terra de propriedade de Fernão Cabral. Dotada de características anticristãs, colocando-se ideológica e politicamente contra a sociedade colonialista, a Santidade de Jaguaripe assemelha-se, nesta face em particular, com o que narra Roger Bastide acerca do ritual do Toré, em meados do século XX (1971, p. 244), em que as posições de dominação se inverteriam e o colonizador passaria a ser subjugado aos indígenas, aos negros bantos, sua divindade suplantada pelos *encantados*, disfarçados com denominações como “Mãe de Deus” e “Papa”, hibridismos ressaltados diante do sentimento de vingança, apropriados⁷⁵. Eram

⁷⁴ CARTA do rei de Portugal, D. João V ao Conde de Sabugoza. 1731, fevereiro, 24, Lisboa Ocidental. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1735, fevereiro, 8, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 9, D. 769.

⁷⁵ Esse culto trazia a mais profunda crença indígena na inversão dos papéis entre colonizador e colonizado. Acreditavam que um deus de pedra por eles cultuado far-lhes-ia justiça um dia, colocando os brancos opressores no papel de dominados. Os que não cedessem a esse novo modelo seriam transformados em seres inanimados. Centralizando a análise no ritual da jurema, tem-se uma prática já pintada com traços católicos, onde os principais cultuados assumiam denominações dessa religião, como a “Mãe de Deus” e o “Papa”. Negros bantos,

visões claras acerca da situação colonial, assim como existiam os claros objetivos de reversibilidade. As práticas místicas como cúmplices de um ataque às forças e formas culturais consideradas invasoras.

No aldeamento de Boa Vista, onde a Jurema foi cultuada e ritualizada, o místico encontra-se em uma face diferente de manifestação e diálogo entre os elementos católicos e indígenas, senão para encontrar o divino em um mesmo plano, mas aproximando sentidos e formas de transcendência.

As lutas empreendidas por povos indígenas contra as tentativas de aculturação dos portugueses não se restringiam às resistências simbólicas, assim como o convívio entre ambos não se dava apenas na perspectiva da negociação. Além desses grupos, conviviam no território em colonização tanto os povos que se aliavam aos lusos quanto os que pegavam em armas para defender suas terras daqueles que se consideravam eleitos para civilizar o território julgado inculto, mas que os indígenas tinham por invasores. Na capitania da Paraíba, por exemplo, povos rivais como os Tabajara e os Potiguara nutriram diferentes opiniões acerca do processo colonial, estendendo seu conflito também para o campo dos acordos com os europeus: os primeiros aliaram-se aos portugueses, enquanto os segundos, aos franceses, tendo estes últimos a esperança de derrotarem através das guerras os dois inimigos que agora estavam unidos.

Ambos ocupavam o litoral e pertenciam àquelas nações generalizadamente denominadas *Tupi*, em contraponto a outra denominação generalizadora, *Tapuia*⁷⁶, que pretensamente definia os povos indígenas que

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 (BASTIDE, 1971, p. 240-246).

⁷⁶ Não se valorizava, portanto, a diversidade e a complexidade populacional e cultural dos Tapuia e mesmo dos Tarairiú. A questão linguística ilustra muito bem tal diversidade: pesquisas atuais mostram a existência de quatro grupos linguísticos, o que combate a generalização Tupi/Tapuia, já que ela surge também a partir da má compreensão acerca desse fator⁷⁶. Arawak, Karib, Tupi e Jê reúnem, por sua vez, uma gama de línguas que aponta para a riqueza cultural desses povos (PUNTONI, 2002). Segundo Elias Herckmans, os *tapuia* se dividem em nações: os Kariri, os Kaririwasys, os Karijó e os Tarairiú. Estes povos têm relações entre si e alguns costumes em comum, como a observação do tempo para considerar as estações mais

viviam nos interiores do território, distantes da costa mais de vinte léguas. Destes, Celso Mariz (MARIZ, 1980, p. 17) considera seu estado de “rudeza” – habitantes das entranhas dos *sertões*, afastados do contato com o europeu⁷⁷ –, nomeando os Kariri que se dividiam em Xukuru, Pega e Korema, vivendo todos para além da serra da Borborema. Herckmans citaria os Kariri, os Karijó e os Tarairiú, esses divididos entre dois grupos, comandados por Janduí e Cararaca, como principais povos nesta região, apresentando etnônimos distintos para cada um deles. Reuniam, contudo, diversidade maior de etnias: Juciene Apolinário (2012) destaca, ao estudar a contínua mobilidade dos Tarairiú nas capitânicas do Norte, além dos citados por Mariz, os Janduí, Ariú, Kanindé, Genipapo, Paiacu e Kavalcante, povos que também empreenderiam guerras de enfrentamento, sendo a mais conhecida delas ocorrida no século XVII, a *Confederação dos Kariris* ou *Guerra dos Bárbaros* da qual trata Pedro Puntoni (2002), sendo a mesma inicialmente desenrolada na capitania do Rio Grande, estendendo-se depois às capitânicas vizinhas, arregimentando grupos diversos para a guerra que preocupou os lusos inclusive no que competia ao progresso na ocupação. Os Janduí e os Ariú se destacariam na luta, mas foram ambos derrotados por forças lusas, após uma bandeira comandada por

propícias à estabilidade na alimentação. Alguns costumes tapuias scandalizaram Herckmans, a exemplo do modo como protegem suas partes íntimas. Além disso, percebe os cortes de cabelo, de unhas, o modo de guerrear, de sobreviver: “Levam uma vida inteiramente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam nem se esforçam por fazer alguma provisão de víveres” (HERCKMANS, 1982, p. 43). Acerca do aspecto físico, os elogios à beleza física da mulher remontam mais uma vez à edenização da natureza. Sobre o papel do feminino são descritos alguns hábitos como a obediência da maioria ao homem, o tratamento aplicado após o parto, considerado infâmia para os europeus. Não interessava a estes que a pluralidade cultural fosse ressaltada, pois isso implicava em reconhecimento de identidade aos outros que queriam anular: apagar as diferenças e transformar os povos ameríndios em seu contrário, tentar fazê-los sem identidade, sem cultura, sem história.

⁷⁷ Os *sertões* são aqui considerados como todo território distante do litoral, misterioso para os europeus, assim como misteriosos eram os povos que o ocupavam. Cristina Pompa (2003) salienta que enquanto aqueles grupos que estabeleciam contato negociável com os colonizadores acabavam por ir ou ser levados às missões e aos aldeamentos em sua maioria localizados no litoral ou em seus limites, afastados ficavam aqueles que se recusavam a aceitar os ideais de civilidade do projeto luso. Também a feitiçaria era associada mais aos povos dos *sertões*: práticas e espaços associados às profundezas que remetiam, na tradição religiosa católica, ao mal, ao inferno, àquilo que não era exposto à luz, em uma caracterização de teor diabólico. Esse parecia manter sob seu controle a conduta daqueles indivíduos, escondidos pelas grossas florestas do *sertão*. Indivíduos aos quais temiam, por isso tentavam afastar de si, construindo uma imagem estereotipada do outro, para definir a si, o que não identificava a si. Pedro Puntoni salienta que o projeto luso de constituir na colônia uma humanidade divina, excluía os Tapuia, apesar de alguns grupos se aliarem aos lusos.

Domingos Jorge Velho. Os Ariú seriam levados para um aldeamento de nome Campina Grande e passariam a colaborar com as incursões lusas: haviam encontrado na aliança a forma da sobrevivência (APOLINÁRIO, 2009). Os Janduí foram atacados por grupos Xukuru, ambos do tronco Tarairiú, mas tradicionalmente inimigos, havendo os segundos também se aliado aos portugueses, terminando aqueles, aldeados no litoral (KRAICSH, 2008).

Acerca dos povos indígenas do sertão, sendo que os do litoral pareciam mais abertos, mais do(ó)ce(i)s, Gaspar Barléu, viajante holandês que escreveu acerca dos feitos de Maurício de Nassau no Brasil, escreveria:

O gentio do sertão e todo aquele que conserva os costumes pátrios aproximam-se, na crueldade, mais das feras que dos homens. São avidíssimos de vingança e de sangue humano, temerários e pressurosos para os combates singulares e para as batalhas.

... Onde, porém, a barbaria que, para vergonha do gênero humano, não se peja da sua nudez, embruteceu o espírito dos naturais, sem temperá-los com boas leis algumas, com cultura alguma, obstinam-se os povos selvagens em guardar o caráter conforme aos costumes e ao natural dos seus maiores. Consideram inimigos os desconhecidos que com eles vão ter, julgando-os, as mais das vezes, uns como insidiadores da liberdade. Não falta a espíritos tão rudes astúcia para o mal e não raro a crueldade e a perfídia substituem neles a valentia e a prudência. Tudo isto são observações dos europeus, que a esperança de enriquecer leva lá.

... A forma de armas defendem os indígenas do sertão as suas terras contra os portugueses. Os do litoral vivem misturados com eles e sujeitos ao seu domínio (BARLÉU, s/d, p. 24-25).

Quando nos deparamos com o desconhecido quantos estereótipos produzimos? A cultura do outro, tomada como nula, valoriza as formas culturais daquele que está a falar, a pronunciar, a repetir incansavelmente o quão superior é sua posição, acreditando totalmente nos conceitos elaborados por ele próprio, o que diz, o que não diz, o que com a palavra legítima e com a palavra diminui, exclui, marginaliza, substitui e o faz em honra de si. Barléu, como outros cronistas e viajantes, fomentava com palavras a conquista europeia dada também a partir da garantia do poderio bélico. As palavras e as armas, os símbolos e os instrumentos práticos de coação, faces da conquista,

da aliança, da conversão que colaboravam e regravam convivências na colônia, assim como os sentimentos de guerra, aceitação ou negociação. As recepções ocorrem em meio a esses eventos, revelando adequações, dissidências, desobediências, questionamentos. Uns mármore, outros murta, para utilizar a metáfora do inaciano que viu a necessidade de aprender as línguas dos povos que catequizava, porque entendeu que eles também tinham palavra, que também nomeavam, que também elaboravam identificações, símbolos e resistências, apesar de os perceberem sob a necessidade de encaminhamento espiritual, supostamente inferiores aos colonizadores, como pensavam aqueles que naquele contexto tinham uma formação religiosa católica, cultural europeia.

Com base nesse aspecto, além das legislações foram elaborados sistemas práticos para a (re)educação e controle dos povos indígenas e dos demais colonos, sistemas e símbolos espalhados por todo o território ocupado, na tentativa de que outros fossem esquecidos. Os aldeamentos constituem um traço desse planejamento, tendo como administradores fundamentais os religiosos católicos, principalmente os regulares. Na Paraíba houve um aumento do número de aldeados após a *Guerra dos Bárbaros*, tendo também em vista a ampliação dos grupos aliados aos lusos. Tendo por base mapeamento de Irineu Ferreira Pinto (1977, p. 149), em meados dos setecentos estavam assim organizados os povos indígenas nos aldeamentos paraibanos, também de modo a generalizar os grupos em “*caboclos de língua geral*” e “*tapuia*”:

Aldeamento	Povos aldeados
Jacoca	Caboclos de língua geral
Utinga	Caboclos de língua geral
Baía da Traição (Mamanguape)	Caboclos de língua geral
Preguiça (Mamanguape)	Caboclos de língua geral
Boa Vista	Tapuia (Kanindé e Xukuru)
Taipu (Kariri)	Tapuia
Campina Grande (Kariri)	Tapuia (Caucheente)
Brejo	Tapuia (Fagundes)
Panety (Piancó)	Tapuia
Corome	Tapuia
Pega (Piranha)	Tapuia
Icó Pequeno (Piranha)	Tapuia

O aldeamento, no entanto, não era traduzido como controle absoluto. As correspondências trocadas entre as autoridades demonstram que a colonização portuguesa era marcada também por disputas internas, precariedade em alguns serviços administrativos, além de haver discordâncias entre os representantes do poder político e aqueles do poder religioso, embora também estas diferenças atinjam tanto uma esfera quanto outra, imbricadas que estão nos costumes coloniais. A presença de missionários nos aldeamentos, por exemplo, ilustram os olhos e os braços do rei e do Papa naquele território. Apesar de tal relevância, não havia religiosos suficientemente dispostos a empreender missões desse gênero e, também por isso, era preferível que os indígenas aprisionados fossem descidos até aos aldeamentos, já “pacificados”, onde não deveriam existir reações à cultura que tentavam impor, mas que ainda assim, as burlas e as táticas conseguiam driblar tamanhas fiscalizações, fazendo-se, praticando-se e mantendo-se.

Um dos indígenas aldeados na Baía da Traição, com a ajuda de dois filhos, liderou uma revolta contra a administração das aldeias, sendo acusados de envenenar através de feitiçaria as autoridades e ameaçar o capitão-mor, além de causar transtornos não apenas em seu aldeamento como em outros, inclusive em Pernambuco. Os indígenas foram acusados de sublevação, de roubos e homicídios pelo capitão-mor Pedro Monteiro de Macedo, em carta de 10 de setembro de 1734, o que resultou em consulta do Conselho Ultramarino de D. João V⁷⁸. Segundo o capitão, os indígenas tinham juntado armas para promover um conflito, causando desordens no cotidiano da aldeia, já que os próprios guardas tinham receio em guardar os caminhos que levavam até ela, se fosse o caso, bem como de mandar prender os líderes da sublevação, que ambicionavam a retomada do controle de suas terras, incitando também os negros com os quais tinham contato a matarem seus senhores e a eles se unirem.

Tínhamos, portanto, a revolta de indivíduos já aldeados, provavelmente derrotados em guerra e feitos prisioneiros, mas o espírito de luta e a negação da liberdade exigiam a elaboração de táticas, em uma tentativa de se livrarem dos braços das autoridades coloniais, abraçados que eram com suas próprias concepções de cultura, suas próprias divindades, consideradas feitiçarias, “diabólicas”. Fica claro, através dessa narrativa, a intercomunicação entre diferentes grupos indígenas, levados a lugares distantes um do outro, justamente para que se evitassem essas conversas, conversas proibidas, mas que se não podiam ser ditas em bom tom, eram sussurradas até que aqueles a quem interessasse, ouvissem-nas, se unissem para derrotar um inimigo comum, sendo este o principal argumento para a inserção de negros escravizados no movimento, que ganharia mais força com a adesão. Senhores mortos, braços livres. A voz do mando calada para que outros fossem ouvidos ao se manifestarem. Em um contexto onde a palavra tem força de lei, se não existisse quem a pronunciasse segundo as ordens do colonizador, a lei desse não mais existiria, os ouvidos se libertariam e depois deles os corpos, a exemplo de alguns espíritos que não se tinham deixado prender em momento

⁷⁸CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1735, fevereiro, 8, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 9, D. 769.

algum, a exemplo das lideranças indígenas que continuavam com o respeito do grupo mesmo diante de uma situação adversa, inclusive seduzindo algumas dessas autoridades a seu modo de vida, a suas formas culturais. Foi o que lideranças Kanindé e Xukuru, do aldeamento de Boa Vista provocaram a missionários carmelitas: trocas simbólicas.

II. Leituras acerca das regras carmelitanas

Use, porém, de discrição, que é a moderadora das virtudes.

Regra de Santo Alberto para a primeira Ordem do Carmo.

Crede-me: não está o caso em trazer ou não o hábito religioso. Está, sim, em procurar exercitar as virtudes, em ceder a cada passo nossa vontade à de Deus.

Teresa d'Ávila. In: *Castelo Interior ou Moradas* (p. 63).

Buscando meus amores,
Irei por estes montes e ribeiras;
Não colherei as flores,
Nem temerei as feras
E passarei os fortes e fronteiras.

João da Cruz. In: *O amor não cansa nem se cansa* (p. 28).

Em torno da crença está a necessidade de visualizar outras formas de mundo, outras esferas da vivência humana, outras possibilidades de diálogo e contato, para além das que sustentam as relações sociais e antropológicas. A crença, esta que se apresenta como colaboradora para aproximações e identificações, ou como provocadora de embates e distanciamentos, se coloca multifacetada, apresentando intensa variedade de formas, manifestadas em atos e pensamentos diversos. Crer, então, é um sentimento individual que não raro se manifesta em coletividades, na forma de uma religião, de uma comunidade religiosa. Como assinala Sônia Siqueira (in: DE ASSIS, 2010, p. 150):

As igrejas inseridas na sociedade com ela interação condicionadas pelo momento histórico em que vários sistemas influenciam e interferem no pensar e no existir,

mas não determinam o existir, porque isso seria negar a possibilidade humana da transcendência. Seria reducionismo limitar o homem à sua pequena dimensão histórica.

... O sentimento religioso é pessoal, mas a escolha da prática depende, em larga escala, da classe, do lugar, do momento histórico, do costume.

O sentimento individual, portanto, está associado às objetivações da crença, na prática dos ritos, regrados, ligados ao contexto social no qual estão inseridos. Segundo M. Seckler (in: FRIES, 1970, p. 202-203), a fé cristã tendeu a agregar valores racionais, no sentido de que a crença do fiel deveria estar justificada do ponto de vista crítico, não mais imposta a ele. Abria-se, pois, espaço para o crescimento das religiosidades individuais, das quais falarão Berger e Simmel. Mas, antes mesmo do pensamento cristão adotar novas faces perante o mundo que alterava suas roupagens na modernidade, desenvolviam-se traços dessa religiosidade, inclusive no seio da Igreja Católica, com as ações e propagação de pensamentos de alguns indivíduos no interior das ordens, como foi o caso de Teresa d'Ávila.

Diante das vivências cotidianas, os “servos de Cristo” necessitavam de regras, de normas que inspirassem suas ações e pensamentos. Quando estes servos estavam ligados a Ordens religiosas, tais regras se faziam leis que caracterizavam certos grupos, mantinham uma coesão interna e estabeleciam laços de identidade, que irmanavam os indivíduos, agora ligados por um estilo de vida, por um conjunto de procedimentos particularizadores de cada grupo, no intuito de fazê-lo exemplo de comportamento, de boa conduta, de almas elevadas aos princípios e vontades divinas. Virtude é castidade da alma. Assim, cada ação de um carmelita deve seguir os princípios de obediência e temor a Deus, estando em constante estado do que entendem por vigilância, oração e caridade, amor. O voto de pobreza visa o desapego ao material e a busca do estado espiritual, acreditando os ordenados que continuam a luta de Cristo contra aquilo que “gera o mal”, em uma concepção quase barroca de enxergar o mundo transformado em palco de batalhas espirituais. Trazem os carmelitas a crença de que a *solidão*, a *mortificação* e o *trabalho manual* são os

meios mais eficazes para que se atinja o destino almejado: a contemplação do divino (ALBUQUERQUE, 2007, p. 146):

Visto que a vida humana na terra é uma tentação, e todos os que querem viver fielmente em Cristo sofrem perseguição, e como o seu adversário, o diabo, rodeia por aí como um leão que ruga, espreitando a quem devorar, procurem, com toda a diligência, revestir-se da armadura de Deus, para que possam resistir às emboscadas do inimigo.

