

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Carlos Henrique A. Cruz

Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição

Orientador: Ronaldo Vainfas

Niterói, Junho de 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Carlos Henrique A. Cruz

Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição

Dissertação apresentada ao programa de
pós-graduação em História da Universidade
Federal Fluminense como requisito para
obtenção do grau de mestre em História

Orientador: Ronaldo Vainfas

Niterói, Junho de 2013

CARLOS HENRIQUE A. CRUZ

Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do grau de mestre em História. Linha de pesquisa: História Moderna.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas - Orientador
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof.^a Dr.^a Maria Leônia Chaves de Resende
Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

Prof.^a Dr.^a Elisa Frühauf Garcia
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof.^a Dr.^a Célia Cristina Tavares - Suplente
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof.^a Dr.^a Maria Regina Celestino de Almeida- Suplente
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C957 Cruz, Carlos Henrique A.
Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição / Carlos Henrique A. Cruz. – 2013.
222 f. ; il.
Orientador: Ronaldo Vainfas.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.
Bibliografia: f. 210-222.
1. Religião. 2. Cultura indígena. 3. Inquisição. 4. Brasil. 5. Índio.
6. Período colonial, 1500-1822. I. Vainfas, Ronaldo. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.
III. Título.

CDD 980.41

Agradecimentos

O mestrado é uma difícil tarefa. Dois anos apenas para uma infinidade de afazeres, que se não fosse o apoio de muitas pessoas, seria impossível. Portanto, muitos são os agradecimentos, mas serei breve, e se por esta concisão for perdoado, mais um motivo tenho para agradecer.

Agradeço a Capes pela bolsa de mestrado conferida, essencial para o meu sustento e dedicação exclusiva à pesquisa.

Do programa de pós-graduação da Universidade Federal Fluminense, agradeço aos funcionários, sempre prestativos no auxílio para com todas as “burocracias” e aos professores pelos cursos ministrados e pertinentes indicações. Ao professor Ronaldo Vainfas por sua orientação e pela autonomia intelectual conferida. À professora Maria Regina Celestino Almeida, por seu auxílio e presença na banca de qualificação, não esquecendo as suas preciosas dicas. À professora Elisa Frühauf Garcia, presente tanto na qualificação quanto na defesa, agradeço as críticas produtivas, sugestões e indicações de leitura, o que me permitiu conduzir de melhor maneira a dissertação.

Devo especial agradecimento à professora Maria Leônia Chaves de Resende da Universidade Federal de São João del-Rei. Em primeiro lugar por me apresentar a temática indígena e inquisitorial e pela oportunidade de um excelente trabalho de iniciação científica, que possibilitou subsídios para o mestrado. Não esquecendo de sua ajuda para a minha permanência em Niterói, apresentando-me ao seu sobrinho Carlos Garcia – a quem sou muito grato –, que me acolheu por algumas semanas, e me ofereceu um emprego pelo tempo em que não tinha a bolsa de estudo. A professora também esteve presente na banca de defesa, e espero da melhor forma ter seguido os seus conselhos.

De meus amigos de Conselheiro Lafaiete e os de São João del-Rei, cabe lembrar as discussões dos mais variados assuntos, a paciência de me ouvirem, constantemente falar dos índios e pelos momentos de descontração, onde esquecia as preocupações acadêmicas. Em especial, a Fernanda, Dênis e Bruno pelo interesse que sempre demonstraram por minha pesquisa. Lidiane, grande interlocutora na temática indígena, pelas sugestões, conselhos e empréstimos de material, e é claro, por sua amizade e

companheirismo em momentos extra-acadêmicos e, ao seu marido, Guilherme por nossas produtivas discussões, pajelanças e chacotas.

Aos meus familiares a gratidão é imensa. A meu pai por ter lido e me ajudado a corrigir e formatar a dissertação e por ter sido, durante toda a minha vida, um grande incentivador aos estudos. Às minhas irmãs, Renata e Júlia, bem como minha prima Natália, pela alegria com que sempre comemoraram as minhas conquistas. À minha mãe por me incentivar desde a época da graduação, demonstrando, por seu próprio exemplo, ser preciso batalhar por aquilo que se deseja e não desanimar diante das dificuldades. À minha avó Di – *in memoriam* –, ao amor que sempre dedicou aos netos, e pelo orgulho que certamente sentiria por seu primeiro neto “mestre”. À minha avó Alda por nossa relação de cumplicidade e amor mútuo, não esquecendo que durante o tempo da escrita da dissertação – várias horas por dia –, sempre oferecia uma comidinha gostosa e não deixava a garrafa de café esvaziar.

Por fim, à minha namorada Cíntia, leitora assídua da dissertação e companheira em todos os momentos da vida. A ela são muitos os agradecimentos, e na falta de palavras que lhe façam justiça, declaro: – eu te amo!

RESUMO

A pesquisa dedica atenção às práticas de pajelança descritas em crônicas de viagens e correspondências religiosas (séculos XVI-XVII), e, especialmente, em denúncias inquisitoriais (século XVIII). A partir de tal documentação, o intuito foi demonstrar que longe de serem portadores de uma “resistência surda”, os pajés e suas tradições se transformaram ao longo das vivências coloniais e contatos interétnicos. O exercício missionário e a catequização dos indígenas são destacados como produtores de *novas necessidades simbólicas*, espaços de interações culturais e simbólicas que modificavam os limites do campo de ação religiosa. Foi perante a estas mudanças que os pajés procuravam se “refazer”, no sentido de satisfazerem as novas demandas e também de reproduzirem autonomamente elementos do próprio cristianismo, ampliando suas áreas de atuação e “clientes”. São eles os principais personagens desta análise, atores que rearticulavam padrões religiosos e morais do “mundo cristão” e “indígena” em uma maneira própria de agir no espaço e no convívio do viver em colônia.

Palavras-chaves: Pajés, Índios, Inquisição, Religião e Colônia.

ABSTRACT

The research devotes attention to the practices of shamanism described in chronicles of trips and religious correspondence (XVI-XVII centuries), and especially in complaints inquisitorial (eighteenth century). From such documentation, the purpose was to demonstrate that far from being carriers of a "resistance deaf", the shamans and their traditions have turned over the colonial experiences and interethnic contacts. Exercise missionary and evangelizing the natives are highlighted as producing new needs symbolic spaces of cultural and symbolic interactions which changed the boundaries of the field of religious action. It was before these changes that the shamans looked up "redo" in the sense of meeting the new demands and also replicate autonomously elements of Christianity itself, expanding their fields and "customers". They are the main characters of this analysis, actors rearticulavam patterns religious and moral of the "Christian world" and "indigenous" in a proper way to act in space and convivial living in the colony

Keywords: Shamans, Indians, Inquisition, Religion and Cologne.

Sumário

Introdução.....	13
-----------------	----

PARTE 1. Crônicas coloniais (Séculos XVI-XVII)

Capítulo 1. (Des)construindo um personagem.....	33
Contradições religiosas	35
<i>Cristianismos selvagens.....</i>	<i>39</i>
<i>Os feiticeiros índios.....</i>	<i>46</i>
“Ser” pajé (relações de alteridade ameríndia).....	61
Gradações xamânicas.....	66
O brilho cristão: franceses e indígena no Maranhão (século XVII).....	71
“Feiticeiros cristãos” entre os índios?.....	81
Ação política, pajelanças e hibridismos	89

PARTE 2. Selvagem Inquisição (século XVIII)

Capítulo 2. Os pajés frente à Inquisição	97
A Inquisição e os índios no Brasil	99
O mapeamento das denúncias (século XVIII).....	106
<i>Amazônia infeccionada: os cenários de pajelanças.....</i>	<i>114</i>
Pajés/feiticeiros.....	123
<i>Os descimentos.....</i>	<i>128</i>
Mulheres e mestiços.....	139
Marçal Agostinho	142
Fronteiras simbólicas	146

Capítulo 3. A guerra invisível	151
Pajés <i>versus</i> feiticeiros	153
Feitiços & contrafeitiços	158
Público e notório.....	170
<i>O demônio índio</i>	177
Trocas culturais, Inquisição e malefícios	193
Sentenças e cristianização dos indígenas	198
Considerações finais	206
Fontes e bibliografia	212

QUADROS

QUADRO I - Índios denunciados na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil (Bahia e Pernambuco, 1591-1595)	102
QUADRO II - Índios e mamelucos penitenciados pelo Santo Ofício português (séculos XVI, XVII e XVIII)	105
QUADRO III - Denúncias contra índios e mestiços por região (século XVIII) ...	110
QUADRO IV - Denunciados pelos rituais de descimento (século XVIII)	210

FIGURAS

FIGURA I – Pajés em sua atividade de cura.....	93
FIGURA II – Missionários se apropriando das funções dos pajés.....	93
FIGURA III – Ritual e dança dos Caraíbas.....	94
FIGURA IV – A confissão indígena.....	95
FIGURA V – Locais onde foram registradas denúncias de <i>descimento</i> (região amazônica)	148

GRÁFICO

GRÁFICO I – Denúncias contra índios e mestiços por década (século XVIII)	112
---	-----

Será que as mesmas pessoas, com os mesmos valores e ideias, não adotariam padrões de vida e institucionalizariam diferentes formas de comportamento, se postas diante de oportunidades diferentes oferecidas por ambientes distintos?

FREDRIK BARTH

Em nenhuma parte da história das religiões lidamos com fenômenos “originais”, pois a “história” ocorreu em todos os lugares, modificando, refundindo, enriquecendo ou empobrecendo as concepções religiosas, as criações mitológicas, os ritos e as técnicas de êxtase (...). Nenhuma religião é completamente “nova”, nenhuma mensagem religiosa elimina completamente o “passado”.

MIRCEA ELIADE

Introdução

Durante os dois primeiros séculos de colonização do Brasil, os pajés indígenas foram muitas vezes descritos, habitaram as páginas das crônicas de viagens e correspondências religiosas, ganhando espaço na imaginação de missionários e aventureiros católicos e protestantes. No século XVIII – aspecto histórico pouco conhecido –, foram também acusados pelo Tribunal da Santa Inquisição, registrados em surpreendentes denúncias que detalharam seus hábitos, relações sociais e ritualísticas. A dissertação procura contemplar estes fascinantes e controversos personagens, recorrendo tanto às crônicas coloniais (séculos XVI e XVII) quanto à documentação do Santo Ofício português (século XVIII).

Seja nas crônicas e, principalmente, em denúncias inquisitoriais, os pajés foram descritos por incontáveis preconceitos, eram eles “selvagens”, “feiticeiros” e “aliados do demônio”, conotações que dificultam qualquer abordagem. Contudo, ainda que o determinante religioso da época inflija suas barreiras, é desafio menor se comparado ao conflito com as imagens pré-estabelecidas de nosso senso-comum. Avaliado por John Monteiro, “o maior desafio que o historiador dos índios enfrenta não é a simples tarefa de preencher um vazio na historiografia, mas, antes, a necessidade de desconstruir imagens e os pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro”¹. O estudo da pajelança em situação colonial sofre de ambas as limitações, contam-se poucas pesquisas dedicadas ao tema, e, em sua maioria, circunscritas ao século XVI, época em que pretensamente, a pajelança poderia ser identificada em suas características “originais”, pouca influenciada pelas ações e culturas dos ocidentais². É também o período em que a tradicional literatura registra os movimentos de resistências, levantes armados ou fugas lideradas pelos “especialistas” religiosos indígenas, que visavam alarmar e proteger os nativos da nefasta presença estrangeira. É esta talvez, a

¹ MONTEIRO, John Manuel. “Armas e armadilhas. História e resistência dos índios”. In NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999. p. 239.

² CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978; CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**: O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978; SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**: ensaio etnossociológico. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988; FERNANDES, Florestan. **A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá**. São Paulo: Editora da USP/Livraria Pioneira Editora, [1952], 1970. **A organização social dos tupinambás**. São Paulo: Difel, 1993.

maior dificuldade em se abordar a temática – a representação dos pajés como líderes culturais e religiosos indígenas, interessados somente no bem do coletivo, guardiões de seus segredos e zelosos de suas tradições, e que por isso, em suas interações com os atores e crenças externas portar-se-iam somente pela via da rejeição³.

É bem verdade, que a abordagem da pajelança se estende a um acalorado debate referente às questões culturais e identitárias indígenas, que, nas últimas três décadas, vêm ganhando cada vez mais espaço em discussões acadêmicas, e mesmo no espaço político e veículos de comunicação⁴. Trata-se de um assunto de interesse histórico, por ser, justamente, instância do contemporâneo, e, nesse sentido, a temática é terreno fértil de alterações, devido a comum ideia que identifica o campo cultural como sendo principal insígnia da identidade indígena, e sendo corriqueiro apontar os pajés como militantes culturais ameríndios. Tal visão não resiste a um atento exame da documentação colonial, no exemplo de pajés que interagiram de forma particular com missionários, colonos e suas crenças religiosas. Interessante observar que os “feiticeiros índios” –, como nossos protagonistas foram comumente descritos –, muitas vezes, não procuraram preservar uma rígida herança cultural, demonstrando flexibilidade em adaptar e transformar componentes de suas tradições. Esta dinâmica não implica necessariamente em *aculturação*, no sentido habitual do termo: o desaparecimento da especificidade nativa em razão de uma total adoção de comportamentos alheios⁵. Antes,

³ Ibidem.

⁴ A partir dos anos oitenta, no Brasil, a temática indígena se destacou por importantes avanços, influenciada, sobretudo, pela maior visibilidade dos grupos autodeclarados indígenas no cenário americano – contrariando as profecias de extermínio via violência ou/e aculturação. Os movimentos de etnogêneses verificados em toda a América Latina (no Brasil com destaque para a região nordestina), bem como as reivindicações políticas destes contingentes, que, é claro, envolvem disputas em torno de suas classificações étnicas, forçaram aos historiadores e antropólogos a reavaliarem seus instrumentos teóricos e conceituais. No campo historiográfico brasileiro destaca-se o movimento conhecido como a *Nova História Indígena* (o segmento será apresentado em maiores detalhes ao longo de nossa análise). Para acompanhar essa virada historiográfica com maior precisão, ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p 13-29. Para os processos de etnogêneses, recomendamos: HILL, Jonathan (org.). **Rethinking history and myth**. Urbana: University of Illinois Press, 1988; BOCCARA, Guillaume. “Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización”. In: **Mundo Nuevo Nuevos Mundos**, Paris, 2000. Disponível em: <www.ehess.fr/cerma.Revue_debates.htm>; BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “As etnogêneses: velhos atores e novos papeis no cenário cultural e político”. **Mana**, vol.12, n.3, Rio de Janeiro, 2006; OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

⁵ CUCHE, Denys. **Noção de cultura nas ciências sociais**. São Paulo: Edusc, 2002; WACHTEL, Nathan. “A aculturação”. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org). **História novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1995.

foram intrincados processos de adaptação e leituras indígenas da História, vinculadas a interesses e estratégias locais.

Grosso modo os pajés foram descritos como *tipos ideais*, ausentes de qualquer contexto e pouco questionados em suas relações concretas e cotidianas com indígenas, colonos, sacerdotes e outros “feiticeiros”, índios e não índios. A pesquisa procura problematizar, justamente, diferentes tipos de pajés em suas experiências históricas e dinâmicas sociais, no intuito de compreender, pelo menos em partes, as alterações em seus saberes, práticas e identidades, contemplando algumas de suas possíveis estratégias e interesses situacionais.

Comentário bibliográfico

História e Antropologia

Em nossa análise optamos por uma metodologia interdisciplinar, dialogando constantemente história e antropologia. Trilhamos caminhos indicados por estudos, que nos últimos anos, vêm revisando a História dos povos indígenas no Brasil, compreendidos não mais como entidades puras e abstratas, mas questionados em seus contextos históricos e no convívio com outros grupos e culturas. No Brasil é recente a mudança de perspectiva, sendo a partir das últimas duas décadas do século XX, que o movimento conhecido como a *Nova História Indígena* começou a se destacar na academia⁶. Tendo como uma de suas principais bandeiras o comércio antropológico, a *Nova História Indígena* busca demonstrar que as identidades e culturas indígenas não são artigos fixos e inalteráveis, mas construídas e refundadas por grupos e sujeitos em suas experiências históricas e dinâmicas sociais. Portanto, prega um deslocamento de foco, dos índios em suas características supostamente “autênticas” e “originais”, para

⁶ Destacam-se, entre outros, os trabalhos de MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras: 1994; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas** – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; RESENDE, Maria Leônia. **Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003; POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003; Elisa Fruhauf. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

compreendê-los como atores dotados de agências criativas que diante de prejuízos e surpresas históricas, refazem seus mitos, identidades e tradições.

Adiantado, o maior desafio em se abordar à pajelança vem da difícil tarefa de desconstruir imagens pré-estabelecidas, em especial, a do eterno índio resistente ou a do seu oposto personagem, o nativo aculturado. A resistência é “muitas vezes explicada como reação as forças externas, cujo conteúdo pragmático é limitado pela rigidez das estruturas nativas”⁷. Para Monteiro, trata-se de uma perspectiva que inibe as necessárias discussões referentes às formas de ação política ameríndia, “a qual, como sabemos, nem sempre acontece no sentido de defesa dos interesses coletivos tradicionais”. O problema das estruturas culturais (e sociais) incide mais fortemente sobre os pajés, percebidos como espécies de pontes entre os indígenas e os valores da tradição. Interessante é que pesquisas atuais vêm demonstrando cada vez mais exemplos de “feiticeiros indígenas” que incorporavam em seus rituais os atributos da religião e dos sacerdotes ocidentais, não utilizando o conceito pejorativo de “aculturação”. Nas missões Guaranis, observa Guillermo Wilde, episódios em que pajés fingiam realizar missas, evocando divindades cristãs e se autodeclarando santos ou Deus⁸. Na *Santidade do Jaguaripe*, conforme mostrado por Ronaldo Vainfas, o caraíba Antônio dizia-se papa e chefe da verdadeira igreja que levaria os índios ao céu⁹. E no Maranhão do século XVII, como na Amazônia portuguesa do século XVIII, pajés usavam de objetos e simbolismos do imaginário cristão, e deste modo angariavam respeito, admiração e público heterogêneo, composto de índios (evangelizados ou não), mestiços e colonos de origem europeia¹⁰.

Não há como negar que na Colônia, os rituais de pajelança e seus operadores – como todos os atores e culturas envolvidos em relações de contato –, se transformaram. Recentemente a historiografia tem destacado as alterações nas consciências e catecismos dos missionários, que não raro, recuaram seus dogmas e promoveram concessões aos índios, em uma verdadeira *negociação* evangélica¹¹. Do outro lado, as

⁷ MONTEIRO, John Manuel. “Armas e armadilhas. História e resistência dos índios”. In NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. p. 40.

⁸ WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la conversión**. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales em las fronteras de la cristandad. Buenos Aires: SB, 2011. p. 16.

⁹ VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e Rebelião no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁰ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**; CRUZ, Carlos Henrique. “O ‘cristianismo selvagem’: pajelança e tentativas de reprodução autônoma do catolicismo pelos indígenas no universo colonial (XVI-XVIII)”. In: **Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial**: Belém, 2012.

¹¹ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. MONTEIRO, Paula (org). **Deus na aldeia**. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006; AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: A

lideranças políticas nativas foram também objeto de reflexão, notando que os principais indígenas buscaram novos destaques ao incorporar como seus, os atributos e símbolos de poder e honra do mundo português¹². Conveniente observar que desde o princípio de ocupação do Novo Mundo, principais e pajés brilharam aos olhos do colonizador, os primeiros encarnavam o poder político (ou o mais próximo disso), enquanto os últimos o domínio cultural (mesmo que um “falso saber”). Devia-se conquistar e/ou cooptar os “chefes”, e muitos se tornaram importantes aliados para a expansão e manutenção dos territórios da Coroa. Para estes índios, foram distribuídos cargos, títulos, patentes e situações privilegiadas, “que foram por eles abraçadas com bastante entusiasmo”¹³. Por sua vez, as relações entre europeus e pajés se fizeram ainda mais complexas, os “feiticeiros índios” foram logo percebidos como ameaças ao projeto apostólico, e, contraditoriamente, serviam de modelo de tudo aquilo que poderia atrair os nativos para o caminho da Verdadeira Fé. Para a eficiência da conversão os missionários criaram e aceitaram um desafio, movimentaram-se no campo do “inimigo”, utilizando de suas estratégias e de seus conhecimentos, e na busca de desmascarar os “feiticeiros” e acentuar a verdade cristã, acabaram confundidos com os mesmos¹⁴. Válido ressaltar que missionários e pajés não eram, em todos os momentos, antíteses. Veremos que além do exemplo da pregação, em certos contextos, os sacerdotes chegaram a se valer de ex-pajés como auxiliares ao trabalho de evangelização dos neófitos. É também certo que muitos “feiticeiros índios”, desde os primeiros contatos, desejaram a alteridade cristã, seus conhecimentos e indumentárias, e para tanto, procuravam os religiosos e a seu Deus.