Em busca de virtude alguns europeus latinos chegam por volta de 1192 ao Monte Carmelo para adotar o eremitério como modo de vida, vida que tinham resolvido ceder aos desígnios divinos desde que haviam saído de suas terras para lutar na terceira Cruzada (1189-1192). O Monte era conhecido pelos religiosos católicos devido às narrativas bíblicas acerca dos feitos de Elias naquele local, feitos que foram identificados às empresas cruzadísticas, no sentido de que o profeta teria feito decair um falso deus, Baal, diante do seu (HONOR, 2009).

A atuação de Elias junto ao povo israelita que, segundo a crença é o escolhido por Deus para espalhar sua palavra ao mundo é descrita nos dois livros dos Reis, embora o mesmo seja mencionado em outros livros bíblicos, do Antigo e do Novo Testamento e, por ter cumprido essencialmente as vontades divinas teria sido arrebatado do Monte Horebe, após transmitir seu legado a outro profeta, Eliseu, não tendo a morte direito sobre seu corpo. Conta a tradição católica que Elias teve, no monte Carmelo, uma visão de Maria, a Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo, mãe do Cristo, do Messias esperado pelo povo de Israel, em uma nuvem que subia das águas do Mediterrâneo, iniciando assim uma devoção, que seria adotada e destacada junto à Ordem do Carmo, tendo no profeta, o patriarca, reconhecido assim por Teresa d'Ávila⁷⁹.

A crença fora perpassada pelos oito séculos que antecederiam o nascimento de Jesus e honrada por João Batista (que alguns acreditavam ser

⁷⁹ A história do aparecimento da espiritualidade e da Ordem Carmelita aparece narrada nos azulejos da Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em João Pessoa – PB (HONOR, 2009).

Elias), retomada pelo cruzado Bertoldo⁸⁰ (ao qual a Ordem atribui a construção do primeiro convento), um dos primeiros eremitas do monte, que vem a falecer em finais do século XII, sendo que no início do XIII, a Regra seria escrita por Alberto, patriarca de Jerusalém. Após isso seria espalhada pela Europa e daí para missões pelas partes do mundo conhecidas por aquela. Assumindo o caráter eliano, os peregrinos usariam as grutas e os próprios abrigos naturais para se resguardarem, vivendo em castidade e vigília. Para continuarem como eremitas, em comportamento avaliado como ideal pela espiritualidade e instituição católica, julgaram necessário um conjunto de regras que conduzisse, guiasse tal experiência.

Quando Alberto, chamado Patriarca de Jerusalém⁸¹, escreve a *Regra de vida dos irmãos e das irmãs da família da Bem Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo*, de 1207⁸², tem por base dois princípios básicos: o primeiro é a observância da lei de Deus, em estrita obediência a seus mandamentos; o segundo é o discernimento, a capacidade de saber, em situações adversas, como agir sabiamente para não desagradar a seu Deus e, ao mesmo tempo manter sua fé e exemplar comportamento diante das situações cotidianas, das quais não se tinha a previsibilidade. Em uma esfera de atribulações, os eremitas do Carmelo encontraram refúgio e consolo: agiam para glória divina,

⁸⁰ Segundo Pereira da Costa, o cruzado da Calábria, Bertoldo, após ser gravemente ferido em batalha, entrega-se à promessa de ir viver, caso fosse salvo, junto ao Monte do Carmo, que passara por ataques dos sarracenos, tendo os eremitas se espalhado, uns chegando a voltar para a Europa. No monte, reedifica um convento, entregando-o à Virgem Maria, senhora do Carmelo.

⁸¹ Alberto nasceu no ducado de Parma, na Itália, no seio de uma família nobre. Jovem, preocupado em manter-se em castidade, decide entrar para o ordenamento religioso em um convento agostiniano de Mortara, destacando-se na formação religiosa, sendo logo designado bispo, administrando a diocese de Vercelli por vinte anos. Estando a Sé de Jerusalém vaga, o papa Inocêncio III acha por bem enviar Alberto para comandar a Igreja e representá-lo na área que então estava ocupada pelos sarracenos, cuidando da manutenção da fé entre os católicos (por esta época, as Cruzadas levavam grande número de católicos para a Palestina). É desempenhando este papel, de Patriarca de Jerusalém, que Alberto escreve a primeira Regra dos carmelitas que já se encontravam no monte de Elias, desde 1192, quando findou a terceira Cruzada. Seria no ano de 1214, em Jerusalém, durante um ritual de festejo à cruz, assassinado devido a uma desavença que nutrira com um de seus evangelizados, por tê-lo ameaçado de excomunhão. www.paginaoriental.com/santos/craj0804.htm. Acesso aos 22 de outubro de 2012, às 11h44m.

⁸² Esta é a data indicada por Marcos Cavalcanti, prior da Ordem Terceira do Carmo da Paraíba. Há, contudo, apontamentos em endereços eletrônicos de Províncias Carmelitanas afirmando que a elaboração da regra se dera alguns anos antes, sendo escrita no decorrer desses anos. Mas, todas as indicações, remontam à primeira década do século XIII, constando, pois, mais de 800 anos de existência e prática.

sob a égide da instituição católica, com reconhecimento e apadrinhamento de um líder prestigiado como era Alberto de Parma:

A Regra de Santo Alberto teve ainda confirmação pelo papa Gregório IX, e depois, sem quebra do espírito primitivo de Elias, que constitui o fundamento vital da Ordem, os papas Inocêncio IV, Eugênio IV, Pio II e Xisto IV adicionaram às obrigações dos carmelitas o ônus de trabalharem também na grande obra de salvação das almas, elevando assim a sua agremiação religiosa à categoria de ordem regular e mendicante, para o que fizeram na regra as alterações que a inovação pedia, uma vez que era adequada à vida eremítica dos velhos carmelitas (COSTA, 1976, p. 19).

Apesar da preocupação com a evangelização ser posterior à vivência do eremitério, os cruzados que retomam a profecia elíaca haviam iniciado justamente um processo de tomada e conversão de terras e almas. A Regra primeira privilegiava e era destinada ao eremitério, à constante oração e relacionamento com Deus. Com o envolvimento missionário das atividades eclesiais, principalmente após o Concílio de Trento e as exortações de Ignácio de Loyola à catequese, a Ordem Carmelita passa a também adotar como objetivo a propagação da crença que seguiam, em uma perspectiva menos de florescimento da religiosidade e mais voltada ao firmamento da religião que professavam. Nos *Estatutos Religiosos da Ordem Carmelita Secular da Província Carmelitana Pernambucana*, o ideal de missão está claramente expresso, mencionando-se “as atividades pastorais e de evangelização” (ALBUQUERQUE, 2007, p. 92).

A Regra daria aos mesmos, sentidos e clareza nos agenciamentos cotidianos, além de os exortarem na fé de Cristo e de Maria, sua mãe, para não apenas viverem reclusos, mas espalharem o evangelho, as palavras que semeariam fé nas consciências, almas para a Igreja, servos obedientes para a manutenção da ordem. E, no espalhar da fé, no cantar das palavras, cada carmelita, aventurado em missão também para fora de si e de suas grutas, exercitava sua própria espiritualidade, uns mais encantados e engajados que outros, conheciam para além de suas concepções: a atividade missioneira em Boa Vista, na capitania da Paraíba, por exemplo, teria ampliado as

perspectivas de atuação religiosa, no sentido em que fariam contatos com outras formas de conhecer o divino, outras formas de adoração e reconhecimento da transcendência.

Para além desses dois princípios, Alberto de Jerusalém atenta para outra questão, tomada também como lei de consciência: o silêncio. Silêncio e esperança. Diante da vida, diante do passar dos dias, o não falar, evitando o pecado, evitando as manchas que as palavras podem causar. As palavras deviam ser centradas nos ofícios eclesiais, de missões e orações, de louvor a Deus do acordar ao deitar, porque assim os pensamentos que porventura viessem à mente durante a noite, em forma de sonho, seriam também para Deus, para o ordenamento e a glória da Igreja. A constante utilização das palavras em honra a estes propósitos afastaria as tentações do Diabo que, segundo Alberto de Jerusalém, existia para preparar emboscadas aos fiéis que labutavam para se santificar, almas que ansiavam pela entrega a Deus. A oração também serviria para resistir às tentações daquele, considerado pior inimigo, leão ansioso por devorar os homens e mulheres, ovelhas de Cristo (Parágrafo 18).

A possibilidade de ver “com os olhos do espírito”, a face do divino viria após uma constante observação e prática do que estava prescrito na regra, sendo a exortação ao trabalho uma constante. Demonstrando apego aos escritos epistolares do apóstolo Paulo, Alberto de Jerusalém destaca aquelas as quais considera grandes virtudes: o clamor pela justiça; a preservação de si e dos outros pelo silêncio, que implica em humildade, assim como o trabalho; e a edificação da fé e da esperança. Além disso, a relevância da obediência ao Prior da Ordem e às hierarquias eclesiais como um exercício de paciência e bondade. O trabalho em silêncio demonstra a aceitação dos desígnios divinos, exaltando o espírito em detrimento do corpo, da matéria. Trabalhar e esperar para ver a Deus.

Como está na Regra:

O pensamento santo te guardará. A couraça da justiça deve ser usada como veste, a fim de que vocês amem o Senhor com todo o coração, com toda a alma e com todas as forças, e o próximo como a si mesmos. Sempre e em tudo

deve ser empunhado o escudo da fé, com o qual possam apagar todas as flechas incendiárias do maligno, pois sem a fé é impossível agradar a Deus. (...) E que a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus, habite abundantemente em sua boca e em seus corações, e tudo que vocês tiverem de fazer, seja lá o que for, que seja feito na Palavra do Senhor (Parágrafo 19).

Citações da Bíblia são verificadas por todo o texto da primeira regra do Carmelo, lembrando o estilo de vida e conduta moral dos primeiros cristãos. *Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo* era a máxima carmelitana, em desempenho das palavras de Paulo, onde a fé, a esperança e o amor deviam ser a base para todas as vivências dos fiéis apóstolos de Cristo. A espiritualidade nesse contexto “era mais devocional e ascética do que bíblica” (SECONDIM, 1998, p. 14), sendo a vontade individual um traço fundamental para o desenvolvimento da mesma, para a intensificação da religiosidade sob a égide da religião instituída, mas tendo por característica a crença individual, fator de comoção para os adeptos, que se representavam como chamados, escolhidos, como braços não apenas de uma instituição, mas de sua divindade (Idem, ibidem, p. 15). Como erva que precisa enraizar-se, também a espiritualidade precisava fixar-se, enxergar-se firme, presa, para que então pudesse ao mesmo tempo libertar-se e libertar aquele indivíduo que a alimentava. Para tal, o mesmo buscava orar, estreitar os laços com Deus, em uma busca pela comunhão com a esfera divina. Tais diálogos eram também fomentados pelas leituras menos dos textos bíblicos e mais daquelas obras que tinham o intuito de formação espiritual, geralmente lidos nos conventos, durante a preparação para o exercício do sacerdócio (Idem, ibidem)⁸³.

É procurando exercer as virtudes da alma, em prática devocional, em constância na oração e contato com o divino, por meio de transcendências espirituais e sob o manto protetor de Maria que a principal reformadora da

⁸³ Secondim (1998) atenta para os perigos dessas leituras por vezes realizadas de modo descuidado por alguns indivíduos que, ansiosos em adentrar com intimidade e autoridade ao mundo espiritual, acabam por pensar interpretações radicais e fundamentalistas, mais empecilhos que facilitadores para os intuítos das missões: converter verdadeiramente almas. As leituras também eram prejudicadas pelo limitado acesso às mesmas, principalmente aos textos bíblicos. Ainda agravando-se esta condição quando o caso era o aprendizado por parte de mulheres, no que merece destaque Teresa d'Ávila, debaixo de rigorosa vigilância conseguiu manter seu aprendizado.

Ordem do Carmo, Teresa de Jesus, espanhola de Ávila, consagra-se à vida monástica. A Reforma é aprovada em 1562, pelo papa Pio IV, primando por uma maior rigidez no comportamento dos ordenados e ordenadas, pois, segundo a visão de Teresa – que promovia uma releitura da Regra de Santo Alberto, não uma substituição da mesma, mantendo, inclusive as homenagens e devoções aos profetas patriarcas, Elias e Eliseu – a maleabilidade na conduta atingira o Carmelo, o que não deveria ser aceito:

Nós que vivemos em comunidade deveríamos ter a máxima vigilância para não prejudicar as que se esforçam para nos fazer bem e dar-nos bons exemplos. Se compreendêssemos quão prejudicial é introduzir um mau costume, preferiríamos morrer a ser causa de tal desgraça. Com efeito, a morte é mal do corpo, mas a perda das almas é dano gravíssimo e de consequências duradouras (TERESA DE JESUS, 2011, p. 78).

Ao lado dela estaria João da Cruz, a quem nomeia para cuidar das normas da Reforma entre os freis, enquanto ela pensaria as regras para as freiras. Duas almas exortadas a repensar as formas de apresentação do Carmelo ao mundo, no intuito de fortalecer as atividades de missão, de conversão de almas, influenciando não apenas o ramo que Teresa fundara, dos Descalços, mas toda a Ordem.

Seus escritos, seus métodos de oração e a ânsia pelo contato com o divino rapidamente se espalharam entre os carmelitas, atingindo, em fins dos quinhentos, um mosteiro na França, na cidade de Turon. Como estuda Maria das Graças Aires (2007, p. 48-50), os ordenados de Turon a princípio seguiriam a reforma teresiana, mas consideraram as regras demasiado rígidas, fundando outro ramo reformado, que ficaria conhecido como Carmo da Reforma⁸⁴. Seus principais idealizadores, freis João de Saint Sansom e Filipe Thibault, pretendiam retomar os valores da vivência em comunidade, como proposto por Santo Alberto, pois alguns ordenados conseguiam privilégios no decorrer de sua atuação, o que era reprovável para os freis, fator também

⁸⁴ Ganharia grande repercussão nas capitâneas de Pernambuco e Paraíba, tendo assumido a administração do Carmo de Goiana, anteriormente cuidado pelos Observantes, como ficaram conhecidos aqueles que permaneceram sem aderir a nenhuma das reformas propostas.

repreendido por Teresa d'Ávila. Mas a reforma de Turon divide-se entre privilegiar o monastério ou o serviço missionário, sendo este traço melhor trabalhado junto às Ordens Terceiras⁸⁵.

“Proteções espirituais”

A utilização de certos símbolos caracteriza a Ordem do Carmo como um todo, independentemente das divisões que foram estabelecidas. São símbolos que implicam vocação e proteção, sendo comum a presença dos mesmos nos templos consagrados à Virgem do Monte Carmelo, destacando-se, além do manto espiritual legado por Maria a Elias, por esse a Eliseu e conseqüentemente a todos os carmelitas, o escudo e o escapulário (ALBUQUERQUE, 2007).

Entre cruzados, o dístico *“Zelo zelatus sum pro Domino Deo Exercituum”*, “Morro de zelo pelo Senhor Deus dos Exércitos” adquire um aspecto de similitude com o propósito primeiro, cristãos em missão de (re)tomada de territórios para seu Deus que, por sua vez, lideraria os fiéis soldados no plano espiritual, onipotente, segundo seus adeptos acreditavam. Este é o lema da Ordem do Carmo, de espiritualidade renascida, envolvida por um sentimento de esperança, de fé, no período de término de uma batalha que distanciara seus ordenados de seus lares e de suas “ vaidades ” (COSTA, 1976). Segundo a tradição carmelitana, o escudo da Ordem foi criado ao mesmo tempo em que a Regra, no Monte Carmelo a batalha final da terceira cruzada contra os muçulmanos em Jerusalém, mas seria dado a conhecer apenas no século XV.

O dístico envolve toda a parte superior do escudo, sendo que as palavras traduzem a constância da luta dos carmelitas, sucessores do próprio Cristo na matéria da conservação das almas no caminho normativo. Doze estrelas remontam à Virgem Rainha que aparece nas imagens do Apocalipse,

⁸⁵ Marcos Cavalcanti Albuquerque (2005, p. 26) esclarece que as Congregações Religiosas se dividem em três segmentos: o primeiro, composto por frades em voto perpétuo; o segundo, que reúne as freiras também com voto perpétuo; e o terceiro, formado por mulheres e homens leigos, que sejam casados ou viúvos, também proferindo votos, tendo inclusive normas próprias, além de seguir a Regra principal da Ordem.

sendo que envolvem a coroa de Maria, representante também da “estirpe real” do profeta Elias. Emanam acima da Coroa, traspassando as estrelas, o braço de Elias e a espada de fogo, símbolo da derrota que empreendeu a Baal, considerado falso deus, e a seus profetas. Em primeiro plano, o brasão revela traços da própria regra: humildade e fé, guardando os símbolos da Ordem Carmelita. O campo marrom (cor do hábito) representa o Monte Carmelo, sendo sua estrela interpretada de duas formas: Maria, mãe do Carmo e as outras estrelas seriam Elias e Eliseu⁸⁶, seus primeiros profetas; ou o patriarca Elias, representando as demais às duas pessoas de Cristo, divina e humana (COSTA, 1976, p. 33-35)⁸⁷. As três estrelas também remontam às virtudes teológicas, a saber, fé, esperança e caridade, amor⁸⁸; e aos três votos carmelitanos: castidade, obediência e pobreza. O campo branco condensa a representação dos mistérios marianos que teriam sido revelados a Elias no Monte, pela aparição da Virgem ascendida do Mediterrâneo em branca nuvem, fator ao qual se atribui a devoção carmelita a Maria. No escudo da Ordem do Carmo Descalço, os mesmo símbolos são apresentados, sendo que a cruz que se eleva do Monte indica a reforma empreendida por Teresa d’Ávila, que reaviva a mística em torno da Ordem, assim como seu ideal missionário (HONOR, 2009).

Pende do escudo, o *escapulário*, dado por Maria a Simão Stock (Idem, *ibidem*). Conta a tradição católica que ele não aceitava o alimento materno até ser rezada uma Ave-Maria, aprendendo desde cedo a prática da oração, primando também pela vida de solidão, pobreza e castidade, características

⁸⁶ Eliseu foi discípulo e sucessor de Elias como profeta do Monte do Carmo e da vinda do Messias (o Cristo) esperado por Israel, tendo testemunhado o traslado daquele para os céus, passando a ser guiado espiritualmente a partir de então, sendo Elias o inspirador de suas ações e vivências. Eliseu exemplificaria um dos votos carmelitanos, a pobreza, tendo sacrificado seus bens para seguir Elias, fazendo-se seu *espírito duplo*, reunindo em si a própria pessoa e a do mestre, tendo realizado, segundo a crença cristã, o dobro de milagres. A reformadora Teresa d’Ávila evoca tanto Elias como Eliseu com a mesma intensidade, o mesmo fervor espiritual. Ver o texto de Frei Wilmar Santin, in: <http://carmeloemissao.blogspot.com.br>. Acesso aos 20 de outubro de 2012, às 15h13m.

⁸⁷ Os endereços eletrônicos dos Carmelos e da Província Carmelitana de Santo Elias reúnem históricos acerca da Ordem. Sobre os símbolos do escudo, ver: www.carmeloemissao.blogspot.com.br. Acesso aos 20 de outubro de 2012, às 13h06m. Sobre o escudo também fala Pereira da Costa, citando Frei Estêvão de Santo Ângelo.

⁸⁸ As virtudes teológicas são adotadas pela Igreja a partir da primeira epístola de Paulo aos coríntios, ode aos sentimentos espirituais em detrimento das vaidades mundanas. A Ordem do Carmo teria sua regra inspirada também pelos escritos do apóstolo.

dos carmelitas do eremitério. Acreditando receber de Maria a revelação de que deveria ir para a Palestina, estuda teologia a fim de adentrar a Ordem. Em oração, pedindo proteção aos carmelitas perseguidos na Terra Santa, recebe da Virgem do Carmo, o escapulário, representação de um escudo que deveria envolver todo o corpo. O escapulário depois tomaria uma forma menos complexa, tendo em vista a simplicidade do vestir, o que não era uma característica exclusiva do Carmelo, constituindo-se de duas faixas de tecido que deveriam ser colocadas em torno do pescoço, resumindo-se depois a um cordão com uma medalha em cada extremidade, representando a Virgem do Monte e o coração de Cristo.



Figura 02: Escudo da Ordem do Carmo

Figura 03: Escudo da Ordem do Carmo Descalço

Diante das revelações místicas que os congregados carmelitas acreditavam receber, sua espiritualidade condensa traços particulares, no sentido da valorização do sentimento de religiosidade⁸⁹, principalmente após as reformas até nos aspectos da oração, promovidas por Teresa d'Ávila. A atividade missionária é decorrência da vida em eremitério, estilo privilegiado

⁸⁹ Para Simmel (2010, p. 12), a religiosidade guia a "alma" e faz compreender a essência mais geral da religião, o sentimento ligado às práticas, mas de forma a superá-las, privilegiando a primeira.

desde a fundação da Ordem que remonta, segundo a tradição e em prol de uma perspectiva para construção de identidade da congregação, aos tempos de Elias. Mas, se o transcorrer do tempo levou a tantas mudanças, em virtude de um elemento inseparável desse fator de inconstância que é o humano, a propagação dessas regras, a ampliação do número de almas que se acreditavam chamadas pelo Carmelo, ocasionariam distintas recepções, distintas interpretações e representações desse chamado, tendo aqui e ali casos de desobediência e transgressão, por vezes em desafio a acordos mais amplos, com os poderes políticos, como ocorreria durante o processo de colonização no Brasil.

Sobre (mais) um desregramento ou das faces do comprometimento missionário

A Regra tem a preocupação de firmar normas para além da continuidade das pregações, exortando, pelas palavras do apóstolo Paulo, à busca de almas para convertê-las ao catolicismo:

Vocês devem fazer algum trabalho, para que o diabo sempre os encontre ocupados e não consiga, através da ociosidade de vocês, encontrar alguma brecha para penetrar em suas almas. Nisto vocês têm o ensinamento e o exemplo de São Paulo apóstolo, por cuja boca Cristo falava e que por Deus foi constituído e dado como pregador e mestre dos gentios na fé e na verdade. Se seguirem a ele não poderão desviar-se (Parágrafo 20).

Contudo, ir àqueles considerados *gentios* não era um exercício novo para a vivência carmelitana, segundo suas tradições: mesmo Elias, segundo a tradição católica, preocupava-se em propagar a crença naquele que considerava o verdadeiro Deus, enfrentando autoridades prestigiadas enquanto pregava em meio a uma multidão seduzida pelas malhas de outros ares divinos. O exemplo do profeta do Carmelo é claro: o contato com os sacerdotes de Baal, o enfrentamento pela força das palavras – elas que iriam perpetuar seus feitos, fundamentando além de religião, sentimentos de religiosidade – o não negar-se ao diálogo, a fim da conversão dos que estavam a testemunhar-

lhes. Após ele, já nas narrativas cristãs, João Batista aparece como aquele que teria anunciado a vinda do “salvador” esperado pelo povo até então oprimido por sentidos mundanos aplicados à espiritualidade, sentidos que haviam cedido às vaidades do século, manchando o sacro, sobrevalorizando riquezas temporais, influência política, dominações simbólicas e práticas. A evangelização entre a tradição carmelitana está além da conversão de almas e seu encaminhamento como súditos de Cristo, mas atinge outras possibilidades: a de iluminação das consciências diante da contemplação de Deus⁹⁰.

A chegada dos carmelitas à capitania da Paraíba remonta às expedições de Frutuoso Barbosa para colonização desse território, narradas por Elias Herckmans. Em 1580, o vigário provincial português, Frei João Caiado, concede licença para fundação de um convento na capitania. Tendo em vista as complicações para a chegada à Paraíba de Frutuoso, os carmelitas que com ele haviam saído de Lisboa ficam em Olinda, na capela de São Gonçalo, onde depois seria fundado um convento (PERÉA, 1978, p. 299; COSTA, 1976, p. 26). Chegariam finalmente à Paraíba, em 1591, partindo logo às atividades missionárias, construindo uma capela no litoral, seguindo sua formação espiritual, com invocação mariana, sob Nossa Senhora da Guia (TAVARES, 1985, p. 22).

Ir ao mundo e pregar o evangelho no ideal e postura missionária não tardaria para chegar-lhes como tarefa tão importante quanto a persistência na oração e na reserva perante aquelas que Santo Alberto chamou de “*tentações do mundo*”. Fazer discípulos e salvar almas passa também a ser objetivo dos eremitas que sabem se adaptar aos novos desígnios propostos por sua própria iniciativa, mas não deixando de ser atribuído a esse evento um caráter profético de chamado divino para a realização de uma grande obra: espalhar por todo o mundo aquela que era considerada “palavra da salvação”, unindo-se a outras ordens e segmentos do clero secular para o trabalho de missão.

⁹⁰ É válido destacar que as narrativas cristãs acerca dos profetas do Carmo (destacadamente Elias, Eliseu e João Batista) estão inseridas em seu livro sagrado, a Bíblia, além de seus escritos tradicionais e publicações eclesásticas. Seu estudo se faz necessário para compreendermos traços da formação da religião e do despertar da religiosidade entre os carmelitas que empreenderam missão entre os indígenas aldeados em Boa Vista com os quais comungaram no ritual da jurema.

Deslocar-se em missão assume dois sentidos em uma mesma caminhada: ao passo em que fronteiras físicas são ultrapassadas, símbolos também aderem ao movimento, (a)traindo-se para junto daqueles que lhes eram aproximados, traduzindo-se quando um era compreensível para outro.

Contudo, chegando aos povos aos quais se devia pregar, devia-se proceder ao exercício das que eram consideradas virtudes no pensamento e comportamento: refletindo as ações de Cristo, dever-se-ia representá-lo, ausente se fazendo presente, palpável, próximo, vivo⁹¹. O bom comportamento era fundamental para uma missão católica devido à necessidade do testemunho que, quando não se dava de forma discursiva, ocorria cotidianamente, vigiando-se para que a tentação não derrubasse os próprios missionários, procurando prestar a devida eficácia às palavras assim como aos gestos. Não é o que ocorre com boa parte dos religiosos, mas ainda assim permaneciam em posição de sacerdócio, também abaixo de vigilância.

Nas atuações como missionários no contexto da expansão colonial portuguesa, as intrigas entre os religiosos e as autoridades administrativas não passaram longe da Ordem do Carmo, atingindo seus representantes na Paraíba, afastados do eremitério, designados ao apostolado, que deveriam estar em consonância com um projeto político, mas sobrepuseram outros interesses a ele, fosse por comprometimento com a espiritualidade que os formara ou por terem sucumbido diante das “tentações do mundo”. Em 1738, três carmelitas que faziam missão na Paraíba, nas aldeias da Baía da Traição e Preguiça são, devido a desvios dos padrões de comportamento, denunciados ao Conselho Ultramarino pelo capitão-mor Pedro Monteiro de Macedo:

Sempre entendi que pudesse a prudência evitar as ocasiões de queixas a Vossa Magestade das absolutas com que obrão os ecclesiasticos destas partes que são os

⁹¹ Em sua fundamentação esta não é uma crença muito distante da maioria dos povos indígenas, que acreditam no contato com os antepassados (revividos pela honra da memória) em um plano místico.

que se perturbão o socego de quem governa não havendo paciência que baste para por termo as suas desordens, e como acabado o meu trienio não fosse Vossa Magestade servido mandarme sucessor fasce me preciso para conservação do respeito de quem governa por na noticia de Vossa Magestade o dispotico procedimento com que alguns Religiozos Missionarios das Aldeas dos Indios pertendem opporse as ordens de Vossa Magestade constituindosse senhores absolutos dos Indios a quem pertendem desfrutar como fazenda sua⁹².

Tinham os missionários desobedecido ao acordo que regia a política dos aldeamentos, sem prestar os devidos esclarecimentos ao capitão-mor, nem permitir-lhe fiscalização aos índios aldeados. Em consulta de 23 de agosto de 1738, o Conselho Ultramarino recomenda ao rei que os missionários sejam punidos, sendo afastados de suas missões, adentrando a capitania da Paraíba novamente apenas com autorização real, devido ao ultraje cometido para com uma autoridade política. Estava Pedro Monteiro em visita às aldeias para que os índios lhes fossem à mostra, quando em 1737, Frei André de Santa Catharina, do Carmo de Goiana (da Reforma de Turon) e Frei Clemente do Rosário, também carmelita, missionários na Baía da Traição e Preguiça, respectivamente não o permitiram ver os aldeados sob a alegação de que estivessem mal vestidos. Tendo o capitão-mor dito que no próximo ano queria vê-los de qualquer modo, novamente lhe é negada a mostra. Até que “obrando hum Indio com maes racionalidade que o seu Missionário”, levou Pedro Monteiro para que se mostrassem, considerando este ao rei “a qualidade de Mestres ezperituais que se manda para as Aldeas”⁹³. Religiosos apadrinhados por Elias eram acusados de não cumprir suas funções espirituais, de se portarem como “relapsos”, estando supostamente aquém daqueles que deviam catequizar e fazer obedecer. A desobediência à autoridade era também uma transgressão da própria Regra que ordenava a obediência como um princípio básico, ou tomavam os carmelitas sua própria interpretação de obediência e para não desonrar sua formação espiritual e missionária enfrentavam os braços da Coroa?

⁹² CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 861.

⁹³ Idem, ibidem.

Acusados de ambicionarem o domínio absoluto e “despótico” das aldeias, os missionários desafiavam o capitão-mor diante dos índios, em prol de manterem autonomia frente aos mesmos. Pedro Monteiro fala até em perda da autoridade real, já que os representantes da Coroa eram desrespeitados pelos religiosos, sugerindo que seja retirada da administração do vigário provincial do Carmo, Frei José da Madre de Deus, as aldeias e dadas as mesmas aos missionários da Companhia de Jesus, pois não punira seus religiosos, segundo Pedro Monteiro. Não é o que ocorre, já que em 1746 continuava a Ordem do Carmo a administrar e manter missionários tanto na Baía da Traição quanto na Preguiça (além de Boa Vista), sendo que Frei José da Madre de Deus seria levado a Prior do Carmo de Recife, cargo que ocupa de 1741 a 1744. Frei André de Santa Catharina responderia à primeira acusação de Pedro Monteiro, em carta que data de 11 de janeiro de 1737, anexa à consulta de 1738 do Conselho Ultramarino, reclamando por sua vez de que o capitão-mor teria se portado de forma inconveniente e desrespeitosa, estando ele, Frei André, em trabalho de missão, expondo a crença de que era designado por Deus para tal tarefa:

Como os capitams mores nam possam dispor Indios [ilegível] [?] sem se me dar parte para ver se há conveniencia [sic] ou nam; nam há de dispor Indios sem me dar [?] determinar que vam porque os Padres Missionarios das Aldeyas com obrigassam pello bom e [?] assim espiritoal como temporal das ovelhas que por Deos lhe estavam encarregadas; e achando o [ilegível] com esta obrigassam por obediencia devo por a [?] a vida e alma pello rebanho que tinha a minha conta: pois assim mo manda Christo. (...) E assim tenho determinado que os Indios que estam condenados para os Ingenhos nam ham dehir sem que VossaSenhoria mande aos Senhores se obrigam por hum a obrigassam assignada ⁹⁴.

Em claro contraponto às iniciativas administrativas de fomentarem o uso de mão de obra indígena no trabalho dos engenhos, Frei André firma sua posição em não permitir a mostra dos índios, mas reconhecendo a autoridade

⁹⁴ CARTA de Frei André de Santa Catharina ao capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 861.

de Pedro Monteiro, o procura para prestar satisfações. Não é recebido, no que desabafa seus propósitos em carta ao mesmo, salientando ser nomeado por Deus para converter almas naquele aldeamento e não ia permitir afrontas a isso, por parte de quem, segundo notava pelas práticas comuns no processo colonial, praticamente escravizaria os indígenas nos trabalhos manuais dos engenhos de cana-de-açúcar. Pedro Monteiro, para prover medidas que tirassem a capitania da Paraíba da crise na qual se encontrava (provocada pelas secas entre 1734 e 1735 e pelas cheias em 1736 e 1737), não hesitou em conhecer palmo a palmo a situação das terras que administrava, visitando aldeias e apossando-se de terras de indígenas, utilizando as áreas do litoral para o plantio e a mão de obra disponível para o trabalho (MENEZES, 2005, p. 211-213).

Contra Frei André pesava o depoimento de Manoel Vieira do Vale, tenente cabo do Forte da Baía da Traição e mais cinco testemunhas, tendo essas assinado a declaração do tenente sobre o caso, de 07 de julho de 1737, sobre outro exemplo dos abusos do missionário⁹⁵. Segundo Manoel Vieira do Vale, o religioso acabava de dizer a missa quando correu da Igreja para impedir a prisão que estava sendo feita pelo soldado da fortaleza de Cabedelo, Inácio Ferreira a um homem – do grupo de uns forasteiros recém-chegados à Baía da Traição, considerados “vadios”, além de “que viviam de furtos”⁹⁶ – que estava distante do templo. A cruz gritava a espada. O religioso desafiava o soldado sendo ambos, peças fundamentais para o desenrolar do processo de colonização e civilização das gentes do Brasil.

Nesse contexto, os acintes do frei não podiam passar sem punição. Ele havia exagerado, segundo as concepções normativas, na proteção de seus aldeados, pois o cumprimento da terceira prerrogativa das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, “da especial obrigação dos parochos para ensinarem a doutrina christã a seus freguezes” não poderia ofender a moral dos braços do rei. Assim, o vigário provincial, Frei José da Madre de Deus escreve a Pedro Monteiro pouco mais de um mês após Frei André de Santa

⁹⁵ CERTIDÃO do tenente cabo Manoel Vieira do Vale. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 861.

⁹⁶ CARTA de Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 861.

Catharina, dizendo que repreendeu o missionário e o mandou pessoalmente ao capitão-mor para pedir-lhe desculpas pelo ato⁹⁷. Apesar de declarar lealdade ao capitão, José da Madre de Deus esclarece que a escolha do missionário para o aldeamento da Baía da Traição passou por escolha coletiva, salientando que “nem todos são para tudo, nem tudo he para todos”, lembrando que o trabalho em missão requeria preparo e remetia a prerrogativas não apenas temporais, mas também espirituais⁹⁸.

Os dissabores de Pedro Monteiro com aqueles missionários não remete a uma desaprovação das atividades de missão na capitania, contudo. Atividades que eram necessárias para a manutenção de relações menos hostis para com os indígenas, ao menos aqueles que estavam aldeados, favorecendo a ordem social, espiritual e econômica e que teriam, segundo o capitão-mor, todo o apoio temporal necessário. Pedia, contudo, ao rei, em carta de março de 1738, maior rigor diante das Ordens, assim como outros religiosos, mais comprometidos na colheita de almas, capazes de moralizar o comportamento dos que se encontravam em exercício, esse facilmente deturpado pelo “clima viciozissimo”⁹⁹, sedutor das almas que deviam salvar outras e acabavam se desviando. Tal desregramento atingia religiosos de três das quatro ordens atuantes na Paraíba (sendo poupada a Ordem de São Bento), mas faz questão de salientar o denunciante, era uma minoria deles que se deixava encobrir pelas malhas do cotidiano: além dos carmelitas, jesuítas e franciscanos se envolviam com práticas que geravam maus exemplos, das dívidas dos jesuítas na Casa de Misericórdia à lascívia de franciscanos diante dos fiéis¹⁰⁰.

⁹⁷ CARTA de Frei José da Madre de Deus ao capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 861.

⁹⁸ Idem, ibidem.

⁹⁹ CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 862.

¹⁰⁰ Pedro Monteiro salienta que os padres da Companhia de Jesus não passavam de três, mas tinham colégio de meninos. Os primeiros jesuítas chegaram à Paraíba com a fundação da cidade, em 1585, fundando a capela de São Gonçalo, centro missionário da Ordem na capitania. Quando de sua expulsão, consequência das medidas pombalinas de 1759, quem assume suas missões são capuchinhos italianos (TAVARES, 1985, p. 16; 43-44). Os franciscanos, por sua vez, adentraram a capitania em 1589, iniciando trabalho de catequese, mas também atuando de maneira a desenvolver lavouras, engenhos, oficinas e escolas entre os indígenas. Diante de sua atuação, os jesuítas se manifestaram contrários à forma de ensino aplicada pelos religiosos de São Francisco, iniciando uma rivalidade entre as duas ordens, sendo a presença franciscana numericamente mais significativa. As diferenças entre os dois

Pedro Monteiro denuncia também o porte de armas e seu uso indiscriminado pelos missionários:

Posso assegurar a Vossa Magestade que todos se prezão de valentes, de terem e trazerem pistollas, facas e catanas; achandosse aqui o Ilustre Bispo pregando de missão a primeira noute, atirou hum frade ao Meyrinho dos Clerigos por ciumes de huma mulher, com huma espingarda outros dizem que com pistolla, pregou contra este procedimento o dito Prellado com grande espirito ¹⁰¹.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia eram claras quanto à questão do porte de armas por clérigos, independentemente de sua área de atuação. O título quarto do livro terceiro, diz que os missionários não devem portar armas, pois escolheram outro plano de luta, espiritual, sendo soldados para Cristo, chamados por ele, assim como os cruzados que se fariam eremitas do Carmelo, adotando armas espirituais para proteção, da alma mais que do corpo, segundo acreditavam. À Coroa cabia nomear e armar os soldados para as batalhas temporais, essas simbolizando a primeira, ambas mutuamente legitimadas, mas em seus devidos lugares e posições.