A problemática desse desejo indígena pelo *outro*, é assunto de interesse antropológico. Em clássico ensaio, Eduardo Viveiros de Castro, sinalizou a abertura Tupinambá para com a alteridade, destacando a extraordinária capacidade dos índios em absorver capacidades alheias e no processo se autotransformarem, seguindo os seus próprios termos¹⁵. Nesta direção, Carlos Fausto e Renato Sztutman demonstram a

Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI – XVII). São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

¹² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

¹³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. p. 93.

¹⁴ Ver GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In Monteiro, Paula (org). **Deus na aldeia**. p. 98.

¹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.

importância do *xamanismo* para a apreensão da realidade e criação de uma consciência histórica ameríndia¹⁶. A pajelança, sem dúvida, era (e é) uma das principais atividades entre os índios do Brasil, que concomitante a atividade bélica, estava inserida em uma *economia política de capacidades*, exercícios em que os índios se apropriam de potências exteriores aos seus grupos – físicas, sociais e cósmicas –, visando o destaque no interior dos mesmos. Os pajés, como os chefes-guerreiros, eram espécies de grandes homens, magnificados por suas relações externas. Explicitado por Fausto, a *função chefe* operava no plano físico, orientada para as investidas guerreiras e o canibalismo ritual; enquanto a *função xamã* tinha destaque no campo metafísico, no contado e controle das forças espirituais¹⁷. A ideia antropológica é fundamental para a compreensão do papel do pajé – no qual estamos interessado –, voltado para o exterior e gerenciamento de relações com as alteridades, humanas ou não humanas.

Renato Sztutman aborda a pajelança não só em seu sentido metafísico, chamando atenção para a motivação pessoal dos atores, e para o modo como os índios poderiam se destacar em meio aos seus pares, tornando-se, assim, pajés – perspectivas que buscamos adotar. É bem trabalhada pelo autor a abrangência do campo xamânico, onde todos os homens podiam pleitear reconhecimento e, em especiais ocasiões, até mesmo as mulheres. Citando-o:

Numa sociedade em que as leis de hereditariedade são frágeis, o acesso a condição de guerreiro e xamã-profeta é aberto a todos; esse acesso dependerá sobretudo do mérito e das circunstâncias à acumulação de certas capacidades de prestígio. O que importa, porém, para que esses personagens ganhem destaque é o fato de eles se desprenderem de seus contextos locais – de suas redes de parentescos, (consanguinidade e afinidade afetiva) – e se tornarem aptos a se apropriar de prerrogativas que se encontram no exterior, tanto em relação a humanidade – o sítio da inimizade – como da extra-humanidade – o sítio da sobrenatureza e da divindade –; todos esses sítios carregados de capacidades – agências – necessárias para fazer pessoas e coletivos, necessárias para agir sobre o mundo¹⁸.

¹⁶ FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011; “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. **Mana**, vol.11, n.2, Rio de Janeiro, 2005; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**.

¹⁷ FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 387.

¹⁸ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 70.

Ressalte-se que estas relações externas eram conduzidas e legitimadas pelos atores e seus públicos de diferentes formas, proliferando xamãs e discursos xamânicos, impedindo “o congelamento de qualquer ortodoxia”. Notado por Viveiros de Castro, a noção de dogma era completamente estranha aos nativos, e a pajelança ainda que voltada para um *foco virtual*, não era um sistema de *crenças*. Os ameríndios não devotavam respeito aos seus pajés do mesmo modo que os cristãos aos seus sacerdotes, as relações eram bem mais complexas e não vinculadas a valores fixos de uma instituição. Deste modo, entre os índios não poderia haver hereges. Categoria implantada com a presença missionária e, especialmente, com a ação do Santo Ofício português.

Os índios e a Inquisição

A atuação do Tribunal do Santo Ofício na Colônia é tema vigoroso em nossa historiografia¹⁹, contudo, poucos trabalhos abordaram a ação inquisitorial sobre os indígenas do Brasil. Laura de Mello e Souza em *O diabo e terra de Santa Cruz e Inferno Atlântico*, abordou, entre outras, denúncias referentes aos índios, indicando caminhos para a compreensão da vivência religiosa popular colonial, bem como, para as trocas culturais desenvolvidas no cenário²⁰. Ainda que não estejam voltadas exclusivamente para a temática indígena, as obras merecem destaque pela abordagem dos intercâmbios e trânsito das práticas mágico-religiosas entre todos os grupos da sociedade colonial, movimentos – e destacamos –, em que os índios não ficaram ausentes.

¹⁹ A ação inquisitorial no Brasil conta com interessantes estudos, sendo-nos impossível cita-los em sua totalidade, por isso, notamos apenas alguns: SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. **A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978; NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**. São Paulo: Perspectivas, 1972. **Inquisição**: prisioneiros do Brasil (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002; SALVADOR, João Gonçalves. **Cristãos Novos, Jesuítas e Inquisição**. São Paulo: Pioneira, 1969; SARAIVA, A. José. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Estampa/Imprensa Universitária, 1985; CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial**. Bauru, SP: Edusc, 2006; VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010; VAINFAS, Ronaldo (org). **A Inquisição em xeque**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006. Entre os artigos versados em temática indígena, destacamos: MOTT, Luiz. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737-1744)”. In: **Revista dimensões**, Espírito Santo/UFES, 2006; WADSWORTH, James E. Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in colonial northeastern Brazil. **History of Religions**, Chicago: The University of Chicago. p.140-161.

²⁰ SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

A *heresia dos índios*, de Ronaldo Vainfas, é também abordagem pioneira. O historiador através de cuidadosa análise da documentação inquisitorial resultante da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595) reconstrói o fascinante movimento da *Santidade do Jaguaripe*, representação de criatividade indígena e das readaptações culturais urgidas na própria aventura do colonialismo. A análise de Vainfas mostra que não apenas os missionários fizeram correspondências e adaptações em seus sagrados saberes, mas também os próprios índios²¹. As ações do caraíba Antônio, ou melhor, a forma de análise do mesmo, nos serve de modelo de compreensão para a atuação de vários outros pajés, do século XVI ao XVIII.

O historiador Almir Carvalho Júnior é o principal interlocutor da segunda parte do trabalho. A afinidade existente entre as nossas pesquisas se deve, principalmente, ao uso das fontes (a documentação inquisitorial), local e período estudado (a Amazônia portuguesa do século XVIII). Buscamos abarcar métodos e questionamentos apontados pelo autor, que, ao considerar a pajelança entre os *índios cristãos* amazônicos, apresenta interrogações instigantes, com destaque para a abordagem dos rituais de *descimento* (“descer demônios”)²². Através do escrutínio de mais denúncias envolvendo os pajés, acrescentamos novas questões para o entendimento das misteriosas cerimônias, seus autores e público participante; e acreditamos ser exercício produtivo o diálogo de nossas análises.

Não deixamos de notar pesquisas dedicadas a *ultima inquisição* no Brasil –, a visitação ao estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII (1763-1769 ou 1773) –, projeto recordista em número de indígenas acusados. Os estudos, em grande maioria, tomam como apoio o Livro da Visitação setecentista, publicado pelo historiador Amaral Lapa, em 1978²³. Entre os autores priorizamos Pedro Marcelo Campos, Evandro Domingues e Yllan de Mattos²⁴. Merece destaque o recente trabalho de Maria Olindina de Oliveira, tratando-se, essencialmente, de uma produtiva

²¹ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**.

²² CARVALHO JÚNIOR, Almir. **Índios Cristãos**.

²³ AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769**. Petrópolis: Vozes, 1978.

²⁴ CAMPOS, Pedro. M. P. **Inquisição, Magia e Sociedade**, Belém, 1763-1769. Tese (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense: Niterói, 1995; DOMINGUES, Evandro. **A Pedagogia da Desconfiança**. O estigma de heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772). Dissertação (Mestrado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2001; MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2009.

análise da atuação do Santo Ofício português no estado do Grão-Pará e Maranhão entre os séculos XVII ao XIX²⁵. A pesquisa aponta os principais delitos denunciados e seus autores, computo que abrange considerável número de indígenas. Os dados apontados pela autora permitem interessantes colocações com as pesquisas realizadas por Maria Leônia Chaves de Resende, que realizou levantamento inédito das denúncias inquisitoriais envolvendo indígenas e seus descendentes, encontradas nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII) – denúncias que abrangem quase todo o território colonial. O mapeamento das delações indígenas permitiu identificar a sistemática atuação do Santo Ofício para com este segmento populacional, revelando por quais erros os índios foram comumente denunciados, períodos e terrenos de maiores perseguições²⁶.

As pesquisas de Maria Leônia Resende não são apenas quantitativas, mas qualitativas, pois a totalidade das denúncias consente acompanhar rituais e comportamentos que se repetem por vários anos e regiões do país – e não somente entre os indígenas –, possibilitando problematizar as trocas culturais na Colônia, os contatos interétnicos e a reelaboração de práticas e mitologias ameríndias.

Abordagens e conceitos

Na execução da pesquisa priorizamos escolhas, sem as quais seria impossível contemplar tão vasto tema. Em primeiro lugar não dedicamos exame ao *Profetismo Tupi*, tema recorrente em análises referentes aos pajés e cosmologias indígenas em época colonial²⁷. Trata-se de um objeto amplo e, sobretudo, complexo, que ultrapassa as pretensões do estudo. Concentramos atenção nos pajés em suas relações cotidianas, nos

²⁵ OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal do Amazonas, 2010.

²⁶ RESENDE, Maria Leônia C. **Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa (no prelo)**. RESENDE, Maria Leônia C. “Brasil, brasis: Os índios e a inquisição nos tempos de Vieira”. In: **Anais do - IV Centenário do nascimento do Padre Antônio Vieira: 1608-2008**. Congresso Internacional - ver, ouvir, falar: o grande teatro do mundo, Lisboa, 2009.

²⁷ Ver, entre outros, CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**; CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**; FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**; POMPA, Cristina. **Religião como tradução**; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**.

muitos convívios e negociações instauradas em núcleos de povoamento colonial, abrangendo diferentes atores e tradições.

De mesmo modo, optamos por um menor enfoque aos movimentos de franca resistência, os declarados conflitos físicos e/ou simbólicos entre missionários, colonos e pajés –, e, mais uma vez, ressaltando a bibliografia dedicada ao assunto²⁸. Não insistimos no aspecto, por razão de fuga do arraigado tradicionalismo atribuído aos nossos protagonistas, sendo impossível negar, em suas variadas formas, a realidade dos movimentos de resistência liderados pelos pajés contra os invasores estrangeiros, mas, existiram também, diálogos, acordos e interações, que carecem de análises.

Interessante é que tanto as crônicas coloniais, quanto a documentação do Santo Ofício português, descrevem uma série de comportamentos indígenas taxados como exemplos de “idolatrias”. Ronaldo Vainfas, analisando estes movimentos, entende as idolatrias ameríndias “enquanto manifestação global de resistência cultural indígena”, dividindo-as, basicamente, em dois tipos: *idolatrias ajustadas* e *idolatrias insurgentes*²⁹. As últimas seriam os movimentos de oposição e contestação religiosa e colonial, o que não implica o não uso de elementos materiais e culturais dos estrangeiros (tendo como exemplo, a própria *Santidade do Jaguaripe*)³⁰. As *idolatrias ajustadas* são definidas como atitudes em que os índios, submetidos às normas coloniais (pelo menos em aparência), resistiam cotidianamente em espaços próprios, não desafiando abertamente o sistema que lhes eram impostos. Aparentemente aos olhos ocidentais, vergavam-se ao cristianismo, porém, em áreas externas da vigília europeia, continuariam no uso de práticas e crenças pré-cristãs. Não aderimos por completo a tal imagem. Confrontada ao nosso objeto, a ideia parece indicar “ações verniz”, polarizando *essência* e *aparência*. Ao mesmo tempo, parece compactuar com a visão do poder colonial, oscilante ante a imagem do “índio convertido” – exemplo para os seus pares – e o “índio

²⁸ MAXIME, Haubert. **Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII - XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; RESENDE, Maria Leônia C. de. “Entre a Cura e a Cruz”. In: CHALHOUB, Sidney (org). **As artes e os ofícios de curar no Brasil**. Campinas: Unicamp, 2003; FLECK, Eliane Cristine. Sobre Feitiços e Ritos: enfermidades e curas nas missões jesuítas. In: **Varia História**, N. 33, janeiro de 2005; HEMMING, John. **Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: EDUSP, 2007; OLIVERA, Paulo Rogério Mello de. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque Gonzáles nas terras de Ñezú**. Tese (Doutorado) - Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010; entre outros.

²⁹ VAINFAS, Ronaldo. “Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas”. **Estudos-Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5 (9): 29-43, 1992.

³⁰ Renato Sztutman questiona certas colocações de Ronaldo Vainfas, principalmente em relação ao *hibridismo* do movimento, e de seu caráter resistente colonial. SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o Principal**. p. 493.

idolatra” –, terrivelmente hostil ou inconstante. Deve-se levar em conta que a maioria das manifestações “idolátras” – e de “resistências” – ameríndias, foram descritas pelos missionários e/ou autoridades coloniais nos mesmos relatos em que defendiam os seus interesses de conquista e/ou evangelização, passando-nos a impressão de que os índios, na maior parte das vezes, mantiveram-se impermeáveis ao catolicismo, ostentando apenas um “leve verniz cristão para melhor se dissimularem perante o colonizador, e continuarem, na clandestinidade no uso de suas antigas idolatrias”³¹. Na primeira parte do trabalho serão avaliadas “idolatrias” descritas pelos missionários capuchinhos no Maranhão (século XVII), que arriscamos não representar sinais de resistência cultural indígena ao catolicismo invasor, mas, ao contrário, dedicadas a atender as novas necessidades simbólicas geradas entre os indígenas por conta das práticas de cristianização³².

Clareando sentidos, temos que as formas de reprodução autônoma de valores cristãos pelos indígenas, que, como não poderia ser diferente, expressos a partir de seus próprios entendimentos, serão identificadas como sendo comportamentos de idolatria (“manifestação global de resistência indígena”), afastadas de uma pretensa ortodoxia, mesmo que estas ideias e valores tenham sido geradas e/ou estimuladas pelos próprios missionários em suas lições de catecismo. Correto haver uma distância de interpretação entre europeus e indígenas, muito em partes (des)entendidas por razão de uso de valores, mitologias e linguagens simbólicas não de todo compreendidas por ambos os lados, mas ainda assim usadas para a vinculação de conhecimentos culturais e mensagens religiosas. Deste modo, ao reproduzirem sem a intermediação europeia elementos do cristianismo, certo que, em relação aos seus prismas interpretativos, os índios são vistos como idólatras, não desafiam abertamente aos padres, mas também não seguem a risca os seus ensinamentos. Nos pajés é visível o desejo de interação com o cristianismo, há a busca de contatos com a alteridade física missionária e, principalmente, espiritual cristã. Na Colônia, certos pajés experimentavam as suas próprias *revelações*, travando contatos com Deus, Santos, a Virgem e mais personalidades do imaginário cristão. Não se trata de uma capa cristã que oculta à

³¹ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: NOVAIS, Adauto. **A outra margem do Ocidente**. p. 181.

³² ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad**. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Travaux de l’Institut Français d’ Études Andines, Tomo 156. Lima, 1998.

verdadeira essência da pajelança, por certo é uma vivência, um desconcertante modo de crer.

É impossível estudar as experiências cristãs dos nativos separando-as em adesões puras ou resistências, confiados em juízos prévios e derivados do registro religioso ou inquisitorial. No cuidado, tentamos evitar o erro de uma visão binária da sociedade colonial, estratificada entre grupos, tradições e atores. Necessário também notar que tanto para os missionários quanto para os pajés, as vivências coloniais e estratégias em seu interior, resultavam de experimentações, vitoriosas em certos pontos e desacreditadas em outros, portanto, produtos de suas relações, momentos e negociações históricas.

Tencionamos compreender os pajés como agentes vivos, sujeitos diversos e criativos, e não rigidamente limitados por estruturas míticas, sociais e culturais³³. A etnologia tem destacado o trabalho de *recriação mitológica* como sendo fundamental para a criação de uma consciência e ação histórica ameríndia. Para Jonathan Hill, trata-se de ações e culturas políticas, que permitem aos indígenas retomarem o controle de suas existências, reinterpretando o passado na intenção de auxiliar posicionamentos no presente³⁴. Sem dúvida, o maior desafio em se trabalhar com as consciências e alterações mitológicas é postular o papel criativo dos indivíduos e suas submissões às estruturas culturais, e cada vez mais, compreende-se a cultura como produto de experiências históricas, portanto dinâmica e flexível³⁵. Conforme Thompson, a cultura é sempre *arena de conflitos*, em que os sentidos não estão fixos ou universalmente compreendidos pelos atores por meio de homogêneas percepções, mas conduzidos por ações e interesses sociais, e mesmo individuais. Logo, a cultura deve ser analisada enquanto dinâmica social e processo histórico, confrontada nas ações de homens e mulheres comuns³⁶. Nesta perspectiva, segundo o antropólogo Sidney Mintz, todo é qualquer “sistema cultural” apresenta suas *variáveis*, que são empregadas pelos grupos ou atores em seus cenários sociais, muitas vezes como respostas (conscientes ou não) as

³³ SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1987. p. 25.

³⁴ HILL, Jonathan (org.) – **Rethinking History and Myth**. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

³⁵ MINTZ, Sidney W. “Cultura: uma visão antropológica”. **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF. Niterói, v. 14, n. 28, 2010.

³⁶ THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

tensões da própria vida. “Atores individuais por vezes percebem oportunidades entre as práticas existentes, oportunidades que são consistentes com práticas passadas e ainda assim particularmente adequadas às suas próprias inclinações pessoais”³⁷. Dito por Celestino Almeida, os historiadores devem estabelecer um entrosamento dinâmico entre sociedade e cultura, notando que “as estruturas culturais orientam o comportamento dos homens, mas não podem ser vistas como malhas de ferro que não lhes possibilita agir fora delas”³⁸.

Seguindo esta direção, buscamos problematizar que diferentes tipos de pajés, em razão de seus interesses e/ou por conta do público ao qual destinavam suas práticas e em conformidade aos seus cenários de atuação, “optaram” por diferentes ressignificações rituais, o que não significa que tenha sido criada uma infinidade de cosmologias incomparáveis, mas sendo possível reconhecer nas versões e variações das cerimônias de pajelança, traços de uma estrutura ritual ameríndia em vias de transformação³⁹. Não há como negar que as pajelanças coloniais foram rituais *híbridos*, porém acreditamos que os *hibridismos* não resultaram “naturalmente”, derivados das circunstâncias histórico-coloniais que forçavam o convívio entre diferentes atores e suas cosmologias, e nem tampouco homogêneos, como parte de uma terceira esfera simbólica combinada de crenças nativas e cristãs, mas sendo conduzidos de forma desigual por diferentes agentes, em meio as suas experiências e negociações locais⁴⁰. Com isso não se pretende dizer uma liberdade criativa e incondicional dos indivíduos, sendo certo que o sistema colonial, por suas imposições, violências, dizimação e evangelização dos nativos, legou marcas profundas e estruturais nos processos cosmológicos e sócio-religiosos dos grupos indígenas. Portanto, as pajelanças coloniais deverão ser pensadas em relação íntima com as realidades históricas de violência colonial e suas estruturas sociais, e os

³⁷ MINTZ, Sidney W. “Cultura: uma visão antropológica”. **Tempo**. p. 231. Segundo o autor nem sempre as estratégias são conscientes e racionais, sendo certo que o comportamento social não pode ser plenamente entendido pela análise de um único indivíduo.

³⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. p. 21; GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 27.

³⁹ Ver: FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. **Mana**, vol.11, n.2.

⁴⁰ HARRIZ, Marck. “O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho de imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII”. **Revista IEB**, n. 47, setembro, 2008.

pajés estarão sempre submetidos a limitações e solidariedades locais que restringem a capacidade de manobra e liberdade de invenção⁴¹.

O *hibridismo* deve ser compreendido levando-se em conta não somente as contingências históricas (em sentido macro), mas igualmente percebido em seus desdobramentos contextuais, em suas *variáveis* sociais⁴². Destacado por Peter Burke, o *hibridismo* é um termo escorregadio, contraditório e tendencioso a escamotear o papel do agente humano em suas ações conscientes, afinal, “as novas formas surgem por si mesmas no decorrer de um encontro cultural ou são obras de indivíduos criativos?”⁴³. E mais, como utilizar a ideia em referência à temática indígena? Imperioso associar o conceito às dinâmicas próprias das culturas nativas, que permitiam aos pajés agregarem em suas práticas elementos alheios (objetos, comportamentos e símbolos), aumentando o prestígio e poder pessoal.

Segundo a etnologia entre as populações ameríndias o *hibridismo* é ponto de intenso valor, e neste aspecto seguimos as interpretações de Carlos Fausto e Renato Sztutman, que demonstram que, mesmo anterior ao advento colonial, os pajés eram por definição, sujeitos *híbridos*, figuras relacionais, que alteravam constantemente suas personalidades no contato com realidades exógenas, tanto no mundo físico, mas, principalmente, no espiritual. A “conquista” teria atuado como elemento catalisador desta constante busca pelo “outro”, então manifesta no encantamento pela alteridade europeia, por seus objetos e simbolismos⁴⁴.

O *hibridismo* não pode, nesse sentido, ser compreendido como simples produto do processo histórico, mas sim como operador cognitivo e político para lidar com a história. Se há algo propriamente indígena nesses processos reside no fato de que conhecer um mundo estranho e estabelecer comunicação com ele implica a operação de um devir, que permite a apropriação de agência⁴⁵.

⁴¹ WRIGHT, Robin M. (Org). **Transformando os Deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

⁴² MINTZ, Sidney W. “Cultura: uma visão antropológica”. **Tempo**.

⁴³ BURKE, Peter. **Variiedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 256.

⁴⁴ FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011; SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o Principal**.

⁴⁵ SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o Principal**. p. 493.

Para o diálogo entre estruturas, mudanças e ação dos sujeitos, buscamos apoio nas reflexões de Giovanni Levi⁴⁶. Nos estudos de caso (as narrativas inquisitoriais), propomos compreender o campo social não como algo fixo, mas dotado de *variáveis* em constante adaptação. Portanto, identificamos as pajelanças não só como tarefa de reconstrução do mundo e memórias indígenas – afinal havia pajés que não eram índios –, mas também como formas de inserção e promoção social. O ofício da pajelança era também uma escolha, em uma realidade que apresentava outras possibilidades, contudo não era uma escolha com resultados garantidos, mas incertos, permitindo sucesso a uns e fracassos e/ou punições para outros. O título de pajé deve ser igualmente compreendido como uma identidade social, vinculada a uma autoatribuição e reconhecimento externo (público). Deste modo, os personagens constroem seu renome na interação com outros atores e suas credices, como também na concorrência com outros operadores do sagrado⁴⁷. A pajelança foi tema de encontro entre índios diversos, mestiços e colonos, que desenvolveram redes de aprendizados, mas também conflitos, opondo diferentes “feiticeiros” e suas escolhas morais.

Observa-se que elementos do cristianismo, e mesmo das crenças de “feitiçaria” europeia, foram usados por certos pajés como signos de distinção, destacando-os no confronto com outros “feiticeiros” (índios e não índios). Dito por Patrick Menget é preciso notar as afinidades existentes entre a *cosmologia moral* europeia e as indígenas, visto que, índios e europeus, guardadas as devidas precauções, partilhavam de certas crenças, sobretudo, quanto existência dos “feiticeiros” – sujeitos, que por meios ocultos, poderiam realizar profecias, curas ou enviar doenças e mortes –, e o reconhecimento das similitudes teria sido imediato. As “afinidades” levam a interrogar menos as diferenças culturais percebidas entre índios e europeus (“sobre as quais tanto se escreveu”), e mais “sobre as similitudes, talvez menos evidentes, entre estas duas culturas (mais precisamente entre esses dois conjuntos culturais) e sobre como cada um desses grupos a percebem”⁴⁸. As crenças partilhadas e desentendidas teriam atuado como vetores de aproximação, componente a mais para o *hibridismo* colonial. Cogitamos que a crença

⁴⁶ LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁴⁷ Dito por Lévi-Strauss é preciso analisar a conduta do “feiticeiro” com a aceitação do público, citando-o: “o problema fundamental é, pois, o da relação entre um indivíduo e o grupo, ou, mais exatamente, entre certo tipo de indivíduo e certas exigências do grupo”. LÉVI-STRAUSS, Claude. “O Feiticeiro e sua Magia”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

⁴⁸ MENGET, Patrick. “A política do espírito”. In: NOVAIS, Aduato (org). **A Outra Margem do Ocidente**. p. 168.

européia em bruxedos e malefícios tenha contribuído para o reforço do imaginário religioso ameríndio – confirmando e estimulando a pajelança –, do mesmo modo que as “superstições” indígenas teriam fortalecido o maravilhoso ocidental⁴⁹.

Em referência à aproximação dos conceitos, “pajelança” para com a “feitiçaria”, “bruxaria” e “práticas mágicas”, é preciso esclarecimentos, notando que é na documentação histórica que encontramos a associação. A antropologia tende a diferenciar os termos de acordo com uma capacidade inata ou não dos indivíduos acusados: o “bruxo” é portador de uma qualidade intrínseca, um traço pessoal e involuntário, a pessoa é a própria fonte do mal; já o “feiticeiro” emprega deliberadamente a magia, auxiliado por recursos técnicos, que podem ser empregados por qualquer indivíduo⁵⁰. Laura de Mello e Souza emprega o termo “feitiçaria” quando há a descrição do pacto demoníaco, e práticas mágicas quando não o há⁵¹. É certo que os pajés foram enunciados como “feiticeiros” – por cronistas e inquisidores –, pelo simples exercício de suas práticas, que não se importaram em compreendê-las além da oposição cristã, divino/diabólico. Assim, não nos prendemos a estas definições disciplinares, e seguimos as fontes em seus termos, que insistiam em apontar a intervenção demoníaca em qualquer forma de religiosidade indígena. Por sua vez os índios tinham a ciência de seus próprios “feiticeiros”, que empregavam os seus poderes para objetivos diferenciados dos pajés – e o assunto será explorado ao longo do texto.

Fontes

O *corpus* documental da pesquisa é composto de fontes manuscritas e impressas. As fontes impressas são as conhecidas *crônicas coloniais* –, diários de viagens e correspondências religiosas (século XVI e XVII). O material já foi deveras utilizado pelos historiadores, contudo, sob a luz de novos questionamentos continuam a revelar pontos interessantes para análises. A literatura impõem certos cuidados, na medida em

⁴⁹ SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**.

⁵⁰ Ver: PRITCHARD-EVANS, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azandes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005; THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; PAIVA, José Pedro Matos. **Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas" (1600-1774)**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

⁵¹ SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**; CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

que foram produzidas somente por uma parte do “encontro” (os europeus), o principal risco é de se tomar todas as suas informações como dados objetivos, ignorando os *filtros culturais* que conformam as bases dos registros. Estes *determinantes culturais* marcam a forma como os europeus apreenderam e descreveram as populações indígenas. Todavia, e destaca Paula Monteiro, estes *filtros* não são os mesmos para todos os cronistas, havendo diferenças internas nos olhares, muito em partes, devido aos interesses diversos dos autores, suas estratégias e mesmo, por conta de suas desiguais percepções, resultando em formas variáveis de descrição dos indígenas⁵². A característica ocidental dos relatos não é uma intransponível barreira para se alcançar uma perspectiva indígena da história colonial, mas a fim de realizar esta expectativa é necessário confrontar os relatos e compreendê-los em seus locais e objetivos de produção. Somente assim há uma possibilidade de resposta indígena, não de uma “originalidade” irreparável, mas de suas próprias vivências no processo colonial⁵³.

As fontes manuscritas são as denúncias inquisitoriais, processos e delações encontradas nos Cadernos do Promotor do século XVIII. O uso desta documentação, em muitos aspectos inédita, somente foi possível por meio de pesquisas realizadas ainda na graduação, em parceria com a historiadora Maria Leônia Resende, coordenadora do projeto, e Lidiane V. dos Santos⁵⁴. A documentação inquisitorial atualmente encontra-se digitalizada no *site* do *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*⁵⁵.

Para análise das fontes inquisitoriais partimos da analogia entre o inquisidor e o antropólogo, proposta por Carlo Ginzburg. Exímio no trato das fontes, o historiador italiano redimensiona bem as possibilidades etnográficas que as mesmas oferecem, atentando para uma “série de questões e respostas que pontuam tanto um processo inquisitorial quanto uma transcrição de conversas entre um antropólogo e seu informante”, ou mesmo implícita, “como em anotações de pesquisa etnográfica de campo, descrevendo um ritual, um mito, um instrumento”⁵⁶. A analogia entre os personagens (inquisidor e antropólogo) serve na medida em que leva o historiador a

⁵² MONTEIRO, Paula (org). **Deus na aldeia**. p. 12.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ “*Brasis Coloniales: os índios e a Inquisição no Brasil (Séc. XVI-XVIII)*”. Pesquisa de Iniciação Científica realizada na Universidade Federal de São João del-Rei, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), 2010.

⁵⁵ Projecto Inquisição de Lisboa online. In: <http://antt.dgarq.gov.pt>

⁵⁶ GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo: uma analogia e as suas implicações”. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

outras perspectivas e lhe inspire novos métodos ao tratamento qualitativo da documentação. O historiador deve estar atento aos pequenos sinais. Ginzburg compara o trabalho do historiador ao do detetive, que diante de vestígios e indícios (labirinto documental), se esforça em construir uma teia lógica do vivido. Nesses pequenos indícios pode-se decifrar uma realidade mais profunda⁵⁷.

No uso das fontes, tanto impressas quanto manuscritas, optamos por transcrevê-las na grafia atual, sem alterar o sentido original dos termos, justificado por facilitar o entendimento e a leitura.

A periodização principal do estudo é o século XVIII, precisamente entre os anos de 1714 a 1764 – intervalo que abrange as denúncias do Santo Ofício envolvendo os pajés. Inicialmente a pesquisa visava apenas contemplar os pajés retratados nesta documentação, recorrendo às “crônicas coloniais” (séculos XVI-XVII) somente como apoio às discussões. Contudo, as leituras das fontes impressas revelavam material vasto e interessante, que discutidas permitiram iluminar pontos de compreensão dos pajés e seus rituais no século XVIII. Portanto, flexibilizamos o período escolhido, recuando no tempo, contemplando, ainda que de forma menor, os séculos XVI e XVII.

O recorte geográfico se concentra na região amazônica, no antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão. Todavia, não se trata de um marco fixo e, quando necessário, deslocamos análises para outras regiões do Brasil em que foram descritos rituais de pajés.

A dissertação é dividida em duas partes. A primeira é composta pelo primeiro capítulo e tem como enfoque o encontro entre as alteridades nativas e europeias, cosmologias indígenas e mitologia cristã. Nos relatos coloniais procuramos os pajés, no intuito de melhor compreender como as alterações provocadas pelo encontro-choque colonial, os forçou a uma readaptação de seus conhecimentos, novas estratégias de ação, que não apenas inquietações de franca resistência. Para a execução do capítulo foi fundamental o diálogo com a etnologia, permitindo iluminar e arriscar hipóteses para

⁵⁷ GINZBURG, Carlo. “Sinais. Raízes de um Paradigma Indiciário”. In: **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

pontos obscuros nas fontes e possíveis explicações para comportamentos indígenas incompreendidos pelos autores de época, ou por uma antiga tradição historiográfica.

A segunda parte compreende os capítulos dois e três, apoiados em fontes inquisitoriais (século XVIII). O segundo capítulo é dedicado à análise da ação inquisitorial sobre os índios no Brasil, compreendendo a jurisdição inquisitorial sobre os indígenas e as denúncias deflagradas contra os pajés. A documentação produzida por funcionários do Santo Tribunal permitem contrapontos interessantes às crônicas, por identificar os pajés em suas vivências em núcleos coloniais, convivendo com índios diversos, europeus, mestiços e, por vezes, africanos. Foi em meio esta diversidade de atores e tradições, que os pajés executaram singulares cerimônias, atendendo “clientes” não restritos ao seu grupo étnico. Tal qual o primeiro capítulo procurou-se identificar o exercício da pajelança em suas relações simbólicas, sociais e étnicas, notando que os “feiticeiros” (índios e não índios), não atuavam isolados ou “puros” em suas ações, mas dialogando e recriando memórias, identidades e rituais.

O último capítulo dedica-se a analisar as disputas entre diferentes pajés, atentando que a influência “moral” cristão-europeia, como também a ação inquisitorial, pode ter inflamado os conflitos, modificando o equilíbrio das acusações de “feitiçaria” entre os índios coloniais. No capítulo foram também avaliadas, brevemente, as sentenças inquisitoriais deflagradas para os indígenas, no intuito de compreender o reconhecimento ou não de suas identidades cristãs.

Parte I

Crônicas coloniais

(séculos XVI-XVII)

Capítulo 1

(Des)construindo um personagem

Em *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá* recorda Carlos Fausto, que todo o conhecimento disponível referente aos saberes, costumes e religiosidades dos grupos indígenas que habitavam a costa brasileira entre os séculos XVI e XVII, depende de um material razoavelmente extenso, mas, sobretudo, variado em sua origem, “trata-se das crônicas de viagem e correspondência entre os religiosos, cujos autores escrevem de posições bastante distintas”⁵⁸. Entre os mais influentes comentaristas permanecem, entre outros, os jesuítas Manoel da Nóbrega, José de Anchieta e Antônio Vieira; o frade franciscano André Thévet; o protestante Jean de Léry; o huguenote e prisioneiro dos índios Hans Staden e os capuchinhos Claude D’Abeville e Yvo D’Evreux. As narrativas não acompanharam o advento da “descoberta” lusitana (excetuando a correspondência de Pero Vaz de Caminha, oculta nos arquivos portugueses até 1773), mas sendo sistematicamente produzidas a partir do último quartel do século XVI, pretendidas a descrever e classificar as terras sul-americanas e seus habitantes “naturais”. Portanto, quando este tipo de literatura tornou-se comum, as relações de contato entre índios e europeus se faziam há mais de meio século, e com certa intensidade pelo menos à quase duas décadas, o que, conseqüentemente, implicava mudanças consideráveis na cultura, organização social e vivência dos povos autóctones⁵⁹.

⁵⁸ FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. p. 381. Citando Celestino Almeida, “no século XVI, os tupis predominavam ao longo da costa brasileira e na bacia do Paraná-Paraguai. Estabeleceram contato mais estreito com os portugueses e foram mais bem conhecidos e descritos por eles. Conseqüentemente foram também os mais estudados pelos antropólogos e historiadores. (...) a considerável homogeneidade linguística e cultural dos tupis facilitou o contato e o conhecimento sobre eles, mas deu margem a descrições simplistas. Muitos cronistas e missionários reconheciam e apontavam as diferenças entre eles, mas tendiam a acentuar as semelhanças”. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. p. 31-32..

⁵⁹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Imagens do índio no Brasil: o século XVI*. **Estudos Avançados**. Vol. 4. Nº. 10. São Paulo: dezembro de 1990.

Apesar das diferenças entre os cronistas, o conjunto literário prima por relativa homogeneidade de informações, “o que nos permite um certo grau de segurança na construção dessas sociedades [indígenas], mas não dispensa uma leitura crítica feita a partir da situação dos autores”⁶⁰. O argumento é bastante explorado por Cristina Pompa, observando, que não obstante a existência de um plano de fundo da cultura de viagem da época, substrato das representações dos aventureiros europeus, estes teriam oscilado entre a fantasia e o empírico, fé e ciência, projetos políticos e aspirações pessoais e, especialmente inconstantes em leituras edênicas e diabólicas da natureza e costumes dos selvagens. Conforme a autora:

[o] trabalho de desvendar diferenças de olhares é fundamental para compreender a constante obra de construção do “eu” ocidental através da conceptualização do “outro” índio, ele é válido também, na mesma medida, para tentar compreender a diversidade de percepções e posturas do próprio “outro”, do índio, frente à realidade europeia, ou melhor, as muitas formas como a realidade europeia se apresentava⁶¹.

A intenção deste primeiro capítulo é acompanhar a construção de um personagem indígena específico – o pajé, o “feiticeiro índio”. O projeto consiste em analisar criticamente as conhecidas crônicas coloniais, questionando a arraigada visão, criada por estes mesmos cronistas e legitimada até a contemporaneidade, de que seriam os pajés, por excelência, os líderes da resistência cultural ameríndia, zelosos em conservar a pureza de sua “religião” e manter unido o coletivo indígena no cuidado de suas tradições. Optamos pelo diálogo das fontes com as análises etnográficas e a historiografia recente, na intenção de desvendar, em alguns aspectos, os modos como o exercício da pajelança e a autorrepresentação dos pajés puderam se alterar pela incorporação das alteridades e religiosidades alheias, observado em que medida as próprias estruturas culturais ameríndias, em seus contextos históricos, permitiam e legitimavam os encontros culturais.

⁶⁰ FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. p. 381.

⁶¹ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. p. 40. Ver também, CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1975], 1982; HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso** – os motivos endêmicos no descobrimento e colonização do Brasil. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1959; GIUZZI, Guilherme. **Viajantes do Maravilhoso**. O Novo Mundo. São Paulo: Cia. das Letras, 1992; SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**; MONTEIRO, Paula. **Deus na aldeia**.

Indicado por Hélène Clastres, o prestígio desfrutado pelos pajés entre os índios, fascinou os aventureiros coloniais e missionários europeus, ascendendo sentimentos diversos, muitas vezes ambíguos, mas nunca indiferentes “donde, sem dúvida, as excelentes descrições que eles nos deixaram”⁶². A existência destes misteriosos personagens fracionava o juízo de que os *brasis* eram despossuídos de qualquer orientação ou vivência religiosa, ideia corrente entre os primeiros cronistas coloniais. Manoel de Nóbrega, em 1549, com apenas quinze dias de contato com os tupis, afirmou: “é gente que nenhum conhecimento tem de Deus nem de ídolos”. Opinião corroborada pelo francês Jean de Léry (1578), que registrou não existir no mundo nação mais afastada da religião que os índios tupinambás, “povos sem qualquer superstição”⁶³. Gabriel Soares de Souza, em 1587, defendeu que os indígenas, de fato não adoravam coisa alguma, ecoando a clássica fórmula de que aos gentios faltavam as três letras do ABC – *F*, *L* e *R* –, caracteres fundantes da autorrepresentação de superioridade civilizacional europeia – *Fé*, *Lei* e *Ret*⁶⁴.

O raciocínio de negação religiosa se instaurou rapidamente e fez escola, em princípios do século XVII (1614), Claude D’Abeville repetia mesma sentença:

Qual é o povo, embora muito selvagem, que não tenha senão verdadeira religião, ao menos sombra dela e alguma superstição? (...) cuido, que só os *Tupinambás* não têm espécie alguma de religião, pois não adoram um Deus, celeste ou terrestre, nem o ouro e a prata, nem madeira ou pedra preciosa ou qualquer outra coisa. Até agora não tinham religião e nem sacrifício, e por tanto nem sacerdotes, ministros, altar, templo ou igreja. Nunca souberam o que foi promessa, súplica, ofício ou oração pública ou particular. Contam bem as luas, porém não distinguem as semanas, os dias de festa, e nem os domingos. Para eles são iguais todos os dias e tão solenes uns como outros, enfim *não tem culto algum externo ou interno*⁶⁵.

⁶² CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. p. 35.

⁶³ LÉRY, Jean de. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**, também chamada América. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009. p. 203-204. “Sobre o termo tupinambá cabe ressaltar seu duplo sentido, na medida em que, como destacou Carlos Fausto, pode ser utilizado tanto para designar o grande subgrupo que se distingue dos guaranis e reúne vários subgrupos que habitavam o litoral da Cananeia, como para referir-se especialmente alguns desses subgrupos, como é o caso dos tamoios no Rio de Janeiro, que eram também chamados tupinambás, e dos tupinambás da Bahia, Maranhão e de várias outras regiões”. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. p. 33.

⁶⁴ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo da terra do Brasil em 1587**. p. 33.

⁶⁵ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. Maranhão: Typographia do Frias, 1874. p. 372 (grifo nosso).

Observando as citações acima, compreende-se que a ideia se constrói a partir de dois principais movimentos, primeiramente de conclusões apressadas e generalizadas, resultado de deduções superficiais referentes aos grupos indígenas contactados no litoral, que expandidas e ecoadas até o século XVII sem maiores questionamentos. Imperioso notar que os tupinambás administrados na França Equinocial de D’Abeville, foram também descritos por seus singulares comportamentos religiosos, em meio aos seus contatos com a alteridade europeia e uso de ritualísticas e símbolos cristãos, o que o capuchinho, em um primeiro momento, “opta” por não registrar – voltaremos à questão. Por outro lado, o principal aspecto – explícito na fala de Claude D’Abeville –, é de que o consenso caracterizou-se pela ausência de elementos diacríticos priorizados na identificação do ideal religioso – sacerdotes, templos e cultos. Argumentam Nicola Gasbarro e Cristina Pompa que o modelo de alteridade religiosa cultivado pelo Ocidente cristão na época dos “descobrimientos” derivava tanto do paganismo clássico (dimensão sob a qual o próprio cristianismo havia se definido), quanto da ameaça moura (sendo comum aos conquistadores espanhóis, como Hernán Cortez, identificar os templos astecas como sendo mesquitas). O contraste pode ser transportado com relativo êxito às formas religiosas encontradas na Índia, México e no Peru, mas, por sua vez, os portugueses encontraram dificuldade em aplicar o mesmo jogo de espelhos à humanidade tupinambá, junto a qual não encontraram os mesmos sinais de religião⁶⁶.

Jean de Léry resume bem o preceito:

[os tupinambás] além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, (...) não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os índios pagãos, nem como os idólatras de hoje, ou mesmo como os índios do Peru que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua. Não têm nenhum rito nem lugar determinado em que se reúnam para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou particular⁶⁷.

Segundo as reflexões da época, a orientação religiosa era virtude própria do ser humano. Ditava a escolástica, inspirada na máxima do filósofo pagão Cícero, que não haveria povo tão bárbaro que não possuísse, ainda que por extinto, uma noção mínima de divindade. O barbarismo tupinambá iniciava-se na inexistência de um comum padrão religioso, contudo a humanidade ameríndia encontrava-se decidida no exígio do papa

⁶⁶ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. p. 44; GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: Monteiro, Paula (org). **Deus na aldeia**. p. 67-110; TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

⁶⁷ LÉRY, Jean de. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**. p. 203.