Se os missionários chegassem ao aldeamento com armas ou tivessem licenças de porte, o diálogo com os indígenas se daria na mesma linguagem bélica, o que provocaria ainda mais desconfiança por parte daqueles que estavam em processo de crença através da conversão e do batismo. Deviam ter os seculares, exemplo naqueles que exerciam o sacerdócio, compromisso com Deus, devendo a proteção de sua divindade bastar para uma vivência segura, o que seria prova de fé, de confiança. As licenças para porte apenas seriam dadas em caso de longa viagem por lugares inseguros, mas por concessão régia. Os desobedientes começavam pagando uma multa, pena temporal para um delito da mesma circunstância, agravando-se quando se tratava de armas de fogo e tendo também punições institucionais, como o

grupos provocava falácias entre os aldeados, os recém-conversos e aos colonos de forma geral, prejudicando a imagem que a Igreja e a Coroa queriam manter, de unidade, fortalecidos, perante um projeto secular. O afastamento dos jesuítas que voltariam a atuar na capitania apenas no início dos seiscentos colabora para o crescimento das atividades franciscanas (Idem, ibidem, p. 19-21).

¹⁰¹ CARTA de Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 862.

afastamento das atividades clericais e, em casos de reincidência, podendo resultar em privação do ofício. Por sua vez, a fiscalização deveria ser rígida, “que não faça convenças, nem concertos sobre ellas, antes de lhe serem julgadas, nem dissimule as denúncias” (DA VIDE, 1853, p. 223-225). O depoimento de Pedro Monteiro de Macedo insinua, contudo, que as regras para porte de armas pelos missionários denunciados não eram devidamente observadas, sendo praticados claros abusos diante das autoridades e dos colonos (e por motivos torpes).

Estavam os representantes de Deus nos campos fartos para a colheita de almas, usando de meios ímpios para defesa do corpo, inclusive do corpo de uma mulher, no caso de um franciscano, como declara o capitão-mor, mulher junto a qual provavelmente andava com práticas libidinosas, ansiosos em experimentarem os prazeres carnis, em detrimento do regozijo espiritual. Missionários que deviam semear a paz e colher a ordem, escolher o trigo e descartar o joio, proliferavam pragas entre a terra fértil de almas indígenas, misturando-se às alegrias seculares, coladas rasteiramente na terra, enquanto desprezavam a felicidade divina, de firmes caules e grossas raízes. A cruz de Cristo que levavam ao pescoço, o hábito coberto de santidade, a tonsura, sinal da escolha que fizeram e para a missão à qual foram chamados, os textos sagrados, remontando ao poder que o conhecimento das leis de Deus emanava, as palavras sagradas, dadas a entender apenas aos mensageiros de Cristo, demonstração da honra guardada para aqueles que as pronunciavam. A autoridade representada em cada um desses detalhes, dessas características, desses trajes e peças reservadas aos sacerdotes era ultrajada pelos próprios.

O caso do envolvimento com concubinas aponta para uma transgressão ao papel missionário e clerical, constituindo clara concupiscência. Mas no que compete ao carmelita Frei André de Santa Catharina, suas motivações para a desobediência ao projeto colonial refere-se ao seu posicionamento contrário à utilização dos indígenas na produção agrícola, sendo esta uma das motivações das dissensões entre jesuítas e senhores de engenho:

As disputas entre colonos e jesuítas sobre o trabalho indígena não se dava absolutamente à revelia desses últimos, como costumava ser sugerido pela historiografia. (...) Os índios aldeados tinham uma situação jurídica específica negociada, através da qual se tornavam súditos cristãos do rei ao ingressar nas aldeias pelos descimentos feitos por acordos que, além dos deveres, incluíam alguns direitos, dentre os quais promessas de terra e proteção (ALMEIDA, 2005, p. 239-240).

A convivência direta com os indígenas proporcionava aos missionários um olhar mais amplo acerca do processo de colonização de terras e pessoas, entendendo inclusive que a segunda se fazia mais difícil de concretizar. Suas próprias transgressões relacionadas à convivência com aquelas almas que se tornavam inconstantes diante das condições que lhe eram postas. Os “súditos cristãos” podiam transformar-se em desobedientes aldeados, de forma clara ou discreta. Discreta como se fazia na manutenção dos rituais tradicionais, por exemplo. Sendo os missionários as autoridades colonizadoras mais próximas, cabia a eles esse tipo de fiscalização, além do cuidado na reeducação dos indígenas que deviam, de acordo com as primeiras pretensões, abandonar seus cultos e substituí-los pelos católicos.

Alguns religiosos moldavam certas regras, ensinavam a catequese de modo a considerar uma pedagogia mais próxima da realidade negociável de um aldeamento, sabendo, com as práticas, que as imposições não resultavam necessariamente em apagamento das tradições. Nesse aspecto, o ensinamento dos jesuítas é exemplo de adaptação dos modos de proceder a catequese. Acontece que o caso do aldeamento de Boa Vista, do envolvimento de missionários carmelitas no ritual da jurema, sagrado para os Kanindé e Xukuru, aponta para uma possibilidade além da adaptação de uma pedagogia eclesiástica aos costumes dos povos aldeados. Remonta a um processo de contatos interétnicos, em circularidade cultural, tendo por base o aspecto místico dos dois grupos. Além do comprometimento com as normas do Padroado, estariam alguns desses missionários dispostos a questionarem a meta de seus superiores seculares a fim de buscar maior proximidade com o propósito que julgavam mais próximo das intenções divinas cristãs, sendo mais fiéis às regras da Ordem e ao sentimento de religiosidade que ao de religião

institucional? Rituais considerados de “feitiçaria” indígena e espiritualidade mística carmelitana estavam sobre os mesmos espaços, em convivência, em diálogo, se valendo os frades dessa “feitiçaria”. O desregramento ultrapassava aqui, segundo as normas, as fronteiras das penas temporais.

CAPÍTULO III

“TRANSPORTANDO-SE DE SEUS SENTIDOS”: UNIVERSOS MÍSTICOS E TRANSGRESSÕES RELIGIOSAS

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.

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

... transportando-os do seu Sintido ficção como mortos.

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

O contato com o místico caracteriza tanto o relato de Teresa de Jesus, também conhecida como 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 Teresa e a dos adeptos da Jurema se distanciam em muitas perspectivas, mas tem 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 fusão¹⁰².

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, marcando 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

¹⁰² 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.

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 missionários¹⁰³:

Assento que setomou na Juncta de Missoens feyta em dezesseis de setembro demil settecentos e trinta e nove. E porque nesta Juncta propôs o Excelentissimo e Reverendissimo Bispo se buscassem os meyoys mais precisos a se remediar os erros que se tem introduzido entre os Indios, tomando certas bebidas as quaes chamão jurema, ficando com ella [?] ecom vizoens e representaçoens diabólicas pellas quaes ficão persuadidos não ser o verdadeiro caminho oque lhe ensinão os Missionarios. Se assentou em por remédio presentario [sic] que secastigassem os cabeças com ceveridade para exemplo dos mais não se estendendo para o corpo das aldeas posto que todos tome jurema, porsenão metterem nos Mattos eabandonarem nossa feê, e que se [?] a todos os Missionarios que examinem os Indios que tomão a dita jurema indagando se tem erro contra a feê esenotar erro hé pertinaz para se dar conta ao Sancto Tribunal¹⁰⁴.

Seriam em dezembro de 1739 denunciados os frades que usavam da Jurema pelo capitão-mor Pedro Monteiro de Macedo. Na mesma carta, ele deixa claro que nem todos os religiosos estariam dispersos de seu caminho, desviados pelos recantos do aldeamento. Da mesma forma, reclama das ações e discursos de alguns dos religiosos contra sua autoridade, cobrando providências do rei:

E dequal quer forma, devo pedir avossa Magestade, SeSirva de passar ordem para que Sepague nesta Cappitania aos Missionarios aCongrua, que determinoa na Provizão que passou para Pernambuco, cuja copea vay junta, eja que trabalhão bem, ou mal na vinha, como o Sol nasce para bons e mãos, he justo que atodos sede com que, possão sustentarse, sem vecharem tanto aos Indios, cuja consignaçoão Selhesdevia pagar pellos Contratos dos Dizimos, enão obstante oque digo, Vossa Magestade mandara oque melhor lheparecer Cabedello des deDezembro demil Sette Centos etrintaenove annos.

¹⁰³ Idem, ibidem.

¹⁰⁴ ASSENTO de Junta de Missões. 1739, setembro, 16, Recife.; AHU_ACL_CU_015, Cx. 56, D. 4884.

[...] Assim o Visitador como o Cura das Bananeyras a quem o Visitador tinha feito Missionario das Aldeyas, punhão aos Indios em dezobediencia minha, passandolhes ordem que só obedecessem ao Governador de Pernambuco, como prezidente da junta, e ao Excelentíssimo Bispo, e que ao Capitão que mandou fazer aprizão expressamente lhe prohibira dar-me parte, o que tudo melhor constado informe que remeto, avista do que parece que me sobra Reção para a queicha, e para que Vossa Magestade mande castigar este cazo, como lhe parecer, e defira a esta conta na forma que peso, e for servido. Cabedello 19 de Dezembro de 1739¹⁰⁵.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia eram claras ao estabelecer que os clérigos, inclusive das Ordens Sacras, não deviam envolver-se em assuntos seculares, nem tentar entender suas ciências (CONSTITUIÇÕES, 1853, p. 186). É suscitada a questão de que: 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? 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 Teresa d'Ávila – que não eram comuns no seio das ordens religiosas, esta comunicação tão profunda com Cristo – cabe pensar na possibilidade de outros envoltimentos pelos territórios coloniais, envoltimentos 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).

A transcendência mancharia estes universos espirituais, que se encontravam no êxtase. A experiência poderia não ser conjunta, mas a

¹⁰⁵ CARTA do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei, D. João V. 1739, dezembro, 19, Cabedelo. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V; 1742, setembro, 22, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

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 Teresa d'Ávila, aos encantados da Jurema, entre seus adeptos, a profunda essência do bem, diria Stanislas de Guaita¹⁰⁶.

Ao aproximar os relatos de Santa Teresa de Jesus 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 experiências místicas que inspiravam a ordem, mesmo antes da reforma de Teresa d'Ávila? 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? Estas perguntas guiam a pesquisa e para serem respondidas necessitam do cruzamento das fontes já arroladas e o levantamento de outras.

I. Jurema ou do êxtase condenado

A religiosidade é algo inerente à natureza humana. Advém da necessidade de crer, de encontrar o sentido da gênese e do *escaton*, de garantir a segurança pessoal aqui e além. Em termos religiosos implica a fé e a admissão do sagrado. Reside no âmbito dos sentimentos.

Sônia Siqueira. In: DE ASSIS, *Religiões e religiosidades*, p. 148.

¹⁰⁶ 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, p. 58). 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. No segundo volume de *O templo de Satã*, o ocultista dedica-se a condenar as práticas de êxtase de carmelitas dizendo-as falsas, assemelhando-as a charlatanices, como as que cometiam os feiticeiros.

Debaixo de uma esfera tremulante devido aos raios solares que provocam através do excesso de calor a diminuição do processo de fotossíntese, acinzentando o verde, uma árvore não muito frondosa, não muito vistosa, é atingida sem privilégios ou diferenças pelos efeitos do clima semiárido. Vez ou outra, em períodos consideravelmente mais curtos, aquele cinza volta a pintar-se de verde, expulsando a aridez dos galhos que continuavam firmes sob o fogo solar. As pequenas folhas, assim como suas tímidas flores, aparecem diante dos olhares transeuntes que muitas vezes nem pensam em atribuir àquela planta tão comum um caráter divino. Importavam-se mais com outras árvores de maior porte, até mais relevantes para a lida diária do homem do campo, como os umbuzeiros, as baraúnas, os juazeiros. Como saberiam que a planta que lhes espinhava os braços, os calcanhares, a face, guardava um mistério oriundo de outros povos, seus antepassados na utilização daquelas terras? Como suportavam que as três espécies de jurema revelavam faces encantadas? Preta, branca e catimbozeira, denominações populares para condutoras potenciais a esferas místicas, segundo tradições de alguns grupos Tarairiú¹⁰⁷.

Porém, sem muita utilidade para o meio rural – a não ser por esparsas sombras ofertadas aos agricultores e ao gado, a planta que se fazia ora acolhedora ora agressiva por maltratar os desavisados com seus pequenos, mas penetrantes espinhos, que rasgam a pele como que querendo apropriar-se dela, marcando-a – a acácia sobrevive, mestra nas permanências, nas continuidades.

A continuidade de uma prática requer a resistência de seus símbolos diante das mudanças que atingem o contexto na qual ela está inserida. Imersa em trocas culturais características das vivências humanas, tal prática se atualiza a partir da necessidade que certos indivíduos têm, de vê-la cotidiana, ressurgindo, emoldurando-se, despertando identificações, mantendo formas de comunicação, legando experiências e sentimentos, estes mutuamente

¹⁰⁷ A variedade botânica não é um segredo, como é o ritual. Assim, cabe citar os tipos de jurema-árvore: a Jurema Preta (*Mimosa hostilis* Benth), a Jurema Mansa (*Mimosa verrucosa*) e a Jurema Branca (*Vitex agnus-castus*) (MOTA, 1987).

legitimados diante de um ser, de um grupo, de uma sociedade, que ao passo da reinvenção de hábitos, percorre os traçados do reinventado.

Diante das representações sobre o ritual da Jurema Sagrada, os modos de transcendência que ele abarca revelam uma crença que se reatualiza. A descrição de Pedro Monteiro de Macedo, breve e marcada por suas próprias concepções, como não poderia deixar de ser, permite entrevermos traços de êxtase místico-religioso, pois além de figurar aqui a referência ao estado de inconsciência, há as narrativas sobre visões do que seria outro mundo, outra esfera que, para os adeptos estaria fora do humano, caracterizando-se como divino.

Aqueles indivíduos tomavam uma beberagem produzida através da raiz da acácia jurema, passavam pela experiência de “quase morte” e, após aquele período no qual estariam afastados da esfera humana, narravam imagens que tinham visto, testemunhado fora de sua realidade cotidiana, fora de seu corpo, em contato com suas entidades que as autoridades coloniais – representadas primeiro pelo capitão-mor da Paraíba e depois pelo Bispo de Pernambuco, Frei Luís de Santa Teresa – nomearam como diabólicas, incorrendo em suspeita de feitiçaria¹⁰⁸:

... uzão dehuma bebida de huma rais que chamão Jurema; que transportando-os do seu Sintido ficão como mortos, equando entrão emSi dabebedeira, Contão as vizoens que o diabo lhes Representa, Senão he que emSpirito os Leva as partes deque dão noticia¹⁰⁹.

A referência à possível “viagem conduzida pelo diabo”, nos termos do denunciante, demonstra um cruzamento com suas próprias noções de transcendência ou da possibilidade do contato com a esfera sagrada. A interpretação dada na documentação é a de que, quando do ritual indígena, aquele grupo que não seguia a religião considerada verdadeira e correta, relacionava-se na experiência extática com o lado oposto do bem.

¹⁰⁸ CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V; 1742, setembro, 22, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

¹⁰⁹ CARTA do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

O que agravava a situação dos indígenas envolvidos pelo ritual é o fato de que eles já tinham passado pela catequese, pelo reconhecimento espiritual católico, então não se tratava apenas de, na perspectiva dos colonizadores, uma permanência de seus rituais, mas uma contradição ao que ouviam e ao que deveriam, após os ensinamentos carmelitas, acatar, deixando a comunicação com o divino ao encargo dos sacerdotes católicos. Comunicação esta que as normas da Igreja Católica restringia e que deveria ter sido assim considerada pelos missionários, eles que foram tolerantes e passivos diante do evento, cúmplices, para escândalo de Pedro Monteiro de Macedo. Aqueles carmelitas que historicamente se relacionavam com o divino de forma mais íntima que o costumeiro, ordem no seio da qual se dera uma reforma com base nas experiências místicas de uma mulher. Uma ordem que nascera no eremitério e tinha adotado a missionarização como atividade após a constituição de sua Regra.

Dessas formas do êxtase no ritual da Jurema Sagrada, praticado por indivíduos Kanindé e Xukuru no aldeamento de Boa Vista pelos meados do século XVIII, algumas faces são legadas, conservadas, atentas à continuidade e à representatividade de seus símbolos. No interior de Pernambuco, no município de Águas Belas, como narra Pereira da Costa (1984, p. 372), indígenas Karijó¹¹⁰ mantiveram o ritual em torno do Ouricuri, enteógeno – ou seja, para seus adeptos se comunicarem com o espaço sagrado, necessitam conhecer os segredos da planta que dá nome à crença, como ocorre com a jurema. O ritual foi apresentado a visitantes, representantes da Igreja Católica, mas seus segredos, aqueles que são compartilhados apenas entre as divindades e seus escolhidos, continuam¹¹¹. O líder religioso indígena dissera ao Bispo José de Oliveira Lopes, de Pernambuco, ter a comitiva todas as

¹¹⁰ Após uma longa jornada, aquele grupo de indígenas Karijó chegou a Pernambuco, no século XVIII. Faziam parte de um grupo que partiu de São Paulo, em 1722, com o objetivo de empreender uma bandeira até a capitania de Goiás. Contudo, ao transporem o rio Tocantins, parte da comitiva resolveu se separar, abandonando a empreitada, ao passo em que alguns deles rumaram ao nordeste do território colonial luso, onde estabeleceram povoação, mantendo seu modo de organização social, suas atividades para sobrevivência, seus rituais religiosos.

¹¹¹ Frei Pedro Roeser descreve sua visita à aldeia e, a partir de seu contato com os índios Karijó de Águas Belas (PE), escreveu o livro “*A religião dos índios e dos negros de Pernambuco*”, do qual foi extraído o relato transcrito por Pereira da Costa (*Anais Pernambucanos*, v. 5).

honras de convidados, mas salientou que: “Deus mesmo nos quer em silêncio sobre isto”, determinando sua reserva e a dos demais acerca do que não podia ser revelado a outros que não os próprios indígenas, para honra e respeito ao ritual do Ouricuri, a seus antepassados, e à memória do povo.