Paulo III (Bula *Sublimis Deus* – 02 de junho de 1537), postulado de que as “raças do Novo Mundo” eram partes integrantes do gênero humano, criadas por Deus, “para alcançar a vida e a felicidade eternas, mediante a fé em Jesus Cristo”⁶⁸, o que, para Manuela Carneiro da Cunha, conveio “menos provavelmente para dissipar dúvidas a respeito do tema do que para reivindicar a jurisdição da Igreja sobre uma parcela do globo”. Não se deve perder de vista que o projeto colonial seguia a bandeira proselitista, notando a política do padroado, que ligava definitivamente o plano de civilidade à ação catequética⁶⁹. Os indígenas foram considerados faltos de uma verdadeira política, justiça e religião, e foi “com a imposição da religião cristã que se instituía nas florestas americanas uma ordem civil, no mais pleno sentido do termo”⁷⁰. E sendo a cristianização dos gentios a justificativa do projeto colonial, os *brasis* deveriam estar aptos de receberem e desenvolverem a *Boa Nova*, sob a tutela da Igreja e do rei de Portugal, justificando-se, portanto, a contradição dos cronistas, que nas mesmas páginas que postulam a ignorância religiosa indígena, identificam a possibilidade de conversão e, até mesmo, a natural notícia de Deus nas consciências selvagens.

Manoel da Nóbrega quatro meses após constatar a deficiência sacra ameríndia, sutilmente abranda sua reflexão – “essa gentilidade nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus, *somente aos trovões chamam de Tupã, que é como dizer coisas divinas*”. André Thevet (1557), pouco mais generoso, advoga que os tupinambás não seriam tão bárbaros, já que devotavam crença a um ser superior “a que chamam de *Monan*, ao qual atribuem a mesma perfeição que atribuímos a Deus, dizendo-o sem começo nem fim, existindo desde toda eternidade, criador do céu e da terra, das aves e dos animais”⁷¹. Jean de Léry atestou haver “sementes de religião” no âmago nativo, manifestas na crença do “deus trovão” (*Tupã*), da imortalidade das almas e no temor dos “espíritos malignos”⁷². Os viajantes-cronistas da época acreditavam em uma história

⁶⁸ LEITE, Serafim. As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII. In: **V Colóquio Internacional de estudos luso-brasileiro**. Coimbra: 1965, p. 6.

⁶⁹ O Padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiástico missionários na África, Ásia e Brasil. BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a expansão ibérica** (1440-1770). São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 98.

⁷⁰ É preciso notar que a religião não surge como um disfarce para a colonização, mas é, justamente, a linguagem que o projeto de colonização usa. WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la conversión**. p. 16. Ver também, CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006; MONTEIRO, Paula (org). **Deus na Aldeia**; ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad**.

⁷¹ THEVET, André. **A Cosmografia Universal**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009. p. 51.

⁷² LÉRY, Jean de. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**. p. 207.

única e universal, contida nas páginas da Bíblia, que a realidade americana forçou a uma nova exegese. Assim, outros sinais foram sendo providenciados, como uma turva lembrança indígena do dilúvio bíblico e mesmo a pregação do apóstolo São Tomé – o *Zumé* indígena –, cujas pegadas, segundo a tradição local, conservaram-se gravadas em certa pedra que, em 1549, Nóbrega teria ido visitar⁷³.

A atitude adotada pelos autores é de certo curiosa, negam o conhecimento religioso ameríndio ainda que o descrevam consideravelmente. Thevet, por exemplo, copilou uma série de mitos e narrativas referentes à criação do mundo e da humanidade que lhes foram contadas pelos indígenas, no entanto, longe de um fundamento nas Sagradas Escrituras tais “estórias” não foram percebidas como parte de um saber cosmológico autônomo indígena, declaradas fantasias e ridicularizadas por suas imprecisões. Foi também Thevet que apontou o domínio destes “contos” como sendo mais uma das “instituições” dos pajés, “trompete e porta vozes” dos costumes locais, identificando sob a figura dos *caraibas* (os “grandes pajés”) o mando de uma falsa cultura, que corroía o conhecimento natural da fé cristã entre os índios.

Penso que foram esses gentios *Caraíbe* e *pajé*, que abundam por aqui, que lhes puseram na cabeça essas invencionices do mar, do fogo, do trovão, visto que são os maiores impostores da terra. *Tivessem eles conhecimento das letras, como nos temos, acabariam de enganar e seduzir esse miserável povo*, o qual tem como certo e verdadeiro que, desde o tempo do dilúvio, se passaram apenas cinco ou seis gerações⁷⁴.

O raciocínio do frade francês é revelador, e mesmo que o mais próximo da identificação de uma cosmologia nativa esteja registrado como “invencionices do mar, do fogo e do trovão”, ela ainda se faz perceptível, assim como o papel dos pajés como transmissores do “falso” conhecimento. Porém é a ideia da fixação do saber a partir das letras – que os índios desconhecem –, que merece ser mais bem analisada. Os pajés só não terminaram por “enganar e seduzir” os índios – na visão do europeu –, porque suas mensagens não seriam únicas, mas fragmentadas e diversas sem a instituição e fixação

⁷³ Reproduzindo Manuela Carneiro da Cunha, “há aí, claramente, toda uma problemática de confluência, em que a mitologia tupi de Sumé e do dilúvio é interpretada como vestígio, confuso e distorcido, de uma origem e de um conhecimento comuns à humanidade. A essa reciclagem do mito de Sumé, já evocada desde 1515 na Nova Gazeta Alemã, e que visa tornar inteligível e teologicamente aceitável para os jesuítas uma situação totalmente inédita, corresponderá, por parte dos índios, uma tentativa análoga de achar lugar para os recém-chegados em sua cosmologia, assinando-lhes inicialmente o lugar de *caraibas*, ou seja de profetas”. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Imagens do índio no Brasil: o século XVI. Estudos Avançados*.

⁷⁴ THEVET, André. *A Cosmografia Universal*. p. 61 (grifo nosso).

que o registro produz. Ainda que poderosos, faltava aos “feiticeiros índios” o respaldo de uma norma unificadora e unificante que os missionários se esforçaram por produzir; o historiador e jesuíta Michel de Certeau, em leituras ao manuscrito de Jean de Léry, já havia observado este mesmo ponto, onde a *escrita da história* levada a cabo pelo Ocidente cristão é identificada como mais uma forma de conquista e dominação, tanto do território quanto das populações residentes. O domínio das letras se fez marca da superioridade europeia, conhecimento que permitiu representar, registrar e, portanto, fixar as populações nativo-americanas na consciência ocidental. No campo político e econômico consentiu a tomada de posse, o registro do comando, já no domínio religioso, intimamente ligado ao político no período, conservava a “pureza” evitando a corrupção pela difusão oral⁷⁵.

“Sendo [os tupinambás] desprovidos de qualquer escrita, lhes é difícil reter as coisas em sua pureza” – atestou Jean de Léry. O cronista não entendeu, como bem indica Eduardo Viveiros de Castro, que para os indígenas e, especialmente, para o sucesso dos pajés, a “pureza” era o valor menos interessante.

Cristianismos selvagens

O projeto apostólico colonial se valeu de analogias entre os mitos indígenas e passagens bíblicas, as “coincidências” foram usadas como pontos de apoio para a pregação missionária, o que permitia identificar um sentimento religioso inato ameríndio, deturpado por séculos de sujeição a natureza e/ou pelo embuste dos pajés. Num primeiro momento a representação de *Tupã* foi fundamental para a tradução da ideia da divindade, e, segundo Jean de Léry, quando os índios ouviam falar do Deus soberano e criador de toda a natureza, mostravam-se surpresos e olhavam uns aos outros exclamando admiração pelo vocábulo: *Teh!*

⁷⁵ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. p. 189-219.

E como eles assustam muito quando ouvem o trovão, que eles chamam *Tupã*, nos valíamos para dizer-lhes que era o Deus de que lhes falávamos que assim fazia tremer o céu e a terra a fim de nos mostrar Sua Grandeza⁷⁶.

O protestante dá a entender que foram os próprios colonos os responsáveis pela analogia entre o “gênio trovão” e o Deus do cristianismo, diferindo-se do juízo do padre Manoel da Nóbrega que sugeriu que *Tupã* era divindade natural dos gentios sul-americanos. “Aos trovões chamam de *Tupã*, que é como dizer coisa divina. E assim nos não temos outro vocábulo mais conveniente para trazê-los ao conhecimento de Deus, do que chamar-lhe *Pai Tupã*”⁷⁷.

Houve uma tradução conceitual, *Pai Tupã* = Deus, e entre os tupinambás e os capuchinhos no Maranhão do século XVII a imagem se encontrava bastante difundida. Segundo D’Abeville, os índios “em sua linguagem chamavam a Deus – *Tupan*, “e quando aparece trovoada, dizem ser mandada por Deus e por isto chamam ao trovão *Tupan remimognan* = ‘foi Deus que fez isso’”⁷⁸. O também capuchinho Yvo D’Evreux detalha a crença:

...estes selvagens *sempre* chamaram a Deus – *Tupan*, nome que dão ao *trovão*, a maneira do que se pratica entre os homens, isto é, terem as obras prima o nome do autor: note-se, porém que este nome no singular não se aplica aos relâmpagos e trovões, que rebentam e iluminam todas as partes, por cima da cabeça dos selvagens, aterrando-os, porque sabem e reconhecem que eles são formados pela poderosa mão d’Aquele, que habita os céus⁷⁹.

No relato de D’Evreux a fé em *Tupã* é um dado *a priori*, a forma como Deus se fez conhecer aos índios. Não se trata de um culto animista, nos trovões em si, na medida em que os indígenas saberiam distinguir a obra do seu Criador, tratar-se-ia nas palavras do capuchinho, de uma “crença pela natureza impressa”. Os índios acreditavam que *Tupã* estava em toda a parte, artífice de tudo que existe, mas, segundo D’Evreux, os nativos não conseguiam comunicação com a divindade, nem mesmo os seus “feiticeiros” que apenas falavam “com os companheiros de *Juopari*”.

⁷⁶ LÉRY, Jean de. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**. p. 204.

⁷⁷ NÓBREGA, Manoel da. “Informação das terras do Brasil”. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Comissão do IV Centenário, São Paulo, 1954. V. 1. p. 150.

⁷⁸ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. p. 372.

⁷⁹ D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 248.

É tarefa difícil recuperar o real papel de *Tupã* ou *Monan* no interior das culturas indígenas pré-cristianismo, reconhecendo que esta dimensão divina e onipresente se encontra carregada de cores cristãs. Alfred Métraux considerou *Tupã* como mais um dos *heróis civilizadores* e míticos indígenas, celebrado por ter doado aos nativos o “pau de cavar”, mantimentos, sementes e técnicas de cultivo. O *demiurgo* estaria longe da ideia de onisciência atribuída ao Deus cristão, argumentado o etnólogo que aos indígenas não teria passado despercebida à diferença que separava o herói *Tupã* do Deus falado pelos missionários. Hélène Clastres, evocando Thevet, sugere que a divindade de *Tupã* teria sido uma invenção do Ocidente, uma vez que os gentios, a princípio, não o confundiram com a sua própria noção de *Tupã* (=trovão)⁸⁰. Ressalta Guillermo Wilde que *Tupã* seria figura secundária no panteão dos índios Guarani, sinalizando que as fontes históricas fazem o uso do termo no contexto de contato colonial, o que parece indicar menos a sua importância como divindade, que a existência de ideais subjacentes sobre a natureza da humanidade e alteridade entre os índios. Observa ainda, que certos pajés teriam abraçado a alcunha de *Tupã*, chegando a honrar os jesuítas com o mesmo título⁸¹. E logo veremos que no “diálogo” entre religiosos e pajés no Maranhão do século XVII, a figura de *Tupã* desempenhou importante papel, inclusive sendo usada como estratégia de conversão ameríndia.

A marca do “instinto divino”, expresso em *Tupã*, foi também constatada no temor que tinham os índios de “espíritos malignos”, e do próprio “diabo”. O universo material e imaterial indígena seria povoado de diversos seres, detalhados por Frei Simão de Vasconcellos (século XVII):

...creem que há uns espíritos malignos, de quem têm grandíssimo medo; a estes chamam por vários nomes: *Curupira*, aos espíritos dos pensamentos; *Macaxeira*, aos espíritos dos caminhos; *Jurupari* ou *Anhangá*, aos espíritos que chamam maus, ou diabos; *Maraguigana* aos espíritos ou almas separadas, que denunciam a morte, a quem dão

⁸⁰ MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Brasileira, vol. 267, 1979. p. 42; CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. p.16. Ver também, SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**: ensaio etnossociológico. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. Para a tradução da ideia de *Tupã* nos catecismos missionários, ver também, AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**.

⁸¹ Segundo o autor a documentação etnográfica confirma este dado quando recorda como os Guaranis contemporâneos atribuem aos seres humanos nomes cosmológicos sem os quais não é possível assumir plenamente a condição de pessoa. WILDE, Guillermo. **Religión y Poder em las misiones de Guaraníes**. Buenos Aires: Sb, 2009. p. 119. Ver também, FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. **Mana**.

tanto crédito, que basta só imaginarem que têm algum recado deste espírito agoureiro, para que logo se entreguem a morte e, com efeito, morrem sem remédio⁸².

Percebe Glória Kok, que entre os espíritos apontados acima, “podemos divisar aqueles que estavam imersos na natureza, movendo-se na esfera da animalidade, e os que se inseriam na sobrenatureza, pertencentes ao universo das divindades”. Entre os Tupinambás os espíritos não possuíam formas definidas, divisados em feições de animais ou de cores e sons. Por vezes, eram acalmados com oferendas, especialmente flechas e plumas, e também se acendiam fogueiras visando afugentá-los⁸³. Desta rica mitologia os evangelizadores pinçaram algumas figuras – *Anhã* ou *Anhangã*, *Guaixará* e *Jurupari* –, que, possivelmente pelo temor que incutiam aos nativos, puderam personificar o demônio cristão.

Conforme Thevet:

Estas pobres criaturas [os indígenas] (...) estão sujeitas a diversas ilusões fantásticas e às perseguições do espírito maligno (...). Assim sendo, estes pobres americanos deparam muitas vezes com um determinado mau espírito que ora assume uma forma, ora outra. Chamam-no de *Anhã*. Este demônio persegue-os frequentemente, de dia e noite, atormentando não só as almas, mas também – e especialmente – os corpos. Anhã castiga e machuca excessivamente os índios, fazendo com que por vezes se possa ouvi-los gritando medonhamente e suplicando [ajuda] a algum cristão⁸⁴.

Acrescenta D’Euvreux que os indígenas teriam ciência de “espíritos bons” e “espíritos maus”. Chamavam “os bons espíritos ou anjos, *Apoiaueue*, e os maus ou diabos, *Uaiupia*”. Os seres benignos levavam chuva e bom tempo às roças, não castigavam ou atormentavam os indígenas, antes “subiam ao céu para contar a Deus o que se passa aqui na terra, que não causam medo nem à noite e nem nos bosques, *que acompanham e protegem os franceses*”. Por sua vez, os “maus espíritos”,

...estão sob o domínio de *Jeropary*, que era criado de Deus, e que por suas maldades Deus o dispensou, não querendo mais vê-lo e nem aos seus, pelo que aborrecia os

⁸² VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. p. 120.

⁸³ KOK, Maria da Glória. **Os Vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2001. p. 45; MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. p. 56.

⁸⁴ THEVET, André. **A Cosmografia Universal**. p. 115.

homens e nada valia: que os diabos impedem as vindas das chuvas em tempo próprio, que os trazem em guerra com seus inimigos, que os maltrata, e lhe faz medo, habitando ordinariamente em aldeias abandonadas, especialmente em lugares onde têm sido sepultados os corpos de seus parentes.⁸⁵

Desnecessário notar que a mitologia apresentada por D'Evreux é, sobretudo, cristã –, anjos que sobem ao céu e falam com Deus, que enviam chuvas e protegem os franceses (cristãos), *Jurupari* como o anjo caído etc.. Para Métraux tanto *Anhã* quanto *Jurupari* no pensamento religioso nativo estavam associados aos espíritos dos caminhos e das matas ou a alma errante dos mortos. Haveria o juízo que *Anhã* costumava frequentar as covas, devorando os corpos e se servindo das bebidas e oferendas depositadas nas sepulturas, o que serviu de base, para a ideia missionária da relação da entidade com as almas penadas, transformando-o no carrasco dos preguiçosos e maus cristãos que após o traspasso estariam eternamente condenados a servi-lo. Anterior ao advento catequista eram estes espíritos funestos, que erravam pela terra por terem em vida, negado os valores máximos da cultura dos tupinambás –, a vingança, a honra e coragem⁸⁶. Em *Anhã* e *Jurupari* o demônio cristão é identificado, e, num golpe admirável, a presença se converte em mais um acesso, em um novo ponto de valor na troca do “antigo ser indígena” para a adoção de uma nova identidade mediante a adoção do cristianismo. O que os cronistas constatarem como sinais da perseguição do maligno serão fatos narrados pelos próprios índios – espancamentos sofridos no interior das florestas por certos espíritos –, e rapidamente se declaram como portadores da única solução para o problema, convencendo os indígenas que a partir do batismo e da aceitação do verdadeiro Deus não mais seriam perseguidos. Trata-se de um processo de *manipulação do sagrado* (expressão de Guillermo Giucci)⁸⁷, materializado na criação de uma *necessidade simbólica* cunhada no interior do próprio sistema e vivências nativas, onde, para se verem livres do diabo e seus lacaios (que até então lhes eram desconhecidos), deveriam se converter, afinal era realmente admirável aos índios, informou Jean de Léry, que os colonizadores não fossem perseguidos por *Anhã*,

⁸⁵ D'EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 249.

⁸⁶ Dito por Glória Kok, “se a vida do bravo depois da morte se potencializava, a existência desses espíritos reduzia a negação da vida humana, espectros errantes, sem laços sociais, inimigos por excelência da espécie humana”. KOK, Maria da Glória. **Os Vivos e os mortos na América portuguesa**. p. 46.

⁸⁷ GIUZZI, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso**. O Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

proteção justificada no crer em Deus, que sendo mais forte que o demônio o impedia que fizesse mal aos cristãos⁸⁸.

Problematiza a recente literatura histórico-antropológica, que as missões cristãs teriam erigido a primeira globalização social e simbólica da modernidade⁸⁹. Concordando-se com Nicola Gasbarro, é impossível negar as consequências colonizadoras do imaginário, contudo é preciso também notar que no incessante processo de contato e *negociação* entre povos e culturas, os missionários foram obrigados a mudar suas mensagens e abrir mão de alguns de seus pressupostos iniciais.

O cristianismo dos modernos não é o mesmo dos antigos e os missionários são os primeiros protagonistas dessa revolução cultural. (...) os missionários, com efeito, são os mediadores não só entre a prática indígena e o saber ocidental, mas também entre as diferentes hierarquias de códigos culturais dos sistemas sociais que se encontram e se chocam. Consequentemente, *eles constroem, junto com muitos outros atores, uma nova cultura religiosa* que atravessa sua própria experiência prática e seu conhecimento do homem e das coisas⁹⁰.

O exercício missionário colonial foi, sobretudo, um “campo de ação comunicativa”, em seus processos de *mediação*, *tradução* e *convergência* de horizontes simbólicos, sendo ideia simplista considerar a cristianização dos indígenas somente como um trabalho de imposição e força. O processo de evangelização comportou concessões e tolerâncias, e nessa *negociação* os próprios evangelizadores se transformaram. Dito por Celestino Almeida, a trocas simbólicas e sociais que se instauraram nas reduções, bem como os acordos observados pelos catequizantes, não foram gratuitos, mas conquistados por intermédio da ação indígena, que “sujeitos ativos

⁸⁸ “Admiravam-se muito quando dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos ao Deus de quem tanto lhes falávamos”. LÉRY, Jean. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**. p. 242

⁸⁹ Recomendamos: Monteiro, Paula (org). **Deus na aldeia**. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la conversión**. AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**. POMPA, Cristina. **Religião como tradução**.

⁹⁰ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: Monteiro, Paula (org). **Deus na aldeia**. p. 75 (grifo nosso).

do seu processo de metamorfose, não necessariamente transformavam-se tanto quanto teriam desejado os padres, nem tampouco nos moldes traçados por eles”⁹¹.

Argumentado por Guillermo Wilde, “resulta difícil – e provavelmente estéril – determinar se estamos frente a uma *indianização* do discurso cristão ou uma *cristianização* do discurso indígena”, e é preciso notar que esta *hibridação* cultural e religiosa não acontece naturalmente, fruto apenas das circunstâncias históricas que teriam forçado o convívio entre populações e mitologias diversas⁹². Estamos diante de processos complexos, provenientes e combinantes tanto das estruturas culturais ameríndias quanto europeias, das contingências históricas locais e também com a ação de grupos e sujeitos específicos. O ofício missionário não foi homogêneo e linear como normalmente se supõe, mas diferenciado por regiões e quebradiço por conta de uma série de interferências, como a falta de recursos e de pessoal, epidemias, fugas, influência e conflitos com autoridades e colonos, querelas quanto aos métodos espirituais, dificuldades de comunicação com os nativos, maus entendidos culturais, alterações políticas etc.; e especialmente diverso devido às estratégias adotadas por diferentes religiosos. Houve aqueles mais ortodoxos que evitavam o estímulo e adoção dos costumes indígenas (bastando lembrar a polêmica entre Manoel da Nóbrega e o bispo Pero Fernandes Sardinha), enquanto outros, como o famoso padre Francisco Pinto (atuante entre os Potiguar no Nordeste, século XVII) e Samuel Fritz (fronteira amazônica, século XVII), vestiram comportamentos xamânicos e foram respeitados como provenientes pajés. Os ossos de Francisco Pinto, por exemplo, após seu martírio, foram disputados e cultuados pelos os índios, convencidos que por meio deles poderiam fazer chover, faculdade atribuída ao padre-xamã⁹³. Alguns missionários, como os capuchinhos franceses atuantes no Maranhão se valeram de ex-pajés como ajudantes em ações doutrinárias. Wilde alerta que as atitudes adaptativas dos missionários eram tratadas com desconfiança nos dois lados do Atlântico e, quando adquiriram demasiada visibilidade, foram denunciadas pelas autoridades eclesiásticas, contudo, a situação americana parecia incentivar e tolerar as transigências⁹⁴.

⁹¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. p. 94.

⁹² WILDE, Guillermo (Ed.) **Saberes de la Conversión**. p. 17

⁹³ CASTELNAUL-L'ESTOILLE, Charlotte. “Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII”. In: WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la conversión**. p. 225-250.

⁹⁴ A situação da evangelização colonial no Brasil assemelha-se, guardando as devidas precauções, àquela demonstrada por Juan Carlos Estenssoro no Peru, onde teriam coexistido diversas formas de evangelização, justamente porque os missionários adotavam múltiplos e mutantes métodos de conversão

Nas crônicas também estão visíveis, ao leitor atento, vontades e participações indígenas, que agiam também guiados por interesses próprios e individuais, que se modificavam com a dinâmica da colonização e das relações de contato. Tanto os índios quanto os europeus não eram blocos homogêneos, e se os tupis se mostraram abertos para com os estrangeiros – qualidade própria de seu sistema cultural –, outros grupos, de características culturais distintas, foram arredios e hostis aos mesmos. Europeus e índios diversos se relacionaram de diferentes formas, e os indígenas adotaram práticas e comportamentos alheios não só por imposição europeia, mas também guiados por suas próprias motivações, num jogo de influências múltiplas⁹⁵.

Portanto, os símbolos em suas relações sociais jamais estiveram fixos, mas manipuláveis e dotados de intenções, que não cristalizadas em padrões étnicos e culturais. “O fato de que a tradução era possível –, alerta Renato Sztutman, – não implicava, contudo, que ela fosse realizada do mesmo modo por ambas as partes, pois cada qual agia tendo em mente diferentes concepções e intenções”⁹⁶. Os missionários embora tenham percebido noções mínimas de divindade no auditório nativo, *traduzindo* conceitos específicos como Deus e a Virgem Maria, jamais transladaram termos institucionais, como sacerdote, missa e Igreja –, o hibridismo conduzido pelos religiosos manifestava as suas preferências e cuidados –, e no aspecto o embate entre missionários e pajés é bastante claro. E também os “feiticeiros índios” adotaram elementos cristãos à suas próprias maneiras, conforme suas crenças, objetivos e condições.

Os feiticeiros índios

Entre os cronistas a pajelança foi assunto constante. Disse Gabriel Soares de Souza na segunda metade do século XVI:

(havendo verdadeiras fases de doutrinação), o que impossibilitava a radical cristalização religiosa e, com efeito, o reconhecimento dos indígenas como verdadeiros cristãos. Isto porque, a igreja não reconhecia a falha em seus métodos, mas inculpando sempre os nativos, vítimas de sua própria *inconstância*. WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la conversión**. p. 1;. ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del paganismo a la Santidad**.

⁹⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. p. 26.

⁹⁶ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 177-178.

Entre este gentio tupinambá há grandes feiticeiros, que têm este nome entre eles, por lhes meterem em cabeça mil mentiras (...) são tão cridos dos índios, como temidos. A estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés⁹⁷.

Os seculares e os religiosos, católicos e protestantes, não divergiram em seus juízos de valor, em que os pajés foram descritos como “feiticeiros” ou/e “embusteiros”. Citando o calvinista Jean de Léry:

...os selvagens têm certos falsos profetas chamados *caraibas* que andam de aldeia e aldeia (...) e fazem crer não somente que se comunicam os espíritos, dando assim força a quem lhe apraz para vencer e suplantar os inimigos na guerra, mas ainda os convencem que têm a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil⁹⁸.

Para o capuchinho Claude D’Abeville (século XVII):

...estes curandeiros convêm saber, são embusteiros de que serve o diabo para ter os índios sempre supersticiosos. São muitos estimados pelos bárbaros que neles muito creem. Dão-lhe o nome de *pajé* “curandeiro ou feiticeiro”⁹⁹.

E entre os índios amazônicos no século XVIII, registrou o jesuíta João Daniel:

...têm (...) alguns índios aos quais muito respeitam, não porque os venerem por sacerdotes, e muito menos por deuses, mas porque cuidam que eles têm algum superior poder de castigar e maleficiar, *como entre nós os feiticeiros*; e os diferenciam com o nome de pajés, que em rigor significa médico, ou mazinheiro, e uns o respeitam por veneração e outros por medo, estes o temem, aqueles o amam¹⁰⁰.

A presença dos “feiticeiros” denunciava existir “superstição” entre os nativos (viu-se a expressão de D’Abeville – “embusteiros que servem o diabo para ter os índios sempre supersticiosos”), quebrando a pioneira ideia da ausência religiosa ameríndia. Para Adone Agnolin, os pajés alarmaram a consciência europeia para a possibilidade de

⁹⁷ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo da terra do Brasil**. p. 314.

⁹⁸ LÉRY, Jean de. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**. p. 207-208.

⁹⁹ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. p. 374.

¹⁰⁰ DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Tomo I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. p. 337 (grifo nosso).

uma embrionária idolatria indígena, um *excesso religioso* identificado nos rituais proféticos e de comunicação com espíritos (*Anhanga, Jurupari*). Contudo, a influência nefasta da pajelança não seria tanto religiosa (pois os índios não adoravam os seus pajés, que não seguiam qualquer ortodoxia), mas, especialmente em razão da memória que pareciam conduzir – a própria *gentilidade*. Os pajés foram identificados como incentivadores e guardiões dos “maus costumes” – nudez, poligamia, bebedeiras, fumo, liberdades sexuais, vingança e canibalismo –, que mantinham estéril qualquer tentativa de implantação de uma ordem civil e religiosa desejada pelos missionários. Para inculcar a Fé no coração indígena, era preciso remover “a bagagem de seu velho modo de vida”, civilizá-los e fazê-los cristãos, e “é dessa forma que o aldeamento jesuítico constituiu-se como uma solução localizada da obra, ao mesmo tempo missionária e civilizadora, representando o mesmo esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa que caracterizava a Colônia”¹⁰¹.

Nas reduções, as tradições indígenas deveriam passar pelo crivo evangélico, e os pajés tornaram-se alvo de inúmeras críticas, julgados por evocarem, por meio de suas cerimônias, o *excesso* dos antigos costumes (interpretados pela lógica da demonologia ocidental). Não obstante, os “feiticeiros índios” (como também os costumes inveterados da *gentilidade*) criavam os álibis necessários para às ações mais radicais dos missionários; de certo eram inimigos, mas, ao mesmo tempo, exemplo de tudo aquilo que poderia seduzir e atrair o público nativo para o caminho da verdadeira Fé, e não sem razão, os religiosos se mostraram rápidos e atentos em adotar parte de seus comportamentos¹⁰².

Dos apanágios da pajelança, a atividade de cura rapidamente despertou a atenção dos europeus. Era crença corrente entre os índios sul-americanos que os pajés possuíam a virtude de curar quase todas as enfermidades, naturais ou provocadas por feitiços. As

¹⁰¹ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**. p. 283. Ver também: CASTELNAUL-L’ESTOILLE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**.

¹⁰² Bem demonstra Ronaldo Vainfas, a adaptação dos ideais missionários diante das características encontradas nos trópicos, citando-o: “os jesuítas cederam nos casamentos [flexibilizando a norma que condenava o matrimônio entre parentes consanguíneos], e cederiam noutros terrenos. Que não se negasse o céu ao índio só porque lhe faltava a roupa, dizia Nóbrega: afinal, por ‘tantos mil anos’ não andara sempre nu? Nosso primeiro provincial da Companhia autorizaria ainda confissões de índios por meio de intérpretes e estimularia a missão da linguagem dos *brasis*, a despeito das críticas do bispo Sardinha. E Simão de Vasconcelos elogiaria o padre Navarro por pregar ao estilo da terra, “batendo o pé, espalmado as mãos e fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores”: imitação das “gatimônhas dos pajés”, observou Gilberto Freyre, prova da flexibilidade da catequese, e também do ânimo jesuítico, disposto a tudo para levar a Reforma Católica aos confins do Ultramar”. VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos Pecados**. p. 51.

medicinas atuavam a base de receituários de ervas, beberagens e emplastos (ciência de interesse missionário), como também por cerimônias e instrumentos incomuns: danças, fumo, fumaça de cachimbo, consulta e orientação dos espíritos e, principalmente, através de sopros e chupações de boca, verdadeiras panaceias (ver Figura I).

Mencionou Soares de Souza:

Quando acontece de cair doente algum deles, logo mostra a um amigo a parte do corpo onde se sente mal e esta é imediatamente chupada pelo companheiro ou por um tipo de embusteiros chamados *pagés*, isto é, barbeiros ou médicos¹⁰³.

Entre os indígenas a opinião mais comum sobre a origem das enfermidades relacionava-se à ação de espíritos ou indivíduos maus – feiticeiros – residentes em grupos inimigos ou de inimizades no interior do próprio coletivo. Personagens acusados de usarem de suas virtudes extraordinárias para afligir, introduzindo nos corpos de seus desafetos, objetos ou substâncias causadoras de doenças e mortes, sendo os mais comuns: carvões secos, ossos, espinhos e objetos pontudos para traspassar o corpo de dores¹⁰⁴.

Segundo Claude D’Abeville:

[os pajés] fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la. Por isso, quando adoecem os índios os procuram e lhe dizem o que sentem; imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, segurando-a e cuspidando o mal e insinuando a cura. Escondem as vezes pedaços de pau, de ferro ou de ossos, e depois de chuparem a parte doente mostram esses objetos a vítima, fingindo tê-los tirado dali. Assim acontece vezes curarem-se, mas não o são por efeito da imaginação ou pela superstição, por artes diabólicas¹⁰⁵.

O fato de certos curandeiros expelirem pedaços de ferro em suas práticas intrigou a D’Evreux, que presenciou um exercício no qual dois pregos foram acusados como causadores de moléstias, anotando: “se estas casas fossem cobertas de ardósias, penso que meteria na cabeça desse rapaz ter ele comido as ripas e os pregos; mas não sendo comuns entre eles os pregos de ferro, não sei como pôde iludir os assistentes com

¹⁰³ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo da terra do Brasil**. p. 314.

¹⁰⁴ CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. p. 37; SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: USP, 1954. p. 128.

¹⁰⁵ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. p. 253.

tal loucura”¹⁰⁶. Ao culpar um objeto não comum entre os índios, proveniente de um outro universo material e cultural, não poderia o pajé demonstrar que presença europeia trazia também os seus males, e que contra estas suas práticas, de certa forma adaptadas, ainda se mostravam válidas? – ponto para reflexões.

A constatação de que os índios recuperavam a saúde com ajuda de seus pajés, não torna D’Euvreux crédulo, recorrendo o exemplo dos hipocondríacos ou “doentes imaginários”. Porém, cumpre notar que iniciado os contatos duradouros entre índios e europeus, perceberam os ocidentais a íntima ligação existente entre a cura e a fé para os nativos, e por este motivo empenharam-se em assumir a função médica entre os povos do Novo Mundo¹⁰⁷. Os socorros médicos confundiam-se com os auxílios espirituais, tornando-se, nas mãos missionárias, verdadeiros *instrumentos de conversão*. Ressaltado por Nicola Gasbarro, o envolvimento dos missionários no campo da saúde deve ser situado aquém de ações de filantropia ou caridade cristã, mas como um importante instrumento de conversão de sentidos, pois ao se mostrarem mais poderosos que seus rivais indígenas, os religiosos não apenas os denunciavam como sendo falsos operadores do sagrado, sem poderes, ou no mais, fracos no uso de suas “superstições”, mas, ao mesmo tempo, acabavam por inocular um sistema de sentido no outro, sobrepondo o sistema religioso cristão (“verdadeiro”) sobre as práticas de pajelança (“embuste” ou “feitiçaria”), que por sua vez, era a forma de atração do público local. “É esta a razão pela qual, frequentemente, na prática os missionários desempenham funções análogas e são identificados pelos índios como xamãs mais poderosos ou adivinhos mais experimentados” (ver Figura II)¹⁰⁸.

O ataque de Anchieta às práticas de cura dos pajés confirma a teoria apresentada, demonstrando também a agressividade da batalha ritual movida pelos missionários.

¹⁰⁶ D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 274.

¹⁰⁷ Segundo Daniela Calainho, “para além do que vinha da farmacopeia europeia e oriental, a natureza brutalizada e violenta do mundo colonial ofereceu aos inicianos ervas, raízes, enfim, os remédios para as curas, auxiliados pelos conhecimentos dos nativos, graças a quem os jesuítas adensaram suas fórmulas e práticas curativas. No entanto, foram estas mesmas práticas que serviram de apoio ao projeto catequético iniciano, projeto aculturador, que, em nome da fé cristã, marcou presença decisiva no mundo colonial”. CALAINHO, Daniela Buono. “Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial”. In: **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 19, 2005. p. 61-75.

¹⁰⁸ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTEIRO, Paula (Org). **Deus na aldeia**. p. 98.

Já não ousas agora servir-te de teus artificios, perverso feiticeiro, entre povos que seguem a doutrina de Cristo: já não podes com mãos mentirosas esfregar membros doentes, nem, com lábios imundos chupar as partes do corpo que os frios terríveis enregelaram. Se te prender algum dia a mão dos guardas, gerarás em vingadora fogueira ou pagarás em sujo cárcere o merecido castigo¹⁰⁹.

Em muitos aspectos, os missionários não perceberam no complexo sistema que se inseriam ao se utilizarem das destrezas dos pajés, incentivando *leituras xamânicas* dos rituais cristãos. A virtude salutar dos “feiticeiros índios” era célebre, através de seus sopros podiam inundar o corpo de qualquer pessoa com o “espírito da força”, e auxiliados pelo tabaco, costumavam transmitir sua “força mágica” aos seus discípulos, tendo também no hálito o poder para que “cresçam e engrossem as raízes e frutos do Brasil”¹¹⁰. Contudo, se portavam esta *anima beligerante*, podiam igualmente lançar a morte. O pajé tupinambá desfrutava de uma grande ambiguidade moral, celebrado por seus benefícios, mas também responsabilizados por uma série de adversidades, devido a possibilidade de contato com espíritos inferiores. Gabriel Soares de Souza confirma a aura de temor que os envolviam, artífices de diversas vontades que não lhes podiam ser negadas sob o risco de morte ao autor da ofensa; senhores da vida e da morte entre os gentios que, para escapar de seus desagradados, ofereciam-lhes mimos, presentes e, mesmo as suas mulheres e filhas.

(...) os quais se escandalizam de algum índio por lhe não dar sua filha ou outra coisa que lhe pedem, e lhe dizem: "Vai, que hás de morrer", ao que chamam "lançar a morte"; e são tão bárbaros que se vão deitar nas redes pasmados, sem quererem comer; e de pasmo se deixam morrer, sem haver quem lhes possa tirar da cabeça que podem escapar do mandado dos feiticeiros, aos quais dão alguns índios suas filhas por mulheres, com medo deles, por se assegurarem suas vidas¹¹¹.

Léry e Thévet também constataram o temor provocado pelos “feiticeiros índios”, nas palavras do último, esses “veneráveis” serviam “de carrasco para o povo, pois se alguma querela surge entre os vizinhos é ao *pajé* que se dirigem para que faça morrer o desafeto envenenado”¹¹².

¹⁰⁹ Anchieta, José de. **De Gestis Mendi de Saa**. São Paulo: Loyola, 1986. p. 141.

¹¹⁰ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. p. 70.

¹¹¹ SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo da terra do Brasil em 1587**. p. 314.

¹¹² THÉVET, André. **A Cosmografia Universal**. p. 79.

Os evangelizadores tiveram dificuldade em compreender a ambivalência moral dos pajés, e, talvez não tenham notado, que ao se valerem do modo de pregação, curas, cantos e mais indumentárias dos mesmos, assumiram também a peculiaridade. Note-se que a ideia da morte e das doenças entre os indígenas ligava-se a um discurso de acusação, havendo pajés celebrados como curandeiros e outros identificados como emissários das aflições e mortes, os “feiticeiros”. Trata-se de momentos – inculpações – relacionais e não fixos (afinal os pajés podiam tanto curar quanto matar). Nas palavras de Renato Sztutman, eram estes “jogos de agressões”, inseridos no nexos fundante do social tupinambá, a guerra e a vingança. Sempre foram os pajés, guerreiros por excelência, que entre si, através de feitiços e espíritos que diziam controlar, praticavam uma espécie de *guerra invisível*¹¹³.

Os missionários, insuspeitos, adentraram neste circuito. Manoel da Nóbrega não escondeu sua fúria quando soube que os “feiticeiros índios” os acusavam de provocarem as enfermidades e mortes dos indígenas:

...estes são os maiores contrários que já temos, e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhe metemos em o corpo facas, tesouras, e coisas semelhantes, e que com isto os matamos¹¹⁴.

Com a denúncia, os índios buscavam evitar o contato com os missionários, e muitas mães passaram a esconder seus filhos, no temor de que por meio do batismo, os religiosos lhes dessem a morte. Para os índios, semelhante aos seus pajés, os missionários, há um só tempo, podiam tanto curar quanto matar, e a troca de acusações e comportamentos entre padres e pajés, resultou em um verdadeiro conflito ritual, uma guerra simbólica, “onde os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, símbolos e das falas dos outros”¹¹⁵.

Na sociedade tupinambá o cargo de pajé era circunstancial, estando sempre à prova, e “bastava que fossem suspeitos de haver desejado enganar os outros para serem abandonados ou mortos sem qualquer piedade”. Conforme Thevet, quando acontecia “de ser um pajé pilhado em erro e de não coincidirem os acontecimentos com os seus

¹¹³ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 411; FERNANDES, Florestan. **A organização social dos tupinambás**. São Paulo: Difel, 1993. p. 341.

¹¹⁴ NÓBREGA, Manoel da. **Informações da terra do Brasil**. p. 93. (grifo nosso)

¹¹⁵ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. p. 53; MAXIME, Haubert. **Índios e jesuítas no tempo das missões**; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**.

presságios, matam-no os selvagens sem qualquer problema, de vez que o consideram indignos do título e dignidade do cargo”¹¹⁶.

Além da cura e da morte, impressionou aos europeus os dons proféticos de nossos protagonistas, virtude que distinguia os “pequenos pajés” dos grandes *caraíbas*. Segundo Thevet, os *caraíbas* davam “respostas ao povo como oráculos, sobre o andamento de seus negócios e, sobretudo, das suas guerras, que é o assunto principal deles”. A questão do conhecimento futuro é um ponto sensível para as explicações da época, principalmente, no que tange as fronteiras do divino e do diabólico. Ao litígio, o frade francês prefere abster-se, não querendo discutir “tais oráculos, nem seus efeitos”, deixa-nos apenas a constatação de que “a história está cheia de ilusões, como se o rei da mentira, Deus o permitindo, anunciasse a verdade dos acontecimentos futuros aos que fossem aos oráculos consultá-los”. Segundo o franciscano os índios eram escravizados por sua necessidade de augúrios – “esses selvagens não movem uma palha sem ouvir o seu profeta”¹¹⁷.

Sobre o mesmo assunto opinou D’Evreux, indicando certa prática, na qual os “feiticeiros” abriam um buraco no chão para nele enfiarem a cabeça, no intuito de ouvirem as mensagens satânicas do porvir. Haveria também animais, encarnações do demônio, morcegos e pássaros negros com vozes assustadoras e domésticos dos pajés, prodígios na arte da previsão. Entretanto para o capuchinho, saber o futuro não seria atributo do diabo, mas sutileza do mesmo.

Advinham estes falsos profetas o futuro não por espírito profético, visto não ter o diabo tal poder, e sim por experiência de muito tempo, junto a sutileza de seu espírito, que os faz pressagiar coisas futuras pelo que vê nos homens e nas coisas¹¹⁸.

É em sua relação com os conflitos tribais que a necessidade profética adquiria seu total significado, interiorizada no sistema guerreiro, no ciclo de vinganças que conformavam as bases das próprias sociedades nativas. Pesquisadores como Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, mostram o sentido profundo da belicosidade intertribal, em que a vingança se convertia num “elo entre o que foi e que será, os mortos dos passados e os mortos por vir ou, o que dá no mesmo, os vivos

¹¹⁶ CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**; THEVET, André. **A Cosmografia Universal**.