Entre os Xukuru da aldeia próxima a Cimbres, na região do município de Pesqueiras, em Pernambuco¹¹², se a língua dos antepassados se apaga dia após dia, o mesmo não acontece com os rituais religiosos. Em 1962, Geraldo Calábria Lapenda publicou um estudo acerca das linguagens Xukuru dessa aldeia de Cimbres, que teriam lá chegado provenientes da Paraíba, apontando alguns vocábulos presentes entre o cotidiano, embora a maior parte esteja traduzida para o português¹¹³.

A religião católica domina a cena espiritual à primeira vista, mas é em segredo que muitos Xukuru entram em contato com suas entidades, com os objetos de suas crenças, pois os rituais antigos eram perseguidos pelas autoridades em meados do século XX. Mas, novamente, as proibições não eram suficientemente creditadas pelos adeptos de uma religiosidade que resistia desde que se reprimia não apenas com armas, mas também com cruzes. O hibridismo, de certo modo decorrente dessas resistências, lega adaptações, mudanças e, sobretudo, continuidades:

Anualmente, na véspera das festas de São João e São Pedro, todos vão à vila de Cimbres dançar o “toré” em louvor a êsses santos e a Nossa Senhora das Montanhas. Para isso, usam vestes características, recamadas de palha de milho, que amarram nos ombros, nos braços, na cintura, nos joelhos e nas pernas; na cabeça põem um barrete enfeitado de manjerição, rosas e outras flôres. Durante o “toré”, um caboclo fica de parte tocando gaita, enquanto os

¹¹² Segundo Edson Silva (2010, p. 64), a aldeia de Cimbres foi extinta em 1879, sendo que seus habitantes passaram a habitar a Serra de Ororubá, próxima. Os conflitos com fazendeiros da região, que insistiam em classificá-los como *caboclos*, tentando apagar sua identidade indígena, acabam por envolver esses Xukuru em movimentos sociais, associados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Nestes momentos, a dança do Toré, em celebração de suas entidades, de seus antepassados, representa um fortalecimento político de uma manifestação religiosa, fazendo-se símbolo de resistência.

¹¹³ O artigo de Lapenda foi publicado pela revista *Doxa*, da Universidade do Recife, tendo sido digitalizado e armazenado no site da Biblioteca Virtual Curt Nimuendaju. In: LAPENDA, Geraldo Calábria. 1962. O dialecto Xucuru. *Doxa* (Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife), ano X, n. 10, p. 11-23.

demais dançam formados em grupos de dois, cada um com um cacête na mão, batendo no chão e sapateando. Algumas vezes, cantam; outras, dão fortes assobios para reunir os companheiros (LAPENDA, 1962, p. 12).

A comunicação para o ajuntamento no ritual reúne códigos de linguagem próprios, que usavam para reunirem-se sem levantarem suspeitas, em “artes de fazer o cotidiano” de forma a manter o controle de determinados âmbitos. Se da língua se ouvia apenas um eco distante, se os vocábulos eram traduzidos para um entendimento comum visando o cerceamento sutil, porém eficiente das liberdades individuais e/ou coletivas, se as estratégias de dominação iam se efetivando, esse grupo de indígenas Xukuru teciam táticas de enfrentamento, também sutis e também eficazes (DE CERTEAU, 2007, p. 47). As festividades católicas misturavam-se a sentidos indígenas, em um amálgama cultural que relativizava a ideia de força, embora não o fizesse com a noção de ordem, regras ditadas por quem detinha o poder político, econômico, social, tanto na colônia, quanto mais tarde, na república.

A transcendência, os rituais, as linguagens estavam no plano do proibido, fazendo-se segredo entre os indígenas, elementos reapropriados. Com relação aos vocábulos que correspondiam ao âmbito da religião, Lapenda destaca entre eles, alguns que traduzem-se como símbolos católicos ou gerados a partir dessa concepção: *Putú* (Deus), *Taminn* (Nossa Senhora), *jubego* (feiticeiro), *jetô jeti* (invocar os espíritos), *xanduré* (cachimbo do ritual), *jusa* (beberagem oferecida às entidades, produzida a partir da acácia jurema) (LAPENDA, 1962, p. 12). Entre grupos Fulniô, Lapenda identifica também o consumo do vinho da acácia jurema, pois aponta um vocábulo próprio para a expressão: *khoxa*. Os hibridismos, portanto, não se restringiam nas relações colonizadores/indígenas, mas também entre estes povos em sua pluralidade, o que por um lado dificulta a afirmação da procedência do ritual extático a partir da bebida do vinho da jurema e, por outro, demonstra como o ritual enteógeno transcorreu por entre diversas culturas, adaptando-se ao ambiente que encontrava.

Rodrigo Grünewald (2005), ao analisar a utilização da acácia jurema como elemento enteógeno em rituais indígenas, reflete acerca de suas

reapropriações, inclusive por grupos que não a tem por base de comunicação com as entidades, mas ainda assim fazem uso de suas propriedades para a transcendência. O antropólogo destaca que o ritual pode ser incorporado por algum povo no intuito de edificar uma memória e manter uma identidade étnica através de um passado mítico e de uma esfera sobre-humana. Essa observação de Grunewald reforça as análises acerca dos hibridismos entre os grupos étnicos indígenas, além de ilustrar a fluidez dessas fronteiras culturais, dispostas a manter uma tradição que também tem uma face política.

A chamada “ciência do índio” (GRÜNEWALD, 2005) reúne um caráter de potencial resistência à socialização dos saberes desde o período colonial, que pretendia retirar da guarda do indígena quaisquer formas de manifestação e comunicação que não implicasse em submissão às empreitadas colonizadoras. Nesse sentido, os saberes, os sentidos e as práticas deveriam ser reveladas, nada permanecendo em segredo, todos os âmbitos vigiados e corrigidos. Como esses fatores desembocam na não-prática, dia após dia apostava-se na vigilância, embora esse mesmo cotidiano colaborasse para o disfarce de muitas concepções, ideias. Grunewald (2005, p. 241-242) destaca ainda as propriedades curativas da jurema que atingiam dores de cabeça, enxaqueca, atuando contra a depressão e proporcionando o relaxamento do corpo. Usada como instrumento de cura para as doenças dessas paragens físicas, a acácia com propriedades misteriosas, secretas, cuidadosamente reveladas, despedia doenças, ofensas à carne que não resistiam a uma cura que também era espiritual. As relações da Jurema com o cotidiano desses indivíduos que se dispunham a guardá-la física e metafisicamente interferia em suas práticas para além dessas esferas:

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 (SALLES, s/d, p. 07).

Aos *mestres invisíveis* eram encaminhadas as ofensas espirituais, aquelas que apenas alguns escolhidos conseguiam anular ou ao menos

minimizar. Os médicos da alma conheciam os limites dos usos da jurema como a acácia ou como a mística janela para um mundo onde a planta virava reino, encantava-se. Os mestres vivos, como diz Luiz Carvalho de Assunção (2010) representam fisicamente os mestres que se encantaram, comunicando ao adepto das entidades os sentidos sagrados de sua crença, através de como ela podia atuar, fazendo valer a confiança prestada ao reino por meio da acácia, em um transporte mágico, ritual, testemunhado entre os séculos¹¹⁴.

As descrições sobre rituais religiosos indígenas apesar de partir de concepções etnocêntricas de várias porções da Europa abundam na época da América portuguesa: da observação dos “tapuia” por Herckmans aos “tupi” de Jean de Léry, fizeram-se incipientes estudos etnográficos. Notadamente, as diferenciações deixam entrever distâncias entre as formas dos ritos, a homenagem aos espíritos, a utilização dos meios de transcendência, embora as aproximações possam ser percebidas sem esforço, centrando-se justamente nesses “meios”, na maior parte das vezes encontrados pela seiva de plantas que Labate e Goulart (2005) nomearam “de poder”, enquanto Maria Betânia Barbosa de Albuquerque intitulou “professoras” (2011).

Para Léry, “dançar, beber e cauinar” (1980, p. 116) era a preocupação básica dos “Tupinambá” que ele encontrou quando defendia o projeto da França Antártica no século XVI. A dita “bebida usual” era preparada pelas mulheres, sendo que as mesmas raízes que serviam para a alimentação eram também utilizadas para os rituais de transe místico-religioso. Diz Léry que: “Quando tudo fermenta e espuma, cobrem os vasos e fica a bebida pronta para o uso [...] Os selvagens chamam essa bebida cauim. Há cauim branco e tinto tal qual o vinho” (LÉRY, 1980, p. 129-134). A mastigação e insalivação pelas mulheres para o preparo do cauim é descrito com certo estranhamento pelo viajante. Hans Staden também observaria estes hábitos dos “Tupinambá”, narrando sua apropriação ritualística (STADEN, 1974, p. 165), destrinchando os passos que dera junto àqueles indivíduos que se reuniam em “malocas”

¹¹⁴ Em Alhandra, cidade do litoral paraibano, por exemplo, conhecida como “cidade da jurema”, o vinho da acácia é usado, nos dias hodiernos, em terreiros de umbanda também como porta para o transe místico, sendo sua utilização propagada por descendentes de indígenas Kariri (SALLES, 2010, p. 139).

para contatar os espíritos que acreditavam dever homenagens, dando sentido aos rituais dos quais eram adeptos.

Enquanto as mulheres pegavam a mandioca para fazer o cauim, mastigando-a e salivando-a, pondo o caldo que engrossara a cada instante para instantes de repouso logo após. Mulheres e homens elevam suas consciências com o cauim, a bebida da mandioca, a beberagem sagrada, dançando ao redor de fogueiras, comendo abundantemente. O caraíba, líder religioso, preparava o início do ritual no espaço sagrado que testemunharia a comunicação dos maracás, instrumentos rituais semelhantes a chocalhos, também usados no ritmo da música. O transe místico ocorreria assim, a partir da confluência do estado de embriaguez, como diz João Azevedo (2004) e os cânticos e danças. O divino seria encontrado quando as condições consideradas estáveis de existência e comportamento, a saber, a sobriedade estivesse transgredida, indivíduos controlados pela fuga da consciência. Azevedo (2004, p. 117) analisa também as observações de Yves d'Evreux acerca do consumo dessa bebida, chamada "vinho", relatando como os cânticos ritualísticos louvavam seu excesso e sua qualidade.

Há uma pluralidade de modos de culto e formas de adoração entre os grupos indígenas brasileiros, a exemplo da própria diversidade de povos e, conseqüentemente, de costumes, organização social, de linguagens e concepções sobre o mundo. Desde o período colonial, alguns grupos indígenas utilizam a jurema e outras plantas com essas propriedades¹¹⁵, como instrumento protagonista para o contato com certas divindades, caracterizando-a como planta enteógena, mediadora entre a esfera divina e a esfera humana. Tais elementos permanecem entre as práticas tradicionais de alguns desses grupos mesmo depois de aldeados, mesmo após conversões ou do transcorrer dos séculos, como no caso dos adeptos da ayahuasca.

¹¹⁵ As plantas com propriedades enteógenas caracterizam-se pelo fator de que o contato 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. Muitos afirmam os atributos puramente alucinógenos da planta, sem considerar aos adeptos o contato com uma esfera transcendental. Além disso, cabe destacar que ela atua também, contra enxaquecas, dores de cabeça, depressão, figurando enquanto uma poderosa erva da farmacopeia popular.

A partir do ritual da ayahuasca, que se aproxima da ritualidade que envolve o consumo do vinho da jurema, pois também é uma bebida considerada sagrada pelos adeptos, e de origem indígena¹¹⁶, Albuquerque (2011) reflete acerca das plantas como sujeitos de saber. Essas incursões passam contextualmente pelo campo da biologia, inferindo nas propriedades psicotrópicas da bebida, sendo que a produção dos saberes se descentralizariam da figura do homem e passariam ao vegetal, sendo ele que ensina, que faz ver, que dirige o processo de deslocamento para fora de seu próprio corpo. Seria a ayahuasca a provocadora das sensações de transcendência e de contato com as entidades, ela como protagonista ao lado do homem, provocadora de suas experiências, senhora de segredos, assim como a Jurema era considerada por seus adeptos.

Sebastião Mota de Melo, conhecido como *Padrinho Sebastião*, era um conhecido curandeiro amazonense, íntimo das relações com o Santo Daime (religião que tem como base a bebida indígena da ayahuasca). Para ele, as experiências de êxtase provocadas pela ingestão da bebida eram poderosas ao ponto de revelar a verdade sobre a transcendência a quem a provasse, tendo renovado sua vida espiritual, dando-lhe novos significados, ao passo em que o Daime mostraria a face de Deus (ALBUQUERQUE, 2009, p. 54-55). Para Albuquerque (2011, p. 80-81):

Uma vez que nos habituamos a pensar a experiência como sendo uma experiência sem Deus, sem espíritos e sem a interferência de entidades que não são as entidades ditas naturais, ou a pensar o mundo como se Deus vivesse num plano completamente separado, não parece ser isto que se passa nas ontologias ameríndias em que a presença de divindades, espíritos e antepassados é cotidiana e imiscuída na própria materialidade da vida.
[...] a configuração do mundo como permeada por divindades que habitam, inclusive, mundos múltiplos, é notória nas ontologias indígenas.

¹¹⁶ A ayahuasca é consagrada por seringueiros que trabalhavam na extração do látex na Amazônia, sendo esses trabalhadores oriundos da atual região Nordeste (ALBUQUERQUE, 2011, p. 21), possivelmente tendo levado consigo noções de transcendência e cultos tendo nas bebidas uma forma para tal.

Compreender, portanto, os contextos em que são pensados e praticados os êxtases de matriz indígena passa por entender suas características e seu objetivo maior, o contato com o divino, fazendo-se também esta meta a de todas as transcendências, nas diversas manifestações religiosas. Essa caracterização relativamente próxima das experiências místicas são também percebidas nos contatos entre as religiões, quando os meios extáticos se assemelham e nutrem um mesmo desafio, cumprido apenas por aqueles que fossem considerados dignos do entendimento da manifestação (TEIXEIRA, 2004, p. 15).

II. Teresa ou do êxtase purificado

Vaticano, 27 de setembro de 1970. A memória de experiências místicas, após a perseguição característica do medievo e da modernidade, ressaltaria uma lembrança que transpunha os estigmas acerca do contato com o divino em pleno século XVI. Àquela data, a mística far-se-ia aparecer com destaque junto à ortodoxia da Igreja Católica, enquanto o Papa Paulo VI iniciava o ritual que, em suas palavras, “reconheceria em Santa Teresa de Jesus o título de Doutora da Igreja” (*apud* JESUS, 2011, p. 09). Trezentos e quarenta e oito anos depois de ser santificada, aos 12 de março de 1622, a mística do Carmelo seria considerada um dos exemplos de fé e cumprimento dos dogmas católicos, considerando-se a reforma que promoveu na Ordem Carmelita. A oração, o carisma espiritual, o “fazer a vontade de Deus” são as principais características louvadas na vivência de Teresa de Ahumada, a Santa Teresa D’Ávila, celebrada pelos fiéis católicos no dia 15 de outubro.

Havia, sobretudo, uma exortação à tarefa da missão, justamente a partir da figura teresiana que recomendou o recolhimento e a constante oração. Teresa foi ressignificada pela Igreja, para que se transformasse em “mãe”, destacando o apego à simplicidade, modo de vida que ela adotara a partir dos ensinamentos de Francisco e Clara de Assis (JESUS, 2011, p. 25)¹¹⁷. Estes a

¹¹⁷ No *Caminho de perfeição*, escrito no qual Teresa d’Ávila narra suas experiências junto à fundação do Convento de São José, ela salienta o pensamento de Clara de Assis quanto ao voto de pobreza e humildade, sendo com esses instrumentos que se deviam proteger as almas

havia inspirado diante das entregas aos êxtases, os próprios considerando-se íntimos de Cristo, a ponto de acreditarem trocar com ele as dores da crucificação. Teresa ansiava por sentir seu senhor, sentia-se necessitada de permanecer em contato, a partir do “segredo da oração” (*apud* JESUS, 2011, p. 11). Não vemos aqui apenas um discurso proveniente de si própria, mas um reconhecimento por parte do Papa, por seus pares, no seio de sua fé:

Estamos, sem dúvida alguma, diante de uma alma na qual a iniciativa divina se manifesta de modo extraordinário. Essa manifestação é percebida pela alma, e Teresa consegue descrevê-la numa linguagem literária, simples, fiel, estupenda, tipicamente sua! (*apud* JESUS, 2011, p. 10).

O que tornara Teresa tão singular para o Papa refletia justamente sua ousadia em proclamar uma religiosidade, uma experiência individual: ela teria antecipado as necessidades da instituição que representava, pensando e praticando suas reflexões, solitária. Não fora a primeira a trilhar o caminho da mística, como salienta Célia Maia Borges (*in*: DE ASSIS, 2010), mas traçou perspectivas distintas do que se praticava quando funda um padrão de santidade e empreende a reforma de uma ordem religiosa. Retomando o ensinamento da própria regra do Carmo, escrita por Alberto de Jerusalém em 1207, ela afirma a necessidade de silêncio e solidão para entrar em transe, em comunicação direta, sem intervenções clericais, terrenas, outrem humana.

Vaticano, 28 de outubro de 1958. Franciscano, Angelo Giuseppe Roncalli seria eleito como Papa adotando o nome de João XXIII. Suas propostas para a Igreja assumiam um tom vanguardista se pensarmos que ele representava uma autoridade dentro dos altos círculos da hierarquia institucional, ao ponto em que assumia a importância dos diálogos tanto com outras manifestações religiosas quanto entre homens e Deus, reanalisando a questão da comunicação mística, passando a considerá-la com menos

das monjas, bem como cercar seus mosteiros. A ideia era desfazer-se dos princípios que louvavam a riqueza terrena como prova da benevolência divina. Para Teresa, a bondade de Deus mostrava-se de maneiras sutis, como ela conta na narrativa autobiográfica, ao mencionar, a partir do que considerava como “visões reveladoras”, o livramento do inferno, este sendo a esfera sobre-humana para onde iriam as almas pecadoras, padecer com torturas sempiternas (2011, p. 263).

desconfiança e maiores perspectivas de aproximação com as religiosidades individuais que se espalham pela contemporaneidade, indivíduos em busca de seus próprios deuses.