¹¹⁷ THEVET, André. **A Cosmografia Universal**. p. 78.

¹¹⁸ D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 259.

pretéritos e os vivos futuros”¹¹⁹. A consulta dos espíritos antecedia toda e qualquer atividade guerreira, reservando aos *profetas* seu lugar prestigioso.

Mais uma vez, citando Thévet:

Quando se trata de um caso importante, do qual há que saber antecipadamente o desfecho, esses profetas usam certas invocações e cerimônias da maneira seguinte. Em primeiro lugar, se constrói uma cabana nova, onde ninguém jamais morou, nela se põem uma rede de algodão branca e limpa, segundo a moda deles e seu costume. Depois, armazenam grande quantidade de viveres, como *cahouin*, que é sua bebida ordinária, e farinhas que consomem em lugar de pão. Terminado os preparativos, o *caraiibe* é conduzido a cabana, solenemente, e por todo o povo. Antes de nela entrar, terá passado nove dias sem relação com sua mulher (...). Só na câmara dos mistérios, pois o povo se retira e se afasta, ele se deita de bruços no leito, fazendo mil caretas e invocando o espírito, que chama pelo nome particular de *Houioulsira*. Leva nisso longo tempo. E quando o espírito vem, arfando e assobiando, como os próprios selvagens dizem (...), *Houioulsira* chega, não que eles o vejam, mas ouvem alguns ruídos e uivos. O que leva aquele pobre povo, iludido, a clamar com voz forte e horrível, dizendo: “Nós te suplicamos dizer a verdade ao nosso *pajé*, que te espera aí dentro”. As coisas principais que o *pajé* perguntam diz respeito à guerra: saber, por exemplo, que lado terá a vitória. E ele responde da mesma forma, avisando-os, se alguém deve ser comido ou não, se será apanhando por algum animal perigoso, e coisas que tais, segundo o que lhe propõe¹²⁰.

Há pontos na citação de Thevet que nos são fundamentais para a compreensão e comparativo dos rituais de pajelança descritos em fontes inquisitoriais do século XVIII (assunto dos dois próximos capítulos). Primeiramente, há a construção de uma cabana nova especialmente para o ofício, “onde ninguém jamais morou”, para onde o *pajé* é conduzido solenemente assistido pelos índios que, com esperança, anseiam que seus oráculos se comuniquem com os espíritos, que eles não veem, mas apenas escutam seus “uivos e assobios”. O que no interior da cabana acontece permanece em mistério, ali, o *pajé* se deita e “com caretas” faz sua invocação; a confirmação se apresenta pelos sons que os gentios identificam, mas o *pajé* vai além, construindo comunicação efetiva com *Houioulsira* (que, para Métraux, poderia representar as almas dos mortos)¹²¹.

De Thevet passemos a Jean de Léry, que ao descrever uma cerimônia por ele invadida (narrativa bastante utilizada pelos estudiosos das *santidades* ameríndias),

¹¹⁹ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade entre os Tupinambás”. In: *Anuário Antropológico*, vol. 85, p. 57-78, p. 70.

¹²⁰ THEVET, André. *A Cosmografia Universal*. p. 81- 82.

¹²¹ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. p. 70.

descreve a presença de certos instrumentos que auxiliavam os pajés na comunicação com os espíritos.

Certa vez, estando Léry, um interprete e mais outro francês, chamado Jaques Rousseau, na aldeia de “Coutiua [...]”, contou que, na madrugada em que se preparavam para partir, observou uma forte agitação entre os nativos, que de diversas procedências foram se reunindo no interior do aldeamento, o protestante chega a contar dez ou doze caraíbas presentes, o que lhe faz suspeitar de algum acontecimento extraordinário por acontecer. Ao adentrarem na aldeia (os caraíbas), as mulheres e crianças teriam sido apartadas dos homens, ocupando, cada grupo, cabanas distintas. Léry, que é conduzido à cabana das mulheres, é minucioso ao registrar o frenesi que as acometiam, primeiramente cantavam, respondendo a evocação vinda da casa dos homens (*he, he, he, he*), algumas “urravam e saltavam com violência, balançavam os seios e espumejavam pela boca”, outras, caíam vítimas de ataques epiléticos (o que ele prontamente identifica como uma possessão diabólica, afinal Léry descreve a cerimônia como sendo um verdadeiro *sabá*). A cantoria era constante (*he, he, he, he*), e ao adentrar a cabana reservada aos homens, desafiando o conselho dos indígenas, observou que os mesmos dançavam formando círculos.

Como eram numerosos formavam três rodas, no meio das quais ficavam três ou quatro *caraibas* ricamente adornados de vestimentas, cocares, e braceletes feitos de belas plumas (...), tendo em cada uma das mãos um maracá, isto é, chocalhos feitos de um certo fruto maior do que um ovo de avestruz. Segundo diziam, era para que o espírito falasse dentro deles; e para consagra-los a esse fim, faziam-nos soar com toda a força¹²².

Entre os passos de suas danças, os grandes pajés sorviam o fumo de seus longos cachimbos, soprando a fumaça em seu público – “para que vençais seus inimigos, recebei o espírito da força”, diziam; e os homens, de posse deste poder, se entregavam a um harmonioso canto, lamentando a morte dos antepassados e celebrando suas valentias, no almejo de um tempo em que se encontrariam novamente em suas companhias, em um horizonte além das montanhas (ver Figura III). A cerimônia surte efeito inesperado no espírito do protestante Léry, abrandando sua reflexão sobre os indígenas.

¹²² LÉRY, Jean. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**. p. 210.

Essas cerimônias se estenderam por cerca de duas horas e durante esse tempo os quinhentos e seiscentos homens selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecessem música. Se no início desse *sabá* (estando, como disse, na casa das mulheres), me assustei, já agora mantinha-me absorto com o coro, ouvindo os acordes tão bem medidos dessa imensa multidão e especialmente a cadência e o estribilho repetido a cada copla: *Heu, heuäüre, heüra, heüraüre, heüra, heüra, oueh*. Ainda hoje quando recordo a cena, sinto palpitar o coração e parece-me estar ouvindo-a¹²³.

Comparando as descrições de Thevet e Léry, auxiliados por estudos etnográficos, notamos que o franciscano descreve a cabana nova como sendo de suma importância para se consultar *Houioulsira* e, segundo Renato Sztutman, a “tocaia era um instrumento decisivo para a telescopia xamânica, engajada na identificação de causas de doenças e mortes e, por extensão de inimigos da guerra”¹²⁴. Para Métraux era através destas cerimônias que os grandes pajés conseguiriam visitar a região dos mortos, onde entretinham conversação com os mesmos¹²⁵. Ao que parece o ritual de Léry é cerimônia excepcional, bastando notar o trânsito de índios provenientes de outros grupos e a junção de vários *caraíbas*, tratar-se-ia de um ritual coletivo, em que toda a comunidade toma parte, homens, mulheres e crianças, cada qual ciente de seu papel. No ritual, o valor bélico também se faz presente, os *caraíbas* distribuía força, através do defume de *petum*, incentivo para a vitória sobre os inimigos. Observa Sztutman que nas descrições de Léry, há uma maior participação feminina, “que em bloco ‘dialogavam’ com o bloco masculino”, e, para o autor, o xamanismo tupinambá, ainda que apoiado na atividade bélica (que, portanto, excluía as mulheres), em certas ocasiões era também possibilidade aberta às mesmas, notando que nos rituais observados pelos *caraíbas*, elas detinham importante participação, preparavam o *caium*, iam sempre recepcionar os *caraíbas* no limiar das aldeias com suas saudações lacrimosas, levavam as crianças para vê-los, confessavam suas faltas etc.¹²⁶.

Os “feiticeiros” eram recebidos com toda a pompa em cada aldeia que chegavam, e nestas enfeitavam com as mais bonitas penas os seus maracás, e, fíncando-lhes ao chão, ordenavam que lhes fossem servidos comida e bebida, que à noite diziam ser consumidas pelas cabaças.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ O uso da tocaia é ainda observado em grupos indígenas atuais. SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 417.

¹²⁵ MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. p. 70.

¹²⁶ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 418-419.

Faziam crer que os maracás comiam e bebiam, mas ainda os enganavam vangloriando-se de fazer crescer frutos e raízes; e se lhes afirmávamos que quem fazia isso era o Deus no qual acreditávamos e que lhes anunciávamos, era o mesmo que entre europeus falar contra o papa ou dizer em Paris que a relíquia de Santa Genoveva não faz chover¹²⁷.

A autoridade dos pajés é reconfirmada, sendo as “falsas crenças” dos nativos associadas ao culto das relíquias católicas, uma das principais queixas da dissidência protestante. A propriedade dos caraíbas é identificada à autoridade papal, mas é também Léry, que ratificaria que os “embusteiros” não seriam adorados entre os índios, nem tão pouco os maracás. Ao seu entender, as práticas nativas se desenvolviam sem objetos de culto, e mesmo sendo os maracás adornados com penas e faces e lhes fossem servidos alimentos, não seriam estes os sinais de idolatria entre os gentios¹²⁸.

Há um desacordo em relação ao juízo de Léry, expresso pelo luterano Hans Staden:

Os selvagens creem numa coisa que cresce como uma abóbora. É grande como um pote de meia pinta e oca por dentro. Fincam-lhe através um pequeno cabo, cortam-lhe uma abertura como uma boca e metem-lhe no interior pequenas pedras, de modo que chocalha. Sacolejam isso quando dançam e cantam. Chamam-no maracá¹²⁹.

Narra ainda o aventureiro alemão, que os “feiticeiros” mandavam aos índios que pintassem seus maracás de vermelho, e em certas ocasiões “bebiam cauim e cantavam em honra de seus ídolos”. Métraux reproduz uma passagem interessante, retirada de Simão de Vasconcelos:

Usam alguns [feiticeiros] de um cabaço a moda de cabeça de homem fingida, com cabelos, orelhas, narizes, olhos e bocas (...) e quando querem dar seus oráculos, fazem fumo dentro desse cabaço (...) e do fumo que sai pelos olhos, ouvidos e boca da fingida cabeça, recebem pelos narizes tanto, até que com ele ficam perturbados¹³⁰.

¹²⁷ LÉRY, Jean de. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**. p. 210.

¹²⁸ “(...) apesar de todas as cerimônias que fazem, não adoram os *caraibas* com genuflexões ou outros ritos exteriores; tão pouco veneram assim os seus maracás ou quaisquer outras criaturas, e muito menos ainda lhes fazem súplicas ou o invocam”. Idem. p. 212.

¹²⁹ STADEN, Hans. **Dois viagens ao Brasil**. p. 173.

¹³⁰ MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. p. 59.

Sugere ainda o pesquisador, que as cabaças poderiam ser aperfeiçoadas, pois no século XVII, Yvo D'Evreux teria visto uma com maxilar móvel que seria usado para triturar sementes para que, em tal engenho, fossem acrescidas do “espírito da força”. Hélène Clastres ressalta que entre os cronistas, não só Staden ou Vasconcelos perceberam uma tendência ao culto dos maracás, mas devido as suas próprias crenças, se recusaram a compreender o fato como proveniente de uma ordem religiosa entre os nativos. O próprio André Thevet, apresentado por muitos pesquisadores, como sendo o mais sensível sobre aspectos da cultura tupi, silenciou-se sobre o uso dos maracás. Contudo, para Hélène Clastres não seriam os maracás os ídolos indígenas, defendendo que o utensílio não era de uso exclusivo dos pajés, “fazendo parte do mobiliário das famílias tupinambás (...), instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e ritmar as danças e cânticos”¹³¹. A autora apoia sua resolução em Métraux, defendendo que os maracás não seriam objetos sagrados em si mesmos, e nunca seriam cultuados, e se, em certas ocasiões os espíritos falassem por seus intermédios, seriam estes os momentos que coincidiriam com os rituais dos *caráibas*, pela razão de os chocalhos terem sido defumados por aqueles grandes pajés que “impregnavam-nos do poder cujos únicos detentores eram eles”.

Ronaldo Vainfas discorda de tal questão. Ao estudar os relatos das *santidades* ameríndias, percebeu no interior de suas cerimônias, indícios de formas particulares de idolatria, expressas na relação dos índios com os maracás. Para o historiador (próximo à visão de Staden e D'Evreux), o aspecto antropomórfico, a introdução em malocas especiais, o oferecimento de víveres e a própria transformação em receptáculo dos espíritos, trazido pelo poder dos grandes pajés, sugere que, as “cabaças mágicas” estariam longe de serem apenas instrumentos musicais. E a exemplo de Hélène Clastres, evoca Métraux: “dessas cabaças às verdadeiras estátuas, não faltava senão um passo”¹³². Há de se ter como certo que sendo objetos de culto ou não, os maracás se vinculavam simbioticamente ao poderio dos pajés, suas “verdadeiras representações místicas”¹³³. Eram os maracás os veículos de contato entre os mundos, o material e a morada dos ancestrais, e qualquer predição se daria com o seu uso (e veremos a utilidade dos mesmos nos rituais de pajelança do século XVIII). E no incentivo ao debate,

¹³¹ CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. p. 48.

¹³² Tudo parece indicar que este “passo” foi dado devido às transformações coloniais – veremos posteriormente tal ideia. VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. p. 54.

¹³³ MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. p. 63 (nota “K”).

destacamos duas opiniões – também de autoria de Alfred Métraux –, “o maracá de simples receptáculo dos espíritos, acabou por se tornar a configuração material dos mesmos”; e a segunda, com a razão de discutirmos posteriormente – “as mulheres é que verossimilmente estavam interditas, senão de tocar, pelo menos usar semelhantes instrumentos”¹³⁴.

Os “feiticeiros” faziam com que os maracás falassem, e, segundo Nóbrega, consultavam-nos em casas escuras, onde começava a arrazoar, mudando a sua própria voz para a de menino “com que os engana, de maneira que creem haver dentro da cabeça alguma coisa santa e divina que lhes diz aquelas coisas, as quais creem”¹³⁵. Os maracás impregnados de força mágica e soados com altivez exortavam os índios a guerrearem e capturar inimigos, porque os espíritos encerrados na cabeça diziam ter fome da carne dos cativos. Eram também os maracás os acessórios indispensáveis dos bailes e festas religiosas indígenas, onde a dança e a bebida possuíam importante papel. Para os cronistas nada acontecia de importância na vida social e ritual dos sul-ameríndios que não fosse seguido do forte consumo de seus “vinhos”; Thevet narra os meios de fabricação da bebida fermentada, o *caium*, extraído de diferentes plantas e raízes (mandioca doce ou amarga, milho e caju), cujo preparo era função exclusiva das mulheres: as raízes deveriam ser mastigadas por virgens, inspecionadas e coordenadas pelas anciãs, sendo os homens proibidos de tomarem parte no processo, tidos como “poltrões” ou “indignos” os que ousassem contrariar a norma proferida pelos grandes pajés¹³⁶.

Em interessante pesquisa, João Azevedo Fernandes dedicou-se a compreender o significado profundo das cerimônias etílicas dos índios. Nestas, sob o efeito da embriaguez, a memória nativa era revivida e reencenada, celebravam-se as batalhas e rememoravam suas vitórias e o aprisionamento dos inimigos e, é claro, o sacrifício canibal. Nos caminhos indicados por Viveiros de Castro, o historiador percebe nas *cauinagens* o espaço por excelência de uma religiosidade nativa.

Se a religião dos tupinambás era a sua crônica de vinganças, de inimigos devorados, de crânios estraçalhados, as cauinagens eram seu *templo*, e se os índios não tinham templos de pedra a serem destruídos, tinham os vinhos a serem extirpados, por cumprirem estes

¹³⁴ MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. p. 62.

¹³⁵ Idem. p. 59.

¹³⁶ THEVET, André. **A Cosmografia Universal**. p. 62.

a mesma função que, entre os pagãos e idolatras, cumpriam aqueles. Como aponta Eduardo Viveiros de Castro “os tupinambás bebiam para não esquecer, e aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo aquilo que pretendiam abolir”¹³⁷.

Os pajés recebiam grande quantidade de bebidas nos ritos de evocação dos espíritos, sendo depositados nas cabanas onde faziam suas previsões, potes abarrotados de *caium*. Para João Azevedo Fernandes, a bebida auxiliava os “feiticeiros” a alcançar a condição de leveza necessária ao contato com os mortos, tal leveza era também incentivada pelos cantos e danças rituais. Porém, além dos vinhos e dos maracás, o *petun* [tabaco] tinha importância fundamental no trabalho dos pajés. Ainda hoje é possível observar, em vários rituais xamânicos, o uso do tabaco, componente importantíssimo de alteração das consciências. O uso do *petun* é a forma privilegiada da obtenção da “leveza xamanística”, permitindo ao pajé exalar seu espírito aos recôntidos do mundo além¹³⁸.

Entre os Tupinambás, somente os grandes pajés, *caraibas*, podiam arriscar excursão à morada dos ancestrais, apenas eles podiam “ultrapassar a simples *cauinagem* e enfrentar os riscos associados ao contato direto com os espíritos, obtido unicamente através do tabaco”¹³⁹. Azevedo Fernandes cogita que a diferença de prestígio entre as duas substâncias (*cauim* e *petun*), poderia estar associada a uma divisão de gênero, uma vez que as bebidas teriam ligação íntima com o feminino (somente as mulheres poderiam manufaturá-las), enquanto o fumo possuía “posição metafísica abertamente masculina”. O tabaco, assim como os maracás, vinculava-se aos pajés, e as bebidas, os “templos nativos”, relacionavam-se às guerras e à vingança, signos de distinção dos chefes indígenas, *morubixabas*. Segundo frei Vicente de Salvador um dos principais atributos dos principais era o de chamar para beber, oferecer *cauinagens*. Alerta-se, porém, que a distinção entre chefes e pajés não deve ser compreendida em graus de extremismos, não se pode esquecer que os “feiticeiros” eram os soberanos

¹³⁷ FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**: Álcool, Embriagues e Contatos Culturais no Brasil Colonial. Tese (doutorado) Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2004. p. 319.

¹³⁸ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. p. 57; FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**. p. 124; LANGDON, E. Jean Matteson (org). **Xamanismo no Brasil**.

¹³⁹ FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**. p. 124.

incentivadores da guerra e da vingança ritual – lócus de prestígio dos chefes-guerreiros¹⁴⁰.

Nas afinidades entre a guerra e a religião ou na *religião da guerra* (usando a expressão de Viveiros de Castro), é que buscamos compreender as interações entre pajés, chefes, e demais índios, e, posteriormente, europeus. Afinal, como alguém se tornava pajé entre os índios?

Ser pajé (relações de alteridade ameríndia)

Forçoso reconhecer que o discurso iniciado no século XVI, reproduzido e acrescentado nos dois séculos seguintes, é claramente detratador. O pajé é o “feiticeiro”, sua radical alteridade religiosa para ser “entendida”, teve que ser enquadrada em modelos e concepções europeias, nos quais a presença marcante do cristianismo medieval reinou sobre a invenção da América¹⁴¹. Porquanto, ainda que a pajelança tenha sido assunto constante ao longo de todo período colonial, a maior parte de seus atributos permaneceu nublada no olhar dos cronistas. O legado de informações não esclarece satisfatoriamente a influência dos pajés no social indígena, seu reconhecimento, iniciação, formas de atuação e inferências políticas, com efeito, é preciso discutir as lacunas no diálogo com a etnologia e reflexões históricas.

Resume Guillermo Wilde que a literatura etnográfica recente, inspirada em Lévi-Strauss, aponta para uma concepção ameríndia de identidade relacionada à abertura estrutural para com a alteridade. Os tupinambás incorporavam em si atributos de outro – humano e não humano –, ornamentos, posturas e nomes pessoais, por várias vias, tais como a antropofagia, a imitação e o parentesco¹⁴². A bibliografia sugere que os grupos indígenas sul-americanos teriam na atividade bélica, o núcleo duro de sua

¹⁴⁰ FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**.

¹⁴¹ Ver o tópico “O Novo Mundo entre Deus e o diabo”. In: SOUZA, Laura Mello de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978; AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**. p. 283-285.

¹⁴² WILDE, Guillermo. **Religión y Poder em las misiones de Guaraníes**. p. 113. Ver: SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**; FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

cultura, para Carlos Fausto as sociedades tupinambás são, essencialmente, sociedades de consumo, motivadas pela troca e, sobretudo, pela predação: “economias que predam e se apropriam de algo fora dos limites do grupo para produzir pessoas dentro dele”. Na guerra, no ciclo da vingança ritual em sua interação matador e vítima, repousava o cerne do circuito, onde de sua parte da cerimônia, o guerreiro homicida seria tomado por transformações profundas. “O matador emerge como um novo homem, mais forte e mais criativo, mas ao mesmo tempo mais perigoso, pois passa a conter em si uma *nova subjetividade*”¹⁴³.

Ao incorporar esta outra subjetividade, o matador se potencializa, tornando-se mais forte e criativo, contudo deverá ter um cuidado constante de autodomínio e familiarização deste alento, afinal, encontra-se dotado de uma nova ambiguidade, que em momentos de descuido poderá subjugar-lo. Deste modo, os guerreiros tupis magnificar-se-iam por meio da atividade bélica e ritual antropofágico, acumulando vítimas, marcas, nomes e relações. Os *morubixabas* – os principais indígenas – eram os guerreiros magnificados por suas relações de guerra e compadrios, que além de grandes matadores de inimigos, podiam desenvolver, como todos os guerreiros tupinambás, capacidades xamânicas¹⁴⁴. As mulheres, por sua vez, participavam ativamente do ato do canibalismo, conviviam e preparavam o cativo para o consumo ritual e, no festim antropofágico eram as mais vorazes, buscando para si os atributos dos matadores, “qual seja, ganhar acesso à morada dos deuses, obter a imortalidade”¹⁴⁵.

Ao que parece o exercício da pajelança era campo de possibilidade a todos os índios, porém, alerta Florestan Fernandes, os pajés eram necessariamente guerreiros. Entre os Tupinambás sabemos ser a atividade xamânica correlata à guerra, os indígenas só se arriscavam as investidas marciais, após o bom conselho dos caraíbas, que indicava os inimigos e seus rastros, como também as possibilidades de vitória do projeto. Para tanto, era preciso consultar os espíritos, domesticado pelos pajés. Tal qual o guerreiro, o “feiticeiro” também se relacionava com subjetividades externas, no caso, metafísicas, dotadas de fabulosos poderes, mas sempre ameaçadoras. “A familiarização (...) é sempre ambivalente: nem xamãs, nem guerreiros são capazes de controlar inteiramente seus auxiliares, e, se o fizessem, perderiam seu próprio poder: um espírito totalmente

¹⁴³ FAUSTO, Carlos. “Da Inimizade. Forma e simbolismo da Guerra indígena”. In; NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999. p. 266.

¹⁴⁴ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 195.

¹⁴⁵ Idem. p. 395.

controlado e alienado de nada serve”¹⁴⁶. Os xamãs atuavam sempre na iminência de um descontrole, sujeitos ao risco de serem sobrepujados pelos espíritos que deveriam controlar, perdendo a própria personalidade e se tornando- hostis ao grupo (acusados então como “feiticeiros”)¹⁴⁷. Era esta a razão para que somente os mais hábeis dentre os índios ousassem a se arriscar a morada dos espíritos e ancestrais, mas vencendo a ameaça os pajés garantiam a sua consagração.

Comenta Métraux, não ser por meio de práticas iniciatórias ou de treinamento que alguém se tornava pajé entre os índios, mas por inspiração. E em cada aldeamento havia considerável número de pessoas cientes de conhecimentos de cura, e mesmo familiarizadas com algum atributo mágico, em especial os velhos e os principais¹⁴⁸. Métraux observa que entre os índios da América do Sul, nenhuma anomalia particular física ou fisiológica, parece ter sido escolhida como um sintoma de uma predisposição individual para o exercício xamânico. E, segundo o relato de Manoel da Nóbrega, qualquer homem poderia se tornar *pay*, impregnando-se de força mágica contida no sopro de algum “feiticeiro” renomado. Observa-se, porém, que se a pajelança era de domínio público, poucos conseguiam atingir sua capacidade plena. Os aspirantes ao cargo deveriam se avultar de seus concorrentes na melhor prova de seus talentos: realizar curas milagrosas, acertar previsões, vencer outro pajé etc. Se o pajé soprasse algum doente e o mesmo, por ventura, recuperasse a saúde, “isso constituía um meio de ser logo respeitado e tido como feiticeiro de muita experiência” e, conforme D’Euvreux, os índios imediatamente espalhavam a fama do personagem, que também saía “de aldeia e aldeia contando suas proezas, triplicando-as”. A pajelança, portanto, não era teoria ou comportamento rígido, mas, especialmente legitimada por atribuições e *magnificações* pessoais¹⁴⁹.

Verificado nos complexos xamânicos catalogados por todo o mundo, a vocação xamanística, à semelhança de qualquer outra vocação religiosa, manifesta-se também por uma crise, “por uma ruptura provisória do equilíbrio espiritual do futuro xamã”.

¹⁴⁶ FAUSTO, Carlos. “Da Inimizade. Forma e simbolismo da Guerra indígena”. In: NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. p. 269.

¹⁴⁷ Demonstrado por Mircea Eliade, na maioria dos movimentos xamânicos estudados, o xamã controla os espíritos e não é um instrumento deles, portanto o xamã costuma não ser um “possesso”. ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase** São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 17.

¹⁴⁸ Nas palavras de D’Euvreux, “não encontrareis muitas aldeias, onde os principais e os velhos não confessem saber dele [do ofício do pajé]”. D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 253; METRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. p. 65.

¹⁴⁹ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 281; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. p. 216.

Comumente, trata-se de um momento de quase morte, em que o indivíduo é vítima de uma série de aflições, podendo ficar desacordado por dias, mas, além de seu corpo físico debilitado, o seu espírito transita pelo cosmos, encontrando seres fantásticos ou espíritos ancestrais, responsáveis por sua familiarização com os mistérios. Ao acordar, o xamã está pronto para assumir uma nova personalidade, outro nome e modo de vida¹⁵⁰. Pode haver tanto uma iniciação pública, através da prova de talentos e das lições de outro xamã, como também a iniciação particular, pelo êxtase, quando da primeira vez o eleito é convocado pelos espíritos. Em alguns sistemas os poderes são também hereditários, mas de forma geral, são duas as possibilidades de se obter capacidades xamânicas, tanto de ordem espontânea (doença, sonhos, crise estática e encontro com os espíritos), quanto de ordem deliberada, através da busca individual. Neste caso, a procura pode trilhar variados caminhos, em meio aos diferentes povos e sistemas culturais¹⁵¹.

Entre os índios do Brasil o chamado dos espíritos é também comum, identificados, muitas vezes, sob a figura de animais, que curam doenças, oferecem alimentos, “educam” e conferem poderes ao eleito. Segundo Métraux, existia uma unidade entre as práticas xamânicas das sociedades indígenas da América do Sul, ressaltando em suas cosmologias a ligação íntima com os domínios da natureza. E os animais, celebrados em vários mitos indígenas, principalmente na relação com os heróis míticos (e por isso interpretados como sendo auxiliares dos pajés), são identificados como sendo consubstanciais à humanidade e aos seres divinos¹⁵². Hélène Clastres defendeu que a religião tupi-guarani baseava-se na ideia de que humanos e divindades eram consubstanciais e comensuráveis, a humanidade era uma condição e não uma natureza, sendo os pajés quase que *deuses antecipados*¹⁵³.

Thevet, dentre todos os cronistas, foi o que melhor notou a ligação existente entre os pajés e a mitologia heroica nativa. Os *heróis civilizadores* indígenas (conhecidos também como *caráibas*) eram os ancestrais míticos, celebrados por seus dons excepcionais, podendo ser os criadores da caça, peixes, plantas comestíveis e medicinais, artefatos agrícolas, como também responsáveis por certos acidentes

¹⁵⁰ ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase**. p. 97.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Ver: FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fieis**. p. 473; MELATTI, Julio Cezar. “O mito e o xamã”. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, 1963.

¹⁵³ CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**; SZTUTAMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 281; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. p. 216.

geográficos. Não eram tratados como deuses supremos, dotados de uma benignidade inerente e afastados do comum humano, mas horizonte possível a todos, (isto é, para aqueles que não descumpriam os tabus e honrassem as regras do sistema nativo), e deste horizonte os pajés encontravam-se mais próximos. Belamente descrito por Egon Schaden, “o pajé é um pequeno herói, como o herói é um grande pajé. Daí a facilidade com que aquele se encarna neste”¹⁵⁴.

No (des)encontro americano a mitologia heroica desempenhou importante papel, sobrepondo os *caraíbas* e os europeus. Sob o olhar indígena, os últimos teriam vindo de longe, de lugar incógnito, atravessando o misterioso oceano em suas grandes embarcações, “retornando” com conhecimentos, poderes, aparência, animais e objetos desconhecidos e valiosos, e diante do grande feito foram associados aos legendários heróis. Com isso não se pretende dizer que os conquistadores fossem adorados pelos indígenas, recordando que os tupinambás não tinham fé em seus *caraíbas* no mesmo sentido que os europeus devotavam ao seu Deus (e, segundo as discussões de Cristina Pompa e Nicola Gasbarro, o próprio conceito de Fé, no sentido costumado, seria uma criação ocidental)¹⁵⁵. Os europeus acabaram inseridos nos circuitos de pajelança, eram também *demiurgos*, possuindo um inédito poderio técnico, salutar e também mortal, as investidas militares e as viroses que trouxeram não deixaram dúvidas quanto a este ponto. Toda esta indumentária atizou o apetite indígena que identificaram nos estrangeiros alteridade produtiva, logo inserida em ações de predação e canibalismo ritual: de objetos, gestos, comportamentos, costumes, discursos e, mais raro, literal. Eram também os ocidentais *deuses antecipados*, presença que forçou os ameríndios a reverem às suas próprias cosmologias¹⁵⁶. Espertos, os conquistadores souberam se utilizar dos mal-entendidos e, até mesmo, os incentivando, o que, inicialmente, lhes garantia vantagens no trato com os indígenas. Mas também de seu lado, interpretaram

¹⁵⁴ Temos que o “Ser Supremo” (para Thevet, descrito na figura de *Monan*), seria o criador do universo ou da terra, enquanto, os heróis civilizadores seriam apenas “transformadores”, inventores de elementos culturais de ordem material ou técnica, como armas, utensílios e processos agrícolas. Poderiam, ainda, serem identificados como sendo os criadores de acidentes geográficos e certos animais e plantas. THEVET, André. **A Cosmografia Universal**. p. 51; SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etnossociológico**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 43.

¹⁵⁵ Ver o debate resumido por Carlos Fausto. FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**. p. 485. Para discussões referentes ao conceito de Fé como uma criação da prática missionária, ver os artigos de Cristina Poma e Nicola Gasbarro. In: MONTEIRO, Paula (org). **Deus na aldeia**.

¹⁵⁶ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**; MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de Livre Docência. Campinas: 2001; HILL, Jonathan (org.). **Rethinking history and myth**.

os nativos, especialmente os pajés, a partir de seus sistemas culturais, notando-os como “feiticeiros”. E ainda que a ausência de informações nas crônicas nos impeça de apurar devidamente a questão – diferente das fontes inquisitoriais que apresentaremos –, os indígenas, quando familiarizados com esta interpretação alheia, utilizaram-se também da alcunha, consumindo as agências do “feiticeiro” ocidental.

Gradações xamânicas

Mesmo confusos os cronistas coloniais conseguiram identificar certa hierarquia entre os “feiticeiros índios”, sendo a mais óbvia observada entre pajés e caraíbas. *Pajé*, apesar de suas variações (*pagy*, *pay*, *payni*, *pa*, *piaec* e *pantch*), é o termo mais comum nas fontes históricas, e ainda bastante utilizado entre os indígenas contemporâneos. Segundo João Bosco Botelho e Hiraldo de Lima, a palavra pode ser derivada da raiz *pa-y* = profeta, adivinho¹⁵⁷.

O título *caraíba* (do tupi Kara' ib = sábio, inteligente) celebrava os grandes pajés, os que podiam se comunicar com os espíritos, frutificar as plantas, produzir alimentos de forma miraculosa e, até mesmo, ressuscitar os mortos. Os caraíbas eram também chamados de *pajés-açú*, ou seja, grandes pajés, “homens que não se limitavam a ‘curandeirar’ ou desempenhar o papel de conselheiros tribais”. Eram nômades e perambulavam de aldeia em aldeia pregando mensagens alusivas aos valores tupinambás (à honra, a guerra e a vingança), como também acenavam projetos de alcance à morada dos ancestrais, terra de bem aventurança e de imortalidade¹⁵⁸. O vocábulo, como vimos, relacionava-se os heróis míticos, homens-deuses, e, notado por Ronaldo Vainfas, “todo o caraíba era pajé embora nem todo o pajé fosse caraíba”¹⁵⁹.

Por sua vez, a palavra *xamã* jamais foi usada em qualquer relato colonial, pertencente ao círculo europeu de discussões acadêmicas do século XX, voltada a

¹⁵⁷ BOTELHO, João Bosco e COSTA, Hiraldo de Lima. Pajé, Reconstrução e Sobrevivência. **História, Ciência e Saúde-Manguinhos**. Rio de Janeiro, v. 13, n° 4, Out./Dec. 2006, p. 36

¹⁵⁸ Para melhores descrições a respeito da mensagem dos caraíbas, o advento da *Terra sem Mal*, ver: CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**; MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**; FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**; POMPA, Cristina. **Religião como tradução**; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**.

¹⁵⁹ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. p. 61.

cerimônias e personagens observados nas populações asiáticas, em especial, siberianas. O termo é de linguagem siberiana tungue, significando o mediador entre o mundo humano e espiritual, e, grande parte dos antropólogos utiliza a nomenclatura para os fenômenos observados entre as populações nativo-americanas, contudo, como alertam, é preciso contextualizar o conceito, notando-o em suas especificidades locais¹⁶⁰.

Nas crônicas raramente aparece o termo *Mair* (ou *Maire*). Anotou Thevet, que a palavra *Maire*, em linguagem nativa, teria a acepção de “transformador”, relacionada a figura de *Maire-monan*, herói mitológico tupinambá¹⁶¹. Hiraldo Costa e João Botelho apontam a denominação, como sendo a mais antiga contida nas fontes, assinalando a perda de seu significado e menor frequência nos relatos, decorrente do emaranhado de mudanças linguísticas. Para os autores o título representava “algo de menor importância em comparação ao sentido sagrado atribuído ao termo *caraíba*”. E, conforme André Thevet, no curso do processo colonial, os indígenas, percebendo que os europeus padeciam de problemas comuns da humanidade, como doenças e mortes, acabaram por diluir a aura sagrada dos conquistadores, rebaixando-os de *caraíbas* a *mair*. Contudo, é preciso notar que mesmo inferiorizados, permaneceram na mitologia tupinambá.

Dentre os cronistas, foi D’Evreux (ao lado do jesuíta João Daniel) o que melhor descreveu as diferenças existentes entre os pajés; citando-o:

(...) aos feiticeiros (...) achareis muitos pequenos, de que não se faz grande caso, e nem se tem muito medo, valendo-lhes pouco o ofício: outros mais instruídos e medíocres, que ocupam lugar médio entre os pequenos e grandes. Ordinariamente viajam por certas aldeias importunando os seus habitantes, cuidando das danças e de outras coisas, que dependem do seu ofício (...). Se algum seu colega aparece por ali, eles não ficam contentes, mas quando é convidado algum dos seus superiores sofrem-no com paciência. Quanto mais progressos fazem nos abusos, mais graves se mostram: falam pouco, buscam a solidão, evitam o mais que pode as companhias, com o que alcançam mais honra e respeito (...) edificam sua casa à parte, longe dos vizinhos¹⁶².

¹⁶⁰ Nos círculos acadêmicos, sobretudo a partir do clássico estudo de Mircea Eliade, a palavra acabou por se tornar sinônimo para todas as práticas humanas de êxtase e mediação espiritual, ignorando-se as especificidades geográficas e culturais. Por isso, na opinião de certos antropólogos, tal generalização seria responsável pela perda da utilidade de comparação. ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase**. p. 16; LANGDON, E. Jean Matteson (org). **Xamanismo no Brasil**. p. 12-16.

¹⁶¹ THEVET, André. **A Cosmografia Universal**. p. 51.

¹⁶² D’EVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil. Maranhão**. p. 254-255.

O capuchinho esboça existir “uns grandes feiticeiros por fazerem o mal, e outros por praticarem o bem”, o que parece indicar certa especialidade entre os “feiticeiros”. Ao que parece – assunto analisado no último capítulo –, a distinção poderia estar relacionada às práticas de curas contrapostas a capacidade de enviar doenças e mortes (é o que sugere o missionário João Daniel), papéis incentivados na *guerra invisível*. Segundo D’Evreux, quanto mais progressos faziam em seus “abusos”, os “feiticeiros” portavam-se de maneira grave e ausente, buscando o isolamento e mistério de suas ações. Em ocasiões, deixavam de se alimentar em companhia dos indígenas, só consumindo bebidas e mantimentos conseguidos de forma miraculosa; outros passavam a impressão que não tinham mais necessidade de alimentos, pois já haviam ultrapassado a barreira entre os homens e os deuses¹⁶³. Os mais soberbos, eram chamados de *pajés-açú*, descritos como “soberanos de uma província” (neste específico caso, acumulavam funções políticas e espirituais), e acusados de terem comunicação tácita com o diabo. Os grandes pajés eram tanto admirados quanto temidos, por vezes seguidos de verdadeiras comitivas, com servos e concubinas, e exigiam dos índios prendas, víveres e utensílios presenteados pelos europeus.

As relações políticas no seio das culturas Tupi-Guarani continuam sendo ponto polêmico de discussões etnológicas. De acordo com a difundida visão de Pierre e Hélène Clastres, eram estas populações particularmente opostas à emergência de formas de centralização de poder e concentração econômica. Na teoria, o Estado poderia se insinuar por meio dos principais, que por vezes, renegando a tradição, tencionavam concentrar os poderes políticos e religiosos, sendo então impedidos pelos profetas indígenas, líderes de uma verdadeira revolução sócio-religiosa, manifesta nos movimentos migratórios em busca da *Terra sem Mal*¹⁶⁴. Sob outra perspectiva, estudos recentes tendem a demonstrar que entre os antigos tupi a esfera religiosa (encarnada na figura dos pajés) e política (principais), não seriam antíteses, antes complementares¹⁶⁵.

¹⁶³ Idem. 255-256.

¹⁶⁴ Segundo esta antropologia política, a *Terra sem Mal* era a representação máxima de um projeto que tinha como objetivo a desarticulação do próprio coletivo nativo, onde os caríbas, em seu discurso religioso, seriam os opositores do princípio de unificação política, encarnado na figura dos chefes guerreiros. É este o conflito entre a *sociedade* e o *Estado*, chefe *versus* pajés. CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**; CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**.

¹⁶⁵ Concordamos com Carlos Fausto, de que “principais e pajés, *morubixaba* e *caraíba*, não se opunham como uma força centrípeta e outra centrífuga – ambas estavam voltadas para o exterior, para o gerenciamento da relação com a alteridade: a “função chefe” operava no plano físico, a “função xamã” no metafísico. A palavra dos profetas não era, portanto, a negação da autoridade dos chefes; muito pelo contrário, ao enfatizar a predação canibal, falavam sobre aquilo que era a condição do exercício de chefia. Como sugerem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, os *caraíbas* eram antes os fundamentalistas

Já adiantado, todo o chefe era um pouco pajé, assim como o pajé era necessariamente um guerreiro. Florestan Fernandes, rastreando as atribuições políticas dos “feiticeiros” indígenas, registrou que os pajés participavam do conselho dos chefes, e que grande parte dos projetos sociais dependiam de suas autorizações, em especial, as atividades bélicas. Em sua análise aos registros coloniais, o sociólogo reconhece dois grandes chefes que eram também provenientes pajés: o índio Pacamão de Cumã e o principal de Tapuitapera, ambos contatados pelos franceses no Maranhão (século XVII)¹⁶⁶. Ainda segundo Fernandes, apesar de principais e profetas buscarem sempre o destaque pessoal e o acúmulo de prerrogativas, dificilmente chegavam ser “reis divinos”, isto porque ocupavam posições circunstanciais, sempre postas a prova, havendo entre os índios um controle social interno, que freava o abuso irrestrito do poder¹⁶⁷.

Em obra recente, Renato Sztutman se dedicou a acompanhar a relação entre os Profetas e os Principais entre os antigos tupi, interessado em suas formas de ação política e dos flancos possíveis para o destaque pessoal. A questão é posta da seguinte forma: “por que, por exemplo, certos personagens singulares adquirem uma capacidade de influência maior do que os demais? O que faz que alguns ocupem posição política diferenciada?”¹⁶⁸. A ênfase dada pelo autor à personalidade individual e *agência* específica dos atores indígenas, é fundamental para a análise dos pajés – na qual estamos interessados –, destacando que em seus atributos, a pajelança estaria inserida em uma economia política de capacidades, onde o pajé (qual o principal) deveria se orientar pra o exterior (social e cósmico), adquirindo assim, potências para a sua *magnificação* pessoal. Argumenta Sztutman que os grandes xamãs eram aqueles que conseguiam acumular *agências* disponíveis a todos, “essa agência, vale ressaltar, depende de relações entre humanos e não humanos, vivos e mortos, gente e bicho, parentes e inimigos etc.”¹⁶⁹. Portanto, os pajés, quanto mais *híbridos*, mais poderosos.

contestatários que revolucionários, pois suas práticas destacava aqueles que eram os nexos fundantes da sociedade tupi: guerra e vingança”. FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil** p. 386. Para o debate ver também: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da alma selvagem**; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**; WILDE, Guillermo. **Religión y Poder em las misiones de Guaraníes**; POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**; entre outros.

¹⁶⁶ FERNANDES, Florestan. **A organização social dos tupinambás**. p. 341.

¹⁶⁷ Idem. p. 343-344.