O vigésimo primeiro Concílio da instituição ocorrido entre 1962 e 1965, liderado por João XXIII e depois de 1963 por Paulo VI, alcançava a necessidade de transformações nas faces da Igreja em prol da elevação de sua imagem que ainda não encontrara o foco ideal diante dos tempos que mudavam tão velozmente quanto as nuvens que escondiam os mistérios da esfera além do azul celeste guardado na consciência de um extenso número de católicos espalhados pelo mundo palpável (BELLITTO, 2010). Valorizando as atividades pastorais de modo a considerar a participação efetiva no Concílio de bispos diocesanos (que não pertenciam à Cúria do Vaticano), priores de ordens e um número significativo de mulheres, além de abrir espaços para o ecumenismo, o Vaticano II acabou por tentar os caminhos da descentralização, desafiando porções conservadoras da Igreja Católica (BELLITTO, 2010, p. 180-182). Quando Paulo VI é eleito, após a morte de João XXIII, o Concílio mantém sua face pluralizada, estratégia para que a instituição permanecesse influente junto à sociedade ocidental diante das transformações técnico-científicas e político-ideológicas do século XX. As propostas do Concílio Vaticano II, de maneira a destacar a proliferação dos tentáculos da Igreja, teriam impactos para o reconhecimento dessas outras formas de chegar ao divino, lembrando Teresa d'Ávila, o que seria consumado com seu doutoramento em 1970, séculos após fundar o primeiro convento carmelita reformado, com base nos princípios da intimidade com o divino.

Ávila, 24 de agosto de 1562. Funda o Convento de São José, em Ávila, tomando como princípio um maior rigor na conduta e na conversão da alma, na vivência para seu sagrado. Entregue seu espírito a São José¹¹⁸, além da

¹¹⁸ Segundo a crença cristã, José era noivo de Maria quando ela concebe um filho do Espírito Santo, que seria Deus feito homem para sacrificar-se pela humanidade. José teria arriscado sua honra em defesa dos planos divinos, assumindo como seu o filho de outrem.

devoção mariana, Teresa de Ávila consagra também a ele o mosteiro que fundaria diante da insatisfação com a qual encarava o estilo de vida monástica que, segundo suas palavras, viciava a conduta das monjas. A mitigação das normas seria revista com o Concílio de Trento, com o qual Teresa se identificaria no quesito da observância rígida da dedicação ao sagrado¹¹⁹, além do enquadramento junto a seu perfil reformador. Esclarece a necessidade do retorno à vida de dedicação exclusiva a Deus e de abnegação das próprias vontades, escrevendo às monjas do Convento de São José em Ávila, como se fossem almas escolhidas para um sacrifício purgador, mas enlevante, ascético, traçando seu “caminho de perfeição”¹²⁰ (JESUS, 2011). Este seria atingido pela oração, constante, vigilante, transcendente. A partir dela, da conversa com a face do divino, o espírito atingiria o gozo, deslocando-se do corpo, do temporal, do terreno e contemplando a eternidade.

Desde a tenra idade, escreve em sua autobiografia, se sentia chamada a viver para além das condições normativas, entregando-se a uma esfera invisível, mas que, para o pensamento teresiano, se fazia presente, real, vivo, quase palpável. Brincando de ser monja e eremita, distraía-se com os irmãos, até que a “adolescência” lhe turvaria, em suas palavras, o intento de servir a Deus, consagrar-se à vida monástica, transformando-se em esposa espiritual da divindade a quem dedicava também o corpo, corpo que sofreria chagas e doenças, as quais suportaria com paciência, disposta a passar com virtude pelo que acreditava serem “castigos merecidos” pelas desobediências que praticara (JESUS, 2011, p. 35). Quando seu pai a conduz ao mosteiro agostiniano de Nossa Senhora da Graça, Teresa não se identificava com as regras, os limites, as ausências de maiores movimentos, além dos claustros. Após um ano e meio, sentia-se a florada, contudo, para a vida espiritual, apesar de ainda não se sentir apta para aquele estilo de vida (*idem, ibidem*, p. 20). É

¹¹⁹ O Concílio de Trento ocorreu entre 1545 a 1563, em intervalos, fazendo-se em três momentos: o primeiro entre 1545 e 1548, o segundo entre 1551 e 1552 e, por fim, entre 1562 e 1563 (BELLITTO, 2010, p. 140).

¹²⁰ O “Caminho de perfeição” é um título atribuído por Teresa d’Ávila após o término do texto que, por ter sido escrito no Carmelo da atual cidade de Valladolid, Espanha, ficando conhecido também como manuscrito de Valladolid. Em 1583, um ano após a morte de Teresa, o Arcebispo de Bragança, D. Teotônio mandou imprimir a obra, constituindo-se a mesma na primeira publicada da reformadora dos carmelitas.

então acometida de grave doença, sendo reconduzida à casa do pai. Distante dos muros do mosteiro apercebe-se novamente do que acreditava ser um chamado divino, vocacional e, após o período de recuperação, decide fugir de casa e adentrar ao mosteiro da Encarnação, onde também não se satisfaria.

“No Carmelo, com Maria e como Maria”, Teresa resolveu permanecer após suas andanças por outras formas de ascese e satisfação espiritual, ela que se sentia acolhida por Maria desde o falecimento de sua mãe. Entre as religiosas do mosteiro da Encarnação, Teresa não sentia a presença daquele que julgava ser o dom divino, da comunhão santa e constante. Narrando em sua autobiografia transcrita no *Livro da Vida* (2011, p. 267) acerca do modo de vida em Encarnação, ela atenta para a indiscrição na conduta de algumas monjas que, devido a condições parcas de permanência no convento, saíam com frequência de seu lugar de guarda para o contato com o mundo externo, facilitador de práticas não tão virtuosas, segundo aquela que não seguiria a mitigação da Regra da Ordem aprovada pelo papa Eugênio IV. Esse modo de vida não agradava Teresa que, metamorfoseara sua visão sobre tal estilo de consagração desde suas primeiras experiências conventuais. De início, não se sentia chamada para a entrega à vida religiosa, além de não aprovar o que considerava excesso de regras entre as agostinianas (DI BERARDINO, 2009, p. 27). Seu pensamento adere a novas formas com o transcorrer do tempo e Teresa, que tinha rejeitado um convento devido a sua rigidez, mais tarde reformaria uma ordem, evocando o rigor da antiga regra:

Podereis perguntar para que insisto com tanto empenho e porque exijo este rigor, se Deus concede seus favores a quem não está desapegado em tão alto grau? Ele os concede, bem o creio, por ver, em sua infinita sabedoria, que convém atrair a si essas almas para que renunciem a tudo por seu amor (JESUS, 2011, p. 74).

Ao falar, no “Caminho de perfeição” (2011), de como as noviças internas no mosteiro de São José deviam proceder, Teresa trata dos votos de caridade fraterna, o desapego e a humildade, mas ensina como, através da oração, se pode chegar ao contato com Deus, pois afirma que muitos são os passos para que se alcance “caminho real para o céu” (JESUS, 2011, p. 125), devendo ser

dados com determinação. Teresa parecia querer que também as monjas carmelitas descalças chegassem até a face divina, em contato para além da esfera humana. Para isso, tece espécies de receituários, recomendações que deveriam ser seguidas à risca, para que o caminho para o transcendente fosse incólume. Seguia, como nomeia no *Livro da Vida*, uma “teologia mística” (JESUS, 2011, p. 73), onde a união direta com Deus caracterizava suas experiências, narradas em seus escritos. Nessa esteira:

O místico é alguém familiarizado com a visão interior, que ultrapassa a consciência ordinária, ele vive a radicalidade da presença de algo absolutamente novo e gratuito; vive uma experiência que toca a dimensão profunda e escondida da realidade.

[...] Livre da vinculação exclusiva às formas exteriores, o místico busca traduzir o segredo escondido no íntimo do coração [...] Animado pela liberdade de quem vive uma experiência de profundidade, o místico é capaz de perceber a presença do mistério em toda parte [...] A presença da diversidade das formas é vista não como algo negativo, mas como expressão da riqueza multiforme do mistério sempre maior (TEIXEIRA, 2004, p. 27; 28-29).

A “consciência ordinária” era o que Teresa pretendia fazer sucumbir frente à dedicação ao místico, perpassando seu pensamento que se transformaria em regras, normas para uma Ordem religiosa, ampliada a reforma não apenas para as mulheres, mas também aos homens, com o apoio de João da Cruz. Era um apagamento maciço de tudo que a relacionava aos que não pertenciam ao círculo de religiosos votados, mesmo que isto significasse um sacrifício pessoal, que ela traduz como o afastamento da família. Tais sacrifícios seriam validados e compensados diante do que considerava a “glória”, mantendo contato direto e constante com a face do divino. Respeitando as hierarquias e a instituição, mas revelando falhas que, segundo ela, comprometiam a santidade da Igreja, falhas cotidianas cometidas pelos próprios monges e monjas, Teresa defendia o rigor como bandeira, porque ele manteria o indivíduo no “caminho de perfeição”, do qual não se deveria distanciar.

Ela caminha pela ressignificação do sentido da doação a Deus, no sentido em que condena a avareza e a acumulação de riquezas pela Igreja, sendo categórica ao afirmar os votos de pobreza, tendo-a inclusive praticado quando priora do Mosteiro de São José, que fundou para abrigar as carmelitas descalças, ramo que seria por ela nomeado, em referência ao estilo de vida, baseado na conduta franciscana. Narra que eram diversos os trabalhos no mosteiro, pois sua simplicidade refletia os poucos recursos que guardava, cabendo às próprias monjas o serviço para manutenção do abrigo.

Salientando a importância do modo contemplativo de monastério, no que destaca a prioridade do Carmo Descalço nessa época, embora ele também se voltasse para as missões pouco depois, pelo chamamento da Igreja Católica como instituição apostólica, ela que era, à época em que escreveu em Valladolid, priora do mosteiro de São José, convoca ao trabalho individual, porque ele inibiria as conversas entre as monjas, conversas que poderiam suscitar maus pensamentos, segundo Teresa, pensamentos questionadores que, de acordo com o pensamento da reformadora carmelita, feriam a confiança que se devia ter nos planos divinos, potenciais ofensas à própria honra. Teresa d'Ávila, que justamente devido a seus questionamentos à ordem imposta pela Igreja propaga um novo modo de transcendência, que poderia atingir uma camada maior de pessoas através do método da oração individual, impõe regras para a obediência a seus conselhos, a suas normas, enquadrando uma fórmula para o êxtase que incluía o mínimo envolvimento com o humano: o êxtase teresiano é essencialmente uma experiência individual.

A necessidade proliferada por muitos fiéis cristãos de manterem um contato mais íntimo com o divino de forma mais autônoma, com menor interferência dos sacerdotes, considerados mediadores entre Deus e os homens em um período em que a instituição católica dizia que apenas assim podia comunicar-se com a esfera divina antecedia a reforma teresiana, mas esta coloca tal necessidade de forma mais iminente à instituição que se via perdendo fiéis para o protestantismo, religião que tinha a elasticidade dessa comunicação como uma de suas características, mas que fora pensada como

uma proposta de revisão das normas, constituindo uma das teses de outro reformador, Martinho Lutero.

Apoiada por Felipe II, rei de Espanha, a partir de 1580 soberano também de Portugal, com a União Ibérica, que assume o perfil de rei apostólico, e por religiosos de destaque à época, como Pedro de Alcântara, Teresa supera as acusações inquisitoriais que sobre ela caíam devido à propagação de seus escritos, reveladores de seus contatos íntimos, transcendentais, extáticos com sua representação do divino. Atingidos através das orações diárias, os êxtases eram proporcionados pela iniciativa própria do indivíduo que os almejavam:

Nesta oração [de quietude], começa o Senhor a dar a entender que ouve nosso pedido, vai nos introduzindo a pouco e pouco no seu reino desde este mundo para que deveras o louvemos, santifiquemos-lhe o nome e procuremos que todos façam o mesmo.

Esta oração é já coisa sobrenatural. Por mais que façamos não a podemos adquirir com todas as nossas diligências. É um pôr-se a alma em paz, ou melhor, com sua presença o Senhor a põe em paz.

A vontade, o intelecto e a memória, isto é, as faculdades sossegam. A alma sabe que está junto de seu Deus, e o conhece de um modo muito mais claro do que pelo conhecimento que lhe vem pelos sentidos exteriores. Um pouquinho mais, e, por união, será uma só coisa com ele (JESUS, 2011, p. 177).

Para a reformadora carmelita, era a oração a única vereda propícia para o encontro com Deus, ao tempo em que chama a atenção para as tortuosidades possíveis nas andanças dos religiosos, provocando descaminhos, desestruturando as bases para a comunhão divina. Orar mental e vocalmente seria o ideal para a “vivência santificada”, ao passo que se devia fugir das indicações que eram dadas, para abandonar a trajetória da oração mental. Para Teresa ela é fundamental para a ascese, atribuindo ao diabo as influências erráticas para a não concretização do que seria traduzido por crescimento espiritual (JESUS, 2011, p. 128).

A oração mental é indicada em meio a concepções que associavam meditação a erro contra a fé, no que vemos as contribuições de Teresa d'Ávila para fixar bases a pensamentos diversos da alta hierarquia eclesiástica, como

se vê em Trento, embora salientasse a fidelidade à Igreja (quando condena as “doutrinas luteranas”) e às palavras sagradas para sua religião, reunidas na Bíblia (SECONDIM; *et al*, 1998). Ao mesmo tempo em que recomendava elevar o pensamento ao divino, Teresa recomendava a pronúncia e a repetição das orações legitimadas pela instituição eclesiástica (JESUS, 2011, p. 142). Recolher-se e aquietar-se também eram recomendações frequentes aos místicos do Carmelo, continuamente destacando os pilares da ordem, ao passo em que os êxtases eram referidos:

Nesta suspensão, quando o Senhor julga oportuno revelar à alma alguns segredos – como certas coisas do céu ou visões imaginárias – ela sabe descrevê-los depois. De tal modo lhe ficam impressos na memória, que jamais os esquece. Mas tratando-se de visões intelectuais, é incapaz de as dizer. Deve ser porque, nessas ocasiões, há coisas muito sublimes e elevadas. Aos que vivem ainda na terra, não convém entendê-las a ponto de as poder repetir. Há outras visões intelectuais que a alma consegue expressar quando recobra o uso dos sentidos (JESUS, 2008, p. 161).

As experiências narradas nos escritos teresianos remetem à elevação da intelectualidade, em um espaço diferente deste, onde se manifestam mensagens consideradas divinas. Nestes círculos, figuras simbólicas tendem a ser firmadas, enquanto outrem são incitados a participar dos diálogos, sendo que Teresa defendia com mesmo afincamento a fidelidade à doutrina que considerava sagrada e suas considerações acerca de suas vivências espirituais.

Nas possessões coloniais lusas, que carregavam as influências ibéricas, de onde Teresa d'Ávila administrava sua reforma, com influência religiosa tanto em Espanha quanto em Portugal, os escritos da reformadora da Ordem do Carmo eram lidos principalmente pelos Carmelos, apropriados para as ações cotidianas, apresentando-se como um texto que remetia para além de seu significado imediato, lido como arma de resistência a imposições da alta hierarquia eclesiástica, em alguns casos, como analisado por Virgínia Buarque (2011, p. 244). As noções de identidade e tradição se irmanavam junto às práticas das monjas carmelitas, assim como o de adaptação dos textos

teresianos a seus próprios contextos, tentando fortalecer o ideal missionário junto aos conventos, por exemplo.

Teresa d'Ávila, que admitia e propagava suas experiências de contato com Deus, soube afastar-se de uma condenação à apostasia, ao passo que se não deixava de declarar fidelidade à Igreja Católica, sendo uma insistência em suas obras a condenação aos protestantes, que chamava de *hereges*: “tive notícias dos prejuízos e estragos que faziam os luteranos na França, e o quanto ia crescendo esta desventurada seita” (JESUS, 2011, p. 19).

A mística, no seio da Igreja Católica, assume uma face dupla, referindo-se aos objetos da liturgia (que deveriam representar a presença divina) e à comunhão com Deus em um plano sobre-humano. A partir do século IV, a experiência mística passa a simbolizar um grau maior de intimidade com a figura divina, ficando centrada a certos indivíduos, enquanto a ascese era legada aos fieis leigos (FRIES, 1970, p. 323). A experiência teresiana transcenderia a ascese, identificada como mística, já que está além, de acordo com o descrito, de uma busca pela comunicação divina, atingindo-a através dos êxtases. Seus relatos no *Castelo Interior* descrevem sua experiência, essa “subida” à esfera divina, sendo que nos primeiros estágios haveria uma preparação espiritual para o encontro tão esperado até que ocorresse a comunhão espiritual, a aproximação e o contato direto com o divino (JESUS, 2008). A Espanha desenvolveria uma tradição mística, tendo como destaque principal os carmelitas Teresa e João da Cruz, discípulo da primeira. Além deles, religiosos de outras ordens, atingindo inclusive os jesuítas que tinham como missão a pregação da doutrina católica, a catequese (FRIES, 1970, p. 333).

Ultrapassando as fronteiras políticas, após a União Ibérica (1580 a 1640), a Espanha marcou com traços simbólicos o território luso, ao dar relevo às experiências e relatos acerca dos fenômenos místicos que pincelavam o cenário religioso nas paragens ibéricas (SOUZA, 1993, p. 106). Entre esses fenômenos, Laura de Mello e Souza acrescenta que remetiam basicamente ao visionarismo, relatados maciçamente por mulheres que, associadas pelos tribunais da Inquisição a servas do demônio, eram condenadas como heréticas

às chamadas da redenção, o corpo condenado, corpo que na América portuguesa líderes religiosos indígenas utilizavam como via de acesso ao mundo espiritual, através de um processo de descentração, da alteração da consciência.

Também estes indivíduos seriam proibidos de continuarem a manter suas ritualidades para transcendência pela instituição católica que, armada com suas certezas de salvação e sua vontade de poder, salvaguardada pelos escudos da Coroa portuguesa, combatia demônios nas duas costas do Atlântico, arranhando-se, contudo, pelas garras do “monstro” que criara. Enquanto isso, crenças de alguns indígenas e de outras tantas beatas visionárias buscavam a comunicação espiritual com os espíritos que nomeavam como suas divindades, entidades, sagrados. Cada um vendo o que queria ver, a mesma face de um sentimento, de um desejo de contato e intimidade com o divino, objetivo transgredido pela vontade de potência da Igreja Católica que imaginava cisos e interpretava-os como seixos.

III. Religião, religiosidade e mística

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização [*sic*] do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo.

Peter Berger, in: *O dossel sagrado*, p. 41.

Dizia que no começo tudo era uma massa uniforme e esta, dividindo-se no transcorrer de um tempo mítico, originou um queijo. Este, apodrecido, propiciou o nascimento de vermes que evoluíram tornando-se homens e Deus. Esse foi o depoimento à Inquisição, de Domenico Scandella, friulano que viveu no século XV. Via o mundo através de seus próprios sentidos, olhares particulares para fenômenos considerados gerais, mais amplos, dirigidos por si, a partir de uma constituição e de um aparato sociocultural que lhe antecederiam

(GINZBURG, 1987, p. 97). Menocchio é levado a salientar, em seu depoimento aos tribunais do Santo Ofício, como se entendia em relação a Deus e ao universo, confessando acreditar-se sabedor dos mistérios que a Igreja Católica pretendia que os rondasse. Mas, até onde eram mistérios para Menocchio, até onde ele se sentia à vontade para declará-los ou foi forçado a fazê-lo nos interrogatórios?

Influenciado pela Reforma Protestante e utilizando da imprensa, duas manifestações atípicas para a época, na proporção e divulgação de informações que tiveram, o moleiro do Friul tece suas representações sobre o mundo (GINZBURG, 1987, p. 104). O faz a partir de um “sobrenatural”, fator que é suscitado pelo contexto que o cercava e lhe impregnava, mas também a partir de uma inquietação individual, a necessidade de entender e de questionar planos que o mesmo cenário contextual lhe dizia, pelas normas, que cuidasse em não investigar. Menocchio desvia-se da norma, em busca de uma satisfação pessoal de teor espiritual frequente, como um verme em um queijo, lugares indevidos e, ao mesmo tempo, propícios. E qual um verme domina o queijo quando se apossa dele, conhecendo e incorporando suas características, Menocchio caminha para se senhorear de um pensamento religioso, espírito independente da tradição, novo, perigoso. Individualmente são alimentadas concepções de religiosidade e de “formas de sentir” o divino, distintas de uma esfera mais ampla, eclesial, atingindo a elaboração de uma cosmogonia, nesse caso. Como diz Berger (1985, p. 52):

Ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como é legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão. Negar a realidade como foi socialmente definida é arriscar-se a precipitar-se na irrealidade, porque é quase que impossível a longo prazo sobreviver sozinho e, sem o respaldo social, manter de pé as próprias contradefinições de mundo. Quando a realidade socialmente definida veio a identificar-se com a realidade última do universo, negá-la assume a qualidade de mal e de loucura.

Menocchio prestava significado sobre-humano a suas questões humanas, mas, nesse caminho, dizia-se contemplado com o conhecimento dos

fatos sobre a origem e o poder de Deus. Quantos indivíduos seguiram por esse desvio de pensamento em busca de um caminho espiritual? Quantos decidiram sair do conforto normativo, porque a sensação de inquietude era maior que a de conformidade? E o que se encontra, nesses casos? O rompimento completo com a instituição ou a adequação a racionalidade e a elasticidade do pensamento humano em busca do divino, ansiando saber de “coisas maiores” (como diz Ginzburg com relação ao moleiro)? O que concede às pessoas a propriedade para falar sobre temas que a sociedade lhes diz para não falar? O que os faz desafiar o poder com palavras? Uma consideração viável é que eles teriam argumentos que julgam concretos. Como chegam a esses argumentos, quando as discussões são travadas no campo do religioso? Como arregimentam outros indivíduos? Chás, raízes, jejuns, meditação, orações, a medida das palavras.

Como analisa Sonia Siqueira (in: DE ASSIS, 2010), a religiosidade transpõe a religião, podendo edificar-se individualmente e/ou de forma transgressora, estabelecendo novas sacralizações ou prestando novos sentidos a antigas concepções do sagrado. Este, revisitado dentro ou fora das normas da instituição, assume faces de interpretação e contato também individuais, apesar de que, a necessidade da exteriorização, tal qual falou Berger (1985) conduziria a um compartilhamento de concepções em um círculo mais amplo. Quando acontece assim, costuma-se haver uma adequação entre o sentimento de fé, caracterizador da religiosidade, e a ritualização, típica da religião. É válido salientar que as duas faces não se autoexcluem, ao contrário, tendem a unir-se e, embora seja a ideia da religiosidade a principal motivação de agir-se em desvio da instituição religiosa, de forma mais expressiva ela motiva e sedimenta a mesma. A partir desses vieses, entre aceitação e precaução a religiosidade, ao ressignificar as crenças e as doutrinas, pode provocar, vez ou outra, os hibridismos, os diálogos inter-religiosos (SIQUEIRA, in: DE ASSIS, 2010, p. 145) ou as experiências individuais no seio da própria instituição, como faz Teresa d'Ávila e como fazem os missionários carmelitas de Boa Vista.

Enquanto isso, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* diziam que:

Conformando-nos com as disposições dos Sagrados Canones, proibimos sob pena de excomunhão, e dez cruzados applicados para Meirinho, e accusador, que nenhuma pessoa secular (ainda que seja douta, e de letras) se intrometta a disputar em publico, ou particular sobre os mysterios de nossa Santa Fé, e Religião Christã (DA VIDE, 1853, p. 07).

A lei que guardava a autoridade esticava-se na prática para que a instituição resistisse à religiosidade orientada individualmente, por isso as estratégias de dominação e todo o aparato inquisitorial para a punição a quem se desviasse dos caminhos ensinados pelas autoridades eclesiásticas. Devia-se manter o espírito de coletividade, sendo raros os de vocação eremítica. Estes necessitavam a dedicação exclusiva à oração, mas os leigos, a massa dos fiéis católicos não devia ser encorajada à religiosidade individual, permaneceriam como ovelhas em um rebanho, guiadas pela autoridade clerical, sem desprender-se das cercas, dos caminhos, dos direcionamentos, pastorados. Quantas resistências não foram experimentadas sem maiores alardes? Quantas se preferiam abafar e quantas foram julgadas como necessárias em se punir publicamente? Novamente, a elasticidade é explicada pelo contexto de cada caso, pelo pequeno universo que circunda cada homem e cada mulher, pelas noções táticas de Galileus que souberam percorrer veredas diversas sem assumir embates diretos, ao contrário dos Menocchios que explicitaram palavras e ideias tão estranhas à Inquisição e acabaram executados. Queijos, vermes, centros do mundo, comunicação com o divino eram fruto de inquietações, de questionamentos que não findaram com as fogueiras ou nos interrogatórios. Assim:

... o herege era aquele que dividia a comunidade e outorgava a si mesmo o privilégio de escolher como lhe convinha por que Escrituras ele se deixaria guiar, em vez de aceitar como fundamento de sua fé que todas se constituíam em autoridade e, por consequência, deviam ser conciliadas com a ajuda e a direção dos Pais da Igreja (MOORE in: ZERNER, 2009, p. 280).

A heresia caracteriza-se pela negação, por parte de um conhecedor da doutrina católica, de algum dos dogmas da religião (FRIES, 1970, p. 271), tendo os tribunais do Santo Ofício conduzido muitos a julgamento, interrogatório e fogueira, devido a ocorrências dessa espécie. Nessa esteira, manifestações como aquelas que ocorreram em Boa Vista, junto aos missionários, seriam enquadradas como feitiçaria e investigadas para serem informadas à Inquisição. Disso, sabemos da visitação do padre Félix Machado e do que dela decorreu: os escândalos das mortes, antes mesmo de seu julgamento, dos indígenas aldeados e investigados¹²¹. Por outro lado, os místicos de maior destaque na Igreja Católica, principalmente no período moderno, conseguiram incorporar suas experiências ao seio da instituição, em uma preocupação de envolver aspectos psicológicos, sendo esta preparação ensinada literalmente por Teresa d'Ávila e João da Cruz nos conventos que fundavam e reformavam. Segundo Fries (1970, p. 334), a mística tem passado por profundas renovações desde essa época¹²². De caráter mais introvertido e menos prático, ao contrário da magia, a mística seria aceita, incorporada e trabalhada pela Igreja Católica, enquanto a magia seria punida, atribuindo-se a ela o caráter de malefício associado ao diabo.

Célia Maia Borges (in: DE ASSIS, 2010, p. 20), ao analisar o caso de algumas beatas e religiosas no império português, define-as como habitantes de uma fronteira entre o que seria considerado pecado e virtude pela instituição eclesiástica no campo do contato com o divino. Ao passo que as beatas eram orientadas por confesores, por exemplo, (o que narra a própria Teresa d'Ávila) também exercitavam a oração mental, no desejo de aproximar-se ao máximo de Deus, sendo parte delas consideradas santas mesmo antes de morrer, devido ao costume da dedicação quase eremita à contemplação religiosa, mas também às atividades que desempenhavam diante da comunidade, como a criação e auxílio junto a mosteiros.

¹²¹ ASSENTO de Junta de Missões. 1739, setembro, 16, Recife.; AHU_ACL_CU_015, Cx. 56, D. 4884.

¹²² Acerca do tema, Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke, em seu *Mística e Sociedade* (2006) apontam caminhos para análises teológicas, filosóficas e históricas, elencando as principais contribuições para a prática e o estudo da mística.

Viver em função da crença e abdicar do que se considerava deleite mundano ou até mesmo de virtude leiga (como o casamento) era um modo de vida considerado honrado e louvável pela sociedade moderna europeia, pois fortalecia os laços da Igreja Católica, ampliando sua atuação e solidificando suas bases, seus séquitos. Mas a Igreja guardava certas reservas com relação ao que se relatava e propagava com relação às experiências de êxtase, pois, ainda segundo Borges, ao desejar o reconhecimento e o respeito perante o meio social, assim como a consagração pela santidade, essas mulheres “incomodavam, eram perigosas por ameaçar a autoridade da Igreja. [...] não traziam nada de novo. Contudo, ao invadir a dimensão do sagrado, elas ameaçavam banalizar e desacreditar o sistema religioso” (in: DE ASSIS, 2010, p. 24). Era como se tomassem um espaço reservado para a elite eclesiástica, que detinha poderes místicos e políticos, composta, não podemos esquecer, sobretudo por homens. A dominação teria aspectos incompletos se algo escapasse ao controle dos senhores da Igreja, o que não poderia ocorrer, tanto por preocupações práticas quanto por simbólicas.

Carlo Ginzburg atenta para a curiosidade que Menocchio suscita no interrogatório. Os inquisidores não estavam apenas interessados em acusá-lo e puni-lo, mas em entender como sua cosmogonia fora construída, quais as inspirações que teriam possibilitado ao moleiro interpretações tão distintas do que dizia a norma sobre a transcendência e o êxtase. Borges salienta, assim como Laura de Mello e Souza (2009), a perseguição sofrida por pessoas que, ao contrário de Menocchio permaneciam no seio da Igreja, amparadas pelas paredes do templo, lá onde se vigiava mais intensamente aqueles que se desviavam das regras, curiosos demais, ansiosos demais pelas revelações que lhes diziam para não ouvir. Menocchio, impaciente, não atenta para esses limites e pagaria por isso, tendo suas ideias registradas por seus interrogadores, talvez tão curiosos quanto ele.

As portuguesas condenadas pela Inquisição, pertencentes a Ordens Terceiras, das quais fala Laura de Mello e Souza (2009, p. 105) não procederam com discrição depois de acometidas por revelações místicas. Assim como o moleiro do Friul saiu espalhando suas convicções sobre a

origem de Deus, as senhoras beatas, segundo a acusação dos inquisidores, não foram humildes quando começaram a requerer a outorga de santas porque alegavam que Deus lhes tinha possibilitado contato e visões. A isso se somava o caos que percorria os relatos e as divergências entre eles, de modo que deixaram de ser consideradas eleitas por Deus para lhes atribuírem a pecha de servas do demônio.

Nessa esteira, cabe salientarmos a região de fronteira destacada por Célia Maia Borges (in: DE ASSIS, 2010), mas prestando significados mais precisos a “pecado” e “virtude”, segundo os significados que lhe aplicam a Igreja Católica. Magia e mística tinham a mesma variação de sentido, ao passo que a linha tênue que separaria os dois conceitos podia se romper, deixando interpenetrarem elementos entre as duas experiências, distintas, mas que nos parâmetros eclesiásticos assumiam caracteres rivais, embora com descrições próximas, cabendo às investigações determinarem a procedência dos relatos e das experiências.

Marcel Mauss (2000) salienta que a magia tem traços que a identificam em distintos meios e grupos sociais:

Os ritos mágicos e toda a magia são, em primeiro lugar, factos de tradição. Actos que não se repetem não são mágicos. Actos em cuja eficácia nem todo o grupo acredita, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e sancionada pela opinião. Donde se infere que actos estritamente individuais, como as práticas supersticiosas dos jogadores, não podem chamar-se mágicos (MAUSS, 2000, p. 16).

O individualismo, portanto, não caracterizaria um evento mágico, segundo o conceito adotado por Mauss. Esse, contudo, é o traço buscado pelos eremitas, a solidão, sendo que a própria Inquisição tendia a ser mais tolerante com as experiências individuais, que não envolvessem grupos, o que suscitaria a ideia de aglomeração, de seita. É válido destacar que as atribuições demonológicas à magia são prestadas pela Igreja Católica e que as diferenças entre mística e magia são amenizadas quando atentamos para o caráter de ambas: comunicação com a esfera sobre-humana. Os contextos as distanciam e apontam mais divergências do que seus relatos e conceitos.

Essa proximidade de significados teria inspirado práticas no aldeamento de Boa Vista, onde missionários paradoxalmente formados com leituras essencialmente eremitas, envolveram-se com formas consideradas mágicas de ver o mundo e o que estaria para além de sua esfera física. Desse modo, as noções de sagrado admitem variações, assim como as formas de adentrar a esse outro mundo. Acerca disso, Georg Simmel (2010, p. 11) infere que: “se pode existir uma relação entre a alma e o transcendente, então a religião é a parte dessa relação que ocorre no interior da alma”. A tradução, portanto, para a sistematização do contato individual ou coletivo para com essa esfera divina idealizada se dá pela formatação da religião, em suas faces diversas, em sua pluralidade, assim como pelo sentimento de religiosidade.

A necessidade de comunicar estes aspectos remete ao temor dedicado ao que o cotidiano pode guardar, cúmplice que ele é dos segredos e de quem os mantém. As fronteiras entre esses religiosos e os indivíduos aos quais eles deviam ensinar vão se condensando, não inteiramente, não de maneira radical, por vezes tênue, mas efetivamente. A custos altos, por vezes, os fatores dessa integração, o sentimento de burla, resistência e agência, já que os indígenas foram mortos aos milhares, entre espadas e cruzes (POMPA, 2003). Os objetivos e pretensões do projeto colonial ao se depararem com a cotidiana cumplicidade entre a fé e o indivíduo, entre a transgressão e o desejo de emancipação, entre os grupos humanos e seus hábitos, se viam reajustados: muitas leis eram feitas letras mortas (APOLINÁRIO, 2009), em práticas de resistência e de transgressão cotidianas. Práticas que demonstram como o universo cultural-religioso colonial se gestou, manteve-se, transmutou-se e ainda se transmuta, ainda se deflagra, já que lançou sobre ela profundas raízes, promovendo uma encruzilhada de modos de crer no divino e exteriorizar essa crença (SOUZA, 1986).

Os sentidos prestados à esfera religiosa nos possibilitam entender a necessidade que sentiam os adeptos do ritual da jurema de mantê-lo, apesar de estender seu conhecimento e a intimidade de sua prática aos

representantes católicos no aldeamento. Possivelmente enxergaram nessa alternativa o caminho para a sobrevivência de seus costumes: permitir que os missionários conhecessem parte de seus segredos rituais, enquanto os mesmos adentravam a esses segredos, escapando aos princípios da catequese colonial, tornava estes dois grupos cúmplices em uma forma de religiosidade. O contato com o sagrado, como reflete Peter Berger (1985), um contato próximo, no sentido em que era possível contemplar o divino, ao fugir do cotidiano. O cosmos religioso transcenderia e incluiria o homem, faz-se realidade e atribui sentido à existência humana – como atribuía aos adeptos da jurema não apenas um acolhimento diante dos enfrentamentos militares, mas uma sensação de poder, porque conheciam aquele universo, diferente dos colonizadores.

A alteridade se construía também na América portuguesa a partir da negação, portanto, do *outro*, aquele que o colonizador dizia seu contrário, embora trouxesse nesse contrário a carga que julgava negativa de si próprio. Demonizara a humanidade ameríndia (SOUZA, 1986, p. 67) para tentar extirpar seus próprios demônios. Todorov, ao falar sobre o contato entre Cristóvão Colombo e um grupo de indígenas no processo colonizador espanhol, reflete acerca da questão da alteridade, alegando que houve uma revelação e ao mesmo tempo uma recusa da mesma, no sentido em que não se compreendeu o caráter da diversidade cultural indígena, apesar de sentida a preocupação em comparar a ela os costumes da metrópole.

Para Vainfas (1995), já tratando do caso português, diz que a identidade cristã ocidental se ressignifica após o contato com as culturas ameríndias, reveladoras de práticas religiosas autênticas, mas raramente reconhecidas dessa forma pelos colonizadores. Contudo, ao contrário do que afirma Vainfas, é menos visível uma reconfiguração dessa “identidade cristã” do que as mudanças práticas e simbólicas que atingem e são incorporadas pelas sociedades indígenas pós-contato.

O contato interétnico em Boa Vista proporciona diversidade, possibilidade e perspectivas de rito e crença para além dos modelos católicos tradicionais, nas espacialidades da colônia, que não permitiam, no seio da

Igreja, o contato direto do fiel com o transcendente. Indígenas e missionários protagonizam, nesse caso, uma circularidade entre seus símbolos e suas crenças, com objetivos políticos, mas também com interesses religiosos abrigados ante a observação do ritual do outro, a participação junto a ele e o hibridismo.

As traduções ocorrem em múltiplos direcionamentos, não apenas em uma relação unilateral, de transposição e aculturação, mas transitam atingindo os diferentes grupos indígenas aldeados na região de Mamanguape e os próprios missionários (POMPA, 2003). É válido salientar que esta perspectiva das relações interétnicas no âmbito religioso não ocorre apenas nesse caso em particular, do ritual da jurema, mas atinge os mais diversos cenários dos palcos da América Portuguesa, em mútuas (re)adaptações. Assumiriam a face híbrida, que embora rejeitada pelas elites coloniais (mais tarde também atingidas), seria vestida pelo povo, em processo de mestiçagem, algumas vezes de forma consciente, provocada, outras vezes de maneira sutil, despropositada (SOUZA, 1993).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O simbólico varia ante aqueles indivíduos com os quais se depara, apresentando diferenças de significado, exemplificando a pluralidade de formas de ser e estar no mundo, de crer e de interpretar. Ideias analisadas entre o convívio com outras esferas das vivências humanas, refletindo preocupações econômicas, políticas, religiosas, entendendo-se como pilares de um cotidiano, não apenas no sentido de erguê-lo, mas de atuar sobre ele: “*Todavia, as pessoas comuns, na vida cotidiana, têm de percorrer uma floresta de símbolos*” (DARNTON, 1990, p. 287). Acontece, contudo, que a questão dos símbolos na historiografia traça múltiplos trajetos, em uma aproximação maior com a etnografia: trata-se, pois das traduções empreendidas entre as culturas que passaram a tecer contatos, a mesclar linguagens, a interpretar e entender signos. Para isso, as fontes buscadas devem ser consideradas a partir do contexto no qual foram produzidas, sendo, então, analisadas mais intensamente, desempenhando o papel de legitimar o discurso do historiador, apontando os limites da ficcionalidade na história.

Como uma autoridade política consegue se manter? Também através das estratégias que elabora para controlar e convencer a população de que seu poder é legítimo. Quais as formas de controle e convencimento na colônia? Ora, está além do cerceamento físico, está além do policiamento dos corpos, do medo imposto pela fiscalização, pela vigilância, embora também se faça assim e estas instâncias funcionem como punição, de modo que se desse exemplo: aquele que ferisse as normas regentes da sociedade poderia acabar também ferido, expurgado. Contudo, as formas de exercer controle, de centralizar o poder encontravam outros meios de se impor nos palcos coloniais. Havia uma tentativa constante, e não rara, de dominação simbólica, da consciência dos indivíduos, que partia não apenas das autoridades políticas: eram corroboradas pela religião e pelo sentimento religioso. Não apenas seria punido pela instituição eclesiástica que poderia também fazer uso de punição física, mas sua própria consciência o denunciaria, estando os significados da autoridade política que se constituía religiosa, os dois campos imbricando-se,

introjetados na mentalidade dos colonos. O crime contra o rei ou contra seus encarregados se fazia também pecado. Normas que eram transgredidas.

A criticidade às fontes permeia a noção de intencionalidade do discurso, representações interessadas do evento, visto que serviam a propósitos determinados: uns, de legitimação do poder colonial, outros, de valorização das próprias experiências religiosas. O acesso às informações se deu assim, por vias indiretas, secundárias, não sendo analisados os testemunhos dos missionários ou dos indígenas que participaram do ritual. Em consonância a este fator, far-se-á uma análise inspirada no que Walter Benjamim define como “escovar a História a contrapelo” (BENJAMIM, 1994, p. 225), buscando os pelos embaraçados, destoantes, os fios soltos. Tais desafios são encarados ao pensarmos objetivos e métodos, conceitos e diálogos: além de entender as experiências místicas que atingiam indígenas aldeados e missionários, importam as análises dos contextos em que estão inseridos estes eventos. Nesta esteira, buscamos estudar casos de outras atuações carmelitas na capitania da Paraíba, Calçados, Descalços e Turoens, sendo a atuação do primeiro e terceiro segmentos mais forte nas capitanias do Norte, quando comparados aos segundos.

Para a Micro-História, ao contrário do que pretendia o paradigma galileano, de acurado rigor científico – empregado pelas ciências exatas, valoriza os traços gerais, globais, estabelecendo padrões de comportamento e afastando as singularidades – as transgressões devem ser analisadas também como forma de entender como as ações individuais (LIMA, 2006) acabavam por influenciar e se destacar perante o comportamento normativo, segundo as formas culturais impostas pelas camadas que controlam o poder em suas diversas formas, aliando esferas políticas e econômicas, tentando impor modelos culturais que serviriam para a disciplinarização dos corpos e das mentes dos demais grupos sociais. Saber edificar a narrativa de modo a transmitir, a partir de um caso miúdo (VAINFAS, 2002, p. 81), e das relações sociais, políticas, econômicas e culturais em questão será o desafio proposto

aos micro-historiadores, acompanhado de questionamentos acerca da noção de realidade e verdade na escrita e na lida com as fontes¹²³.

Além de primar pelos comportamentos e reflexões individuais, as sensibilidades de quem analisa, a interpretação do historiador, devem ser consideradas no processo de tessitura da narrativa. Para Ginzburg (2007), esta valorização das sensibilidades do narrador, não anula a cientificidade do estudo, mas esta pode ser aliada às singularidades, às transgressões, escapando aos modelos e constituindo experiências válidas ao campo da História. O modo de contar estas singularidades segue normas e prescinde da consideração pelas esferas contextuais, principalmente quando as fontes exigem o método indiciário de análise: “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la” (GINZBURG, 2007, p. 153). Tratar de uma transgressão religiosa em um aldeamento indígena, com documentos políticos, pede além da análise contextual, o entrecruzamento com outras fontes, também jurídico-administrativas e eclesiásticas, para o desenvolvimento da análise. O levantamento de indícios, o entrecruzamento de fontes, encaminha a uma decifração (GINZBURG, 2007) do que ocorreu, através de como foi representado.

Estávamos diante de uma documentação produzida há séculos, registrada a partir da visão dos colonizadores, daqueles que, paradoxalmente, agiam em prol de condenar e perseguir um evento como aquele, destoante da ordem pretendida pelo projeto colonial. No ato de escrever para providenciar as

¹²³ É nesse contexto que Hayden White, ao escrever *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX* expõe a ideia de que haveria uma correlação entre o pensar e a forma de escrita dos narradores, fator que ele procura entender através da análise estrutural e tropológica das descrições (os tropos seriam quatro: ironia, sinédoque, metáfora e metonímia). Assim, a história não se enquadraria, segundo ele, em um método rigorosamente científico, aproximando-se da literatura não apenas no estilo narrativo, mas também no ficcional. A narrativa estaria pautada não apenas em fatos, mas também em elementos retóricos e poéticos (WHITE, in MALERBA, 2006, p. 192).

Ginzburg e Chartier refutariam estas considerações, valorizando as tentativas no campo historiográfico de atingir representações verdadeiras sobre determinados fatos, com o suporte das fontes. Não é porque os documentos são questionáveis que a realidade deixe de existir, ou que não possamos nos aproximar dela (WHITE, in MALERBA, 2006, p. 226). Nosso exercício é tentar atingi-la e por vezes o fazemos, mas não em sua totalidade, o que acaba por mover novas perspectivas de investigação, instigando a renovação dos métodos, a problematização de cânones e a permanência de incertezas (CHARTIER, 2002, p. 116). Constantemente as fontes nos aproximam de uma realidade turva, cabendo à perspicácia das perguntas encontrar sinais de clareza e possibilitar construções e desconstruções de histórias.

devidas investigações e punições, legavam a memória de um evento que pretendiam abafar. Seguimos esses rastros e analisamos o ritual em questão como exemplo de uma série de procedimentos, de práticas que ilustravam as discordâncias e as agências de povos indígenas diante da autoridade militar e política que os havia aldeado.

Os usos que se fizeram, por exemplo, da documentação oficial das colônias portuguesas, variam entre a legitimação de uma ordem vigente, para a edificação de identidades de acordo com interesses de determinados setores políticos e a desconstrução dessas histórias, através da reavaliação dos mesmos registros. A distância que mantemos com relação aos eventos e aos registros dos mesmos, funciona como um elemento fundamental para o desenvolvimento das narrativas, em uma perspectiva de discernimento, apesar de por vezes a encararmos como empecilho, dada a dificuldade de entender nosso objeto. A distância traz dificuldades ao mesmo tempo em que respalda nossa escrita e nos concede autoridade, ao mesmo tempo resguardando e expondo o vivido e o contado.

Estudar o ritual da jurema sagrada no período colonial requer, pois, a ampliação do olhar, para além dos termos dos clássicos estudos culturais no campo historiográfico. O evento de Boa Vista acaba por incorrer em uma antidiplina, oposição às normas, de uma oposição às regras, ao modelo religioso hegemônico que se pretendia único, o catolicismo (DE CERTEAU, 2008, p. 41). Mas não apenas isso: trata-se de uma valorização de seus costumes, de suas tradições, em um exemplo de permanência que, para sê-lo efetivamente elaborou não apenas táticas, mas pensou e concretizou agenciamentos, além de demonstrar a possibilidade dessas continuidades mesmo em contatos e hibridismos com outros aspectos culturais. Acerca das permanências cabe destacar que em 1757, dezoito anos após a investigação de Félix Machado, padre que empreendeu visita a Boa Vista, 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* um parágrafo dedicado a abolir o uso da jurema, indicando que a mesma continuou a ser consumida.

E ao falar das astúcias que se desenrolaram cotidianamente no aldeamento, nós também nos vimos tomados por elas, mas no sentido de exame da fonte, de sua análise, sabendo-a representação de outro tempo e de *outro* no tempo, tecendo, por nossa vez, as próprias representações do evento estudado, em atenção às regras do campo (DE CERTEAU, 1982, p. 51). Nessa esteira, quando pensamos os usos que estes indivíduos considerados feiticeiros pelas autoridades coloniais, fizeram da jurema e da própria catequese, nutrindo uma rede de comportamentos e diálogos, lembramos dos usos que fazemos de suas experiências, de suas crenças, de suas atuações.

FONTES

I. Manuscritas

CARTA do capitão-mor da Paraíba, João da Maia da Gama, ao rei. 1712, julho, 22, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 4, D. 333.

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

CARTA do governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão ao rei D. João V. 1729, julho, 11, Recife; AHU_ACL_CU_015, Cx. 39, D. 3479.

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. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 861.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1738, agosto, 23, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 10, D. 862.

CARTA do governador de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei D. João V. 1739, dezembro, 10, Recife. AHU_ACL_CU_015, Cx. 55, D. 4767.

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.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

CARTA do Bispo de Pernambuco ao rei D. João V. 1743, abril, 1, Olinda. AHU_ACL_CU_015, Cx. 59, D. 5036.

DECRETO do rei D. João V. Códice 263, rolo 27. Arquivo Histórico Ultramarino.

II. Impressas

ALBUQUERQUE, Marcos Cavalcanti de. **Coletânea Carmelita: Regra, Estatutos e documentos da Ordem Carmelita Secular de João Pessoa – Antiga Ordem Terceira do Carmo da Paraíba**. João Pessoa: 2007.

ALMEIDA, Candido Mendes de. **Direito Civil Ecclesiastico Brasileiro**. Tomo I. Rio de Janeiro: Livreiro Editor B. L. Garnier, 1866.

ALMEIDA, Candido Mendes de. **Direito Civil Ecclesiastico Brasileiro**. Tomo II. Rio de Janeiro: Livreiro Editor B. L. Garnier, 1873.

BARLÉU, Gaspar. **O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau**. Tradução de Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, s/d.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin; José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 1990.

CRUZ, São João da. **O amor não cansa nem se cansa**. (org. Patricio Sciadini). 08. Ed. São Paulo: Paulus, 2011.

DA VIDE, Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Tipologia de Antonio Louzada Antunes. 1853. (Digitalização: Brasília: Edições do Senado Federal, 2007).

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

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.

JESUS, Santa Teresa de. **Caminho da Perfeição**. Tradução das Carmelitas Descalças do Convento Santa Teresa do Rio de Janeiro. 11. Ed. São Paulo: Paulus, 2011.

JESUS, Santa Teresa de. **Livro da Vida**. Tradução das Carmelitas Descalças do Convento Santa Teresa do Rio de Janeiro. 12. Ed. São Paulo: Paulus, 2011.

PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Rio de Janeiro: H. Garnier, s/d.

PRAT, Frei André. **Notas históricas sobre as missões carmelitas no Extremo Norte do Brasil (século XVII-XVIII)**. Recife: 1941.

REVISTA do Instituto Historico e Geographico e Ethnographico Brasileiro. *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*. Vol. XLVI. Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert e C, 1883.

BIBLIOGRAFIA

Endereços eletrônicos

<http://www.carmelitas.org.br/site/a-ordem-do-carmo/>. Acesso aos 15 de outubro de 2012, às 13h45m.

<http://www.paginaoriental.com/santos/crpe2007.htm>. Acesso aos 22 de outubro de 2012, às 12h07m.

<http://carmeloemissao.blogspot.com.br>. Acesso aos 20 de outubro de 2012, às 15h13m.

<http://www.sacralidade.com>. Acesso aos 21 de outubro de 2012, às 09h37m.

Livros, teses, dissertações, artigos científicos

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial 1500-1800**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

AGUIAR, Wellington; MELLO, José Octávio de Arruda. **Uma cidade de quatro séculos: evolução e roteiro**. João Pessoa: A União, 1985.

AIRES, Maria das Graças. **Decadência e restauração da Ordem Carmelita em Pernambuco 1759-1923**. Tese de Doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALBUQUERQUE, Marcos Cavalcanti de; *et al.* **História da Ordem Terceira do Carmo da Paraíba 300 anos**. João Pessoa: 2005.

ALBUQUERQUE, Marcos Cavalcanti de. **Mamanguape**: apogeu, declínio e ressurgimento. João Pessoa: Ideia, 2009.

ALBUQUERQUE, Marcos Cavalcanti de. **História da Freguesia de Mamanguape**: 380 anos de instalação. João Pessoa: A União, 2010.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa (org.). **Padrinho Sebastião**: máximas de um filósofo da floresta. Belém: EDUEPA, 2009.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul – Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios, missionários e políticos: discursos e atuações político-culturais no Rio de Janeiro oitocentista. BICALHO, Maria Fernanda; *et al* (orgs.). **Culturas políticas**: ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro, Mauad, 2005. pp. 235-258.

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.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Contatos interétnicos entre povos indígenas e colonizadores no sertão da Capitania Real da Paraíba entre os séculos XVI e XVIII. In: APOLINÁRIO, Juciene Ricarte; DE SOUZA, Antonio Clarindo Barbosa (orgs.). **Diálogos interdisciplinares entre fontes documentais e pesquisa histórica**. Campina Grande: EDUEFG, 2012. p. 391-416.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987.

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

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 N^o 2. Recife, UFPE, 1998. p. 97-129.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

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

BELLITTO, Christopher M. **História dos 21 Concílios da Igreja**: de Niceia ao Vaticano II. Tradução de Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Loyola, 2010.

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).

BERARDINO, Pedro Paulo di. **Itinerário espiritual de Santa Teresa de Ávila, mestra de oração e Doutora da Igreja**. Tradução do Carmelo do Imaculado Coração de Maria e Santa Teresinha. São Paulo: Paulus, 1999.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de governar**: ideias e práticas políticas no Império Português (séculos XVI a XIX). São Paulo: Alameda, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CABRAL, Jaime; *et al.* **Brejos de altitude em Pernambuco e Paraíba**: história natural, ecologia e conservação. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé** – Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2006.

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

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos**: a conversão de gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Federal de Campinas, São Paulo, 2005. Impresso.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem** (e outros ensaios de Antropologia). São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CHAMORRO, Graciela; *et al* (orgs.). **Fronteiras e Identidades**. Encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio Paulo (orgs.). **Missões, militância indigenista e protagonismo indígena**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

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

CIPRIANI, Roberto. Religiosidade e religião em Simmel (1858-1918). **Manual de Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulus, 2007. p. 121-127.

COSTA, Francisco Augusto Pereira. **A ordem carmelitana em Pernambuco**. Recife: FUNDARPE, 1976.

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

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura, revolução. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DE ASSIS, Angelo Adriano Faria; PEREIRA, Mabel Salgado (orgs.). **Religiões e religiosidades**: entre a tradição e a modernidade. São Paulo: Paulinas, 2010.

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

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano I: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano II: morar, cozinhar**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves e Lúcia Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

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.

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.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial**. Tese de Doutorado. Niterói, RJ: Universidade Federal Fluminense, 2004.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho; RAMINELLI, Ronald. **Andanças pelo Brasil colonial: catálogo comentado (1503-1808)**. São Paulo: Ed.UNESP, 2009.

FRIES, Heinrich (org.). **Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual**. Tradução Teólogos do Pont. Col. Pio Brasileiro de Roma. São Paulo: Loyola, 1970.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1989.

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.

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.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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.

GUAITA, Stanislas de. **O Templo de Satã**. v. 2. Tradução de Celina C. Salles. São Paulo: Ed. Três, 1983.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: José Olympio, 1976.

HONOR, André Cabral. **O verbo mais que perfeito**: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na Paraíba colonial. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2009.

KRAICSH, 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.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005.

LAPENDA, Geraldo Calábria. 1962. **O dialecto Xucuru**. *Doxa* (Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife), ano X, n. 10, p. 11-23.

LIMA, Henrique Espada. **A micro-história italiana**: escalas, indícios e singularidades. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade**: as vilas de índios do Ri Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. Tese de Doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

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.

MACHADO, Maximiano Lopes. **História da Província da Paraíba**. V. 01. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1977.

MARIZ, Celso. **Apanhados históricos da Paraíba**. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1980.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Tradução de José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, 2000.

MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos oratorianos de Pernambuco 1659-1830**. João Pessoa: Ideia, 1993.

MENEZES, Mozart Vergetti de. **Colonialismo em ação: fiscalismo, economia e sociedade na capitania da Paraíba (1647-1755)**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

MONTEIRO, John. **Tupis, tapuias e historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Campinas: Unicamp, 2001.

MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

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

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **A presença indígena no Nordeste: Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

ORLANDI, Eni. **Terra à vista**. São Paulo: Cortez; Editora UNICAMP, 1990.

PERÉA, Padre Romeu; *et al.* **Um tempo do Recife**. Recife: Editora Universitária, 1978.

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 Ethnohistória dos povos indígenas no Brasil colônia. In: Ethnos, Revista Brasileira de Ethnohistória. Universidade Federal de Pernambuco – Núcleo de Estudos Indigenistas: Ano 2 Nº 2. Recife, UFPE, 1998. p. 05-19.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão – Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec; EDUSP; Fapesp, 2002.

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.

RAMINELLI, Ronald. **Viagens Ultramarinas**: monarcas, vassalos e governo a distância. São Paulo: Alameda, 2008.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é Magia**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

RIBEIRO, José. **Catimbó**: magia do Nordeste. Rio de Janeiro: Pallas, 1991.

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.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada**: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: EDUFPE, 2010.

SECONDIM, Bruno; *et al.* **Como os carmelitas leem a Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1998.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. **Viagem através da Província da Paraíba**. João Pessoa: Editora SEPB, 1985.

SIMMEL, Georg. **Religião: ensaios** (vol. 1). Tradução de Antonio Carlos Santos e Cláudia Dornbusch. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

SIMMEL, Georg. **Religião: ensaios** (vol. 2). Tradução de Antonio Carlos Santos; *et al.* São Paulo: Olho d'Água, 2011.

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.

SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**: política e administração na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SUESS, Paulo (org.). **Queimada e sementeira**: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

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.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **No limiar do mistério**: Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

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

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.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VICENTE, Marcos Felipe. **Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus**: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, 2011. Impresso.

WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir (org.). **A história escrita**: teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006, p. 191-210.

ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Tradução de Néri de Barros Almeida *et al.* Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2009.