¹⁶⁸ SZTUTAMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 75.

¹⁶⁹ Idem. p. 467.

Também é ressaltada pelo autor a possibilidade feminina à pajelança. Notável entre os cronistas o aponte de mulheres com prerrogativas xamânicas: Léry anotou as *Mossem-y-gerre*, anciãs que praticavam curas e que foram descritas sob o estereótipo da velha bruxa europeia; Hans Staden garante ter visto mulheres dignificadas como pajés; Yvo D'Evreux descreve a uma “velha feiticeira”, apreciada e procurada pelos selvagens, “quando todos os feiticeiros já não sabiam o que fazer”; e na Amazônia setecentista, o missionário João Daniel atesta a mesma veneração por mulheres idosas, que eram tratadas como verdadeiros “evangelhos da sorte”¹⁷⁰. A relação da idade com os atributos da pajelança é comum entre os povos indígenas, e segundo os autores coloniais, ao longo dos anos os índios aumentavam gradualmente suas potências xamânicas, “quando atingia certa idade, atingia ao mesmo tempo o *maximum*, concentrando então em sua pessoa uma quantidade apreciável de poderes”¹⁷¹. Num primeiro momento as “mulheres xamanizadas” seriam, restritamente, as velhas. Para Sztutman poderia haver uma relação entre o dado biológico da menopausa (infertilidade) e o acúmulo de poder profético, na medida em que sangue menstrual poderia estar associado a certo descontrole (perda de agência)¹⁷². Ronaldo Vainfas sugeriu que a elevação feminina à pajelança –, quando analisou a presença de uma *caraíba* (a índia *Santa Maria*) nos rituais da Santidade do Jaguaripe – poderia estar relacionado ao culto mariano trazido pelos missionários¹⁷³. Contudo, argumenta Sztutman, ser preciso notar, que anterior às transformações coloniais e seus hibridismos religiosos, a magnificação feminina era possibilidade latente nos sistema cultural e religioso tupi, porém nublada por conta da vinculação do xamanismo à atividade guerreira. Mas a partir do processo de “pacificação” dos conflitos indígenas promovido pela colonização, o que deslocou o xamanismo das prerrogativas da guerra explicita, as mulheres puderam galgar novas posições. “Seja como for, entre os antigos tupi, a ‘mulher xamanizada’, embora não uma especialista, era uma figura presente”¹⁷⁴.

¹⁷⁰ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 269.

¹⁷¹ FERNANDES, Florestan. **A organização social dos tupinambás**. p. 337.

¹⁷² SZTUTAMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p.419-420.

¹⁷³ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. p. 127-137; VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz de. “Nossa Senhora, o fumo e a dança”. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do Ocidente**. p. 201-222.

¹⁷⁴ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 420.

O brilho cristão: franceses e indígenas no Maranhão (século XVII)

É na literatura capuchinha do início do século XVII – Claude D’Abeville (1614) e Yvo D’Evreux (1616) –, que encontramos o melhor material para análise das relações entre pajés, missionários e colonos. D’Evreux, por exemplo, conduz verdadeiras entrevistas (“conferências”) com certos “feiticeiros” do Maranhão, anotando suas falas, costumes e aspirações, e, mesmo frequente nos julgamentos cristãos, demonstra que para os poucos capuchinhos da França Equinocial, “a etnologia era um corolário obrigatório da prática evangélica”¹⁷⁵.

Oficialmente os franceses ocuparam o Maranhão em 1612, em expedição coordenada pelos intendentes François de Rassily (senhor de Aumelles e católico fervoroso) e Daniel de la Touche (o protestante senhor de la Ravardière), navegadores experimentados em projetos de ocupação (como na Guiana em 1604). Um ano depois, em 1613, por intermédio de Rassily, foram trazidos quatro missionários capuchinhos: Claude D’Abeville, Yvo D’Evreux, Arsène de Paris e Ambroise d’Amiens (falecido na missão). É bem verdade que há muito, os europeus rondavam o litoral norte da América portuguesa¹⁷⁶. Sérgio Buarque de Holanda aponta para uma expedição francesa, que em 1597, teria projetos de ocupação da ilha do Maranhão. A campanha por conta de naufrágios e mais infortúnios, “abandonou” um pequeno número de marinheiros, que, em 1612, os senhores de Razilly e Ravardière iriam encontrar fixados ali. Alude também Buarque de Holanda, um “comércio de resgate” francês com os tupinambás maranhenses, antecipado trinta e cinco anos ao projeto Equinocial. Aliás, não se pode esquecer, que a ocupação seiscentista se vale da influência do francês Charles de Vaux, que viveu aproximadamente quatro anos no interior de um agrupamento tupi, e nesta sua estadia, firmou boa relação com os nativos, propagandeando e negociando a boa recepção dos franceses¹⁷⁷. Estas formas de ocupação informal podem ser associadas à ideia de Guillermo Giucci de “colonização acidental”, que embora dissociadas de um grande projeto de ocupação, acabavam por criar alterações no universo indígena,

¹⁷⁵ DAHER, Andrea. **O Brasil Francês**. As singularidades de França Equinocial – 1612-1615. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 189.

¹⁷⁶ CARDOSO, Alirio. “A Conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. **Revista Brasileira de História**, v. 31, 2011. p. 317-338.

¹⁷⁷ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (org). **História Geral da Civilização Brasileira** – Tomo I. A Época Colonial. Editora Bertrand Brasil S.A, Rio de Janeiro. p. 204.

incorporando junto às populações locais novas práticas, necessidades, objetos e padrões comportamentais¹⁷⁸.

Por sua vez, os Tupinambás teriam se estabelecido no território em meados dos quinhentos, através de levadas migratórias provenientes do litoral sul. D’Abeville afirmou serem originários da região do Rio de Janeiro, de onde debandaram em fuga dos portugueses, e na ocupação do Maranhão se dividiram em grupos: alguns ocuparam a costa, e por isso foram chamados *Paranan euguare* = habitantes do mar; outros na grande montanha de *Iboydpap* (Ibiapaba), chamados *Iboydpap euguare* = habitantes de *Ibuypap*; seguiram alguns para ilha do Maranhão (atual São Luís), recebendo o nome de Maragnam euguare = habitantes do Maranhão; outros grupos foram residir nas margens do *Tabucuru*, nomeados de *Tubucuru equare* = habitantes do *Tubucuru*; outros na margem do *Miary*, e finalmente em *Cumã* e *Cayté*. Explica Claude D’Abeville, que mesmo espalhando-se por toda aquela região “e derivando seus nomes dos lugares de suas residências”, conservaram “sempre os de *Tupinambás*, o que serve para qualificá-los até hoje”¹⁷⁹.

Florestan Fernandes, corroborando a hipótese de Alfred Métraux, credita ocupação heterogênea, defendendo o estabelecimento tupinambá nos territórios do Pará e Maranhão entre os anos de 1560-1580, consolidados por indígenas aldeados e fugidos, em especial, os Caetés de Pernambuco e Tupinambás da Bahia – regiões fortemente povoadas pelos estrangeiros¹⁸⁰. Analisando tais circunstâncias, surgem questionáveis certos pontos anotados pelos missionários capuchinhos, notando não se tratar dos primeiros contatos entre os tupinambás da região com a alteridade europeia, o próprio D’Abeville afirma relações remotas entre os nativos e colonos, e mesmo com outros missionários. A hipótese de que os índios não tinham qualquer espécie de religião é uma falácia, sendo interessante destacar o desejo generalizado dos indígenas para com os missionários e suas liturgias.

Entusiasmado, registra Claude D’Abeville os índios que vinham aos bandos ao Forte de São Luís pelo simples prazer de ouvir a Doutrina, observantes atentos das palavras, livros, imagens e, é claro, de todos os gestos e cerimoniais dos sacerdotes.

¹⁷⁸ GIUCCI, Guillermo. “A colonização acidental”. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, Instituto Ciência Hoje. n.º. 15/86, 1992.

¹⁷⁹ D’ABEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. p. 303.

¹⁸⁰ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambás*; SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. p. 178; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos*. p. 128.

Os mancebos, que viviam constantemente em nossa porta pediam somente, que fossem instruídos, e informados de nossa crença a fim de serem sectários da doutrina evangélica, e unidos ao corpo místico da Igreja, imitando aos que tanto admiravam¹⁸¹.

As mães confiavam seus filhos à instrução dos missionários e, em homenagem, tonsuravam os cabelos dos curumins a moda capuchinha, no desejo de imitá-los¹⁸². Contudo, o otimismo capuchinho diminuía frente às dificuldades do ministério apostólico, dada a falta de pessoal: “o que podiam fazer tão poucos trabalhadores no meio de tão vasta seara?”¹⁸³.

Ainda que não fosse a solução para o desejo indígena, de ser ter “um profeta em cada aldeia”, os quatro sacerdotes decidiram se separar, firmaram residências em lugares principais da ilha, sem se afastarem muito uns dos outros a fim de se visitarem constantemente¹⁸⁴. Foram também organizadas pregações itinerantes, para as quais os religiosos se muniam dos óleos sagrados, sobrepelizes brancas, estolas e o mais necessário às celebrações dos sacramentos. Assim, ornados e municiados percorreram várias aldeias, e sempre anunciados pelos sons de seus corneteiros eram muito bem recebidos pelos índios, que lhes beijavam as mãos, indagando: *Eré Íopí eréycobéoé*, “sois profetas?” ou “Sois meu Pai desejado, estais bem?”. Os capuchinhos pregavam a doutrina e, em grande festa e cerimonial, batizavam algumas poucas crianças, e “os índios muito alegres, satisfeitos e admirados vendo as belas cerimônias do batismo, unanimemente diziam *que era muito bonito ser filho de Deus*”¹⁸⁵. Os religiosos em reconhecimento da boa receptividade prometiam que trariam mais padres da França que batizariam a todos – mediante a instrução –, e por vezes, “em sinal de memória”, os deixavam uma cruz.

¹⁸¹ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. p. 102..

¹⁸² D’Abeville teria perguntado as mães: – “Porque então, trazem estes assim os cabelos?”, recebendo como resposta, “porque vós outros Pay, (padres), assim os trazem, e nos desejamos que nossos filhos vos imitem”. Ibidem.

¹⁸³ A falta de sacerdotes se agravou com a morte do padre Ambroise, residente na aldeia de *Iuiret* (cuja a pronúncia, segundo Claude D’Abeville, é *Jeuiree*). Idem. p. 104.

¹⁸⁴ Os Capuchinhos pareciam seguir o modelo jesuíta de autovigilância religiosa, daí a importância do não distanciamento dos missionários. MAXIME, Haubert. **Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII - XVIII**. p. 112. Ver também, CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**.

¹⁸⁵ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. p. 109 (grifo nosso).

Em todas as aldeias o mesmo procedimento era observado, o enfeite dos missionários: roupas, crucifixos, as belas falas entoadas (lembrando que os índios prezavam demasiado o dom da oratória) e o cerimonial do batismo das crianças e de alguns principais (que também eram presenteados com belas vestimentas). D’Abeville ao longo das seis páginas dedicadas a narrar suas visitas às aldeias, por três vezes sublinha as insígnias levadas e a admiração despertada nos espíritos indígenas. Notado por Renato Sztutman, “diferente das missões jesuíticas, que revelavam forte caráter militar em sua empresa de pacificação, a missão capuchinha que se instala na ilha do Maranhão, atual cidade de São Luís, guiava-se por práticas moderadas de batismo, muita doutrinação e uma só capela”¹⁸⁶. Sobre os capuchinhos atuantes no projeto Equinocial, Buarque de Holanda faz interessante nota:

Os Capuchinhos não representaram menos que os Inacianos o espírito da Contra-Reforma. É certo que no estimular um culto muitas vezes aparatoso e colorido, capaz de afetar mais vivamente os humildes, os pobres de espírito e também, naturalmente, os “gentios” das terras longínquas, eles são levados não raro, a exibir certo desdém pelos estudos clássicos ou até escolásticos em que tanto se distinguem os da Companhia, em favor das Sagradas Escrituras, principalmente os Evangelhos e o Decálogo. Por outro lado, se animam, assim, uma religiosidade de cunho popular, *quase transigente com a superstição*, nem por isso deixam de aliciar numerosos adeptos, em todas as classes, pela vivacidade, pela simplicidade e pelo calor de sua dialética¹⁸⁷.

Para Andrea Daher os capuchinhos foram adeptos de uma “pedagogia da gentileza”¹⁸⁸. E, segundo Beatriz Perrone-Moisés haveria tido um movimento de mão dupla, “em que os franceses se deixavam “tupinizar”, aceitando participar do universo de regras nativo, enquanto os indígenas consentiam em ‘afrancezar-se’, o que implicava reconhecer a presença política e religiosa dos franceses”¹⁸⁹. Contudo, conforme salientado, essa religiosidade popular “quase transigente com a superstição” não era prerrogativa exclusiva capuchinha, os jesuítas, carmelitas e demais ordens atuantes na Colônia tiveram de abrir mão de parte de suas ortodoxias, em busca de melhores caminhos para a conversão dos gentios: destacam-se as analogias mitológicas,

¹⁸⁶ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 179.

¹⁸⁷ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (org). **História Geral da Civilização Brasileira** – Tomo I. p. 212.

¹⁸⁸ DAHER, Andrea. **O Brasil Francês**. p. 193.

¹⁸⁹ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 179; PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas: Franceses e Ameríndios no século XVII**. Tese de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1996.

simplificações doutrinárias, o uso de interpretes para a exposição da doutrina e recolhimento das confissões, bem como a utilidade dos índios “convertidos” em instruir seus familiares e demais habitantes de suas povoações¹⁹⁰. Os quatro capuchinhos atuantes no Maranhão não puderam prescindir desta ajuda, afinal tinham amplo território para administrar, sendo os índios assistentes escolhidos entre aqueles que se mostravam “bons cristãos” e “de maior e sincero entendimento”. Foi este o caso do indiozinho *Acaiu Miry* (“cajuzinho”) encontrado na aldeia de *Juniparan*, de nove a dez anos de idade e filho do principal *Acaiu*. Segundo D’Abeville o curumim entre todos os de sua aldeia, era o mais dedicado aos ensinamentos cristãos, buscando sempre a companhia dos padres, a ponto de ser sido o primeiro a aprender a oração dominical, a saudação angélica, o símbolo dos apóstolos, os mandamentos de Deus e da Igreja e os sete sacramentos, “tudo na língua indígena”. Tão grande era a sua aptidão, que os missionários pensaram “ter Deus o preparado para as coisas grandes”¹⁹¹.

O uso destes pequenos pregadores nativos foi prática comum no Maranhão. *Iacupem*, principal do *Canibaleiros*, procurando as instruções de D’Evreux, foi aconselhado a confiar nas lições de um de seus filhos, que, segundo o missionário, pronunciava melhor as orações em língua indígena¹⁹². Os índios assistentes cresciam em prestígio em suas comunidades, e não raro, mudavam o seu comportamento: *Acaiu Miry* – batizado Jean –, não mais andava nu, levando sempre consigo as vestimentas doadas pelos religiosos. A prática do batismo dos principais e crianças indígenas iniciou-se com os jesuítas, costumados a concentrar esforços nos meninos, considerados

¹⁹⁰ Para explicar os mistérios da Santíssima Trindade, D’Éuvreux, auxiliado por intérpretes, fazia interessante comparação: “eu tomava o sol, calor e a luz para fazê-los compreender esse artigo da fé, dizendo-lhes que, contemplando o sol no céu, eles só viam uma coisa, e, no entanto, distinguem três: a face do sol, a luz e o calor e podiam sentir que cada uma das três era diferente das outras. Quando o sol se põe, já a luz e o calor perderam sua força na terra e, contudo eles não deixam de contemplar ainda este astro. Quando uma nuvem cobre a face do sol, a luz não falta a terra, embora não se veja o globo solar. Também, quando, em pleno meio-dia, fechamos os olhos, não vemos nem o sol nem a luz, mas não deixamos de sentir o seu calor e, se nos abrigarmos debaixo de uma bela árvore, onde o vento sopra, somos protegidos do calor do sol e, no entanto, vemos sempre a luz e o astro através dos ramos dessa árvore copada”. Na questão da concepção da Virgem Maria, dizia: “assim como crescem as ostras sobre os ramos das árvores, tomando carnes e recebendo vida entre duas conchas, sem mistura, nem efusão de semente de humor marinho, e apenas pelo calor do sol, assim também o Filho de Deus no ventre da jovem, a Santa Virgem, recebeu seu precioso sangue de matéria, e o Espírito Santo, o calor, e assim tomou corpo sem alguma outra operação humana”. D’ÉUVREUX, Yves. **História das coisas Memoráveis, ocorridas no Maranhão** nos anos de 1613 e 1614. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2000. p. 424-25. Para importância do cerimonial no cotidiano das missões e como apoio para a prática evangélica, ver: WILDE, Guillermo. **Religión y poder**. p. 61-69.

¹⁹¹ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. p. 111.

¹⁹² D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 314.

menos apegados aos costumes locais, e que quando evangelizados serviam de auxiliares em diferentes tarefas, incluindo ensino. Quanto aos principais, eram figuras centrais na mediação entre indígenas e europeus, garantia da própria permanência e soberania colonial, justificando o esforço de cooptação. Do lado indígena, muitas vezes, os chefes manifestavam o desejo de serem cristãos e terem seus filhos batizados, o piedoso *Acaiuy Miry*, era filho do principal *Acaiuy*; o principal *D'Orbutin* declarou a D'Evreux a vontade de que fossem batizado os seus filhos, lamentando o abandono missionário de sua aldeia, recebendo consolação na promessa do envio de novos padres pelo rei da França, que ensinariam a todos “as maravilhas de Tupã”.

O interesse das lideranças locais em assumir comportamentos cristãos deve ser situado além de uma simples vocação para a Fé. Aliar-se aos franceses representava proteção contra os *peros* (portugueses), não esquecendo que além dos chefes indígenas buscarem sempre acumular relações, magnificando-se no processo, na situação colonial a boa relação com autoridades governamentais e cristãs era prerrogativa do próprio exercício de poder indígena, de seu possível reconhecimento. Como bem demonstrado por Maria Regina Celestino de Almeida, surgia uma nova nobreza nativa, “firmada na própria tradição tupi, porém acrescida de novos elementos introduzidos pelos portugueses [e demais europeus] e incorporados pelos índios ao seu próprio modo”¹⁹³. Sinaliza Renato Sztutman, que o Maranhão da época foi o palco para o destaque de personagens eminentes, catalisando processos lógicos e dinâmicos de ação indígena. “Tratava-se de um momento oportuno para a magnificação de papéis como os de chefe político, que passavam a assumir uma influência multicomunitária, tendo como base o manejo de assuntos de guerra e também do xamanismo”. Estes *chefes-xamãs* revelavam verdadeira cobiça de se apropriarem das práticas e dos “poderes” dos missionários, e por vezes, inspirados em seus ensinamentos, declaravam-se santos ou Deus. Se de modo comum à chefia mantinha-se subordinada ao domínio da guerra, “nas fontes sobre a França Equinocial é possível observar um pequeno deslocamento: tornar-se um líder iminente naquele contexto consistia muitas vezes na acumulação de capacidades xamânicas, o que implicava, curiosamente apropriar-se de signos cristãos”¹⁹⁴.

¹⁹³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas**. p. 156.

¹⁹⁴ “Para além do campo da guerra, os novos chefes eram aqueles que também sabiam falar com os colonizadores, negociar com eles, e isso ocorria na medida que eles se entregavam a um processo de ‘devir-branco’, passando a tomar como suas palavras (língua e liturgia) e os objetos dos colonizadores, engendrando, assim, uma nova forma de magnitude”. SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 180, 354.

Há um ponto que deve ser observado na evangelização dos meninos indígenas, a elevação social por serem ajudantes dos missionários, que, de interessante forma, também se relaciona aos domínios da pajelança. Ao longo dos embates físicos e rituais dos evangelizadores e pajés, os primeiros se utilizaram, como eficaz armamento, do deboche e ridicularização dos “feiticeiros”, que humilhados perdiam a aura de respeito e temor que outrora possuíam. A batalha do “monopólio da santidade” foi assunto de vários trabalhos, contudo pouco se notou que no artifício de escárnio dos missionários, os índios mais jovens participavam ativamente, agindo com demasiado empenho e crueldade. Ruiz de Montoya narra o conflito com certo “feiticeiro” guarani autodeclarado Deus, que ao ser amarrado e chicoteado por ordem dos missionários, “logo gritou e reconheceu que, longe de ser Deus, não passava de um pobre velho cujas forças nada podia realizar. Apesar dessas retrações, *os neófitos mais robustos continuaram a açoitá-lo até completarem cem chibatadas, para o grande deleite das crianças*”¹⁹⁵. Anota Claude D’Abeville que um companheiro de sua expedição tinha especial talento para truques, “fazer peloticas com as mãos e muitas prestidigitações”, e bastou apresentar suas habilidades aos indígenas, para ser chamado de *pajé-açú*. O marinheiro teria feito confissão de seus truques, demonstrando não passar de mera habilidade e, “comparando-o com os pajés, demonstrou que esses não passavam de pelotiqueiros e embusteiros. Resultou disso abandonarem suas crenças; e finalmente *até as crianças zombavam dos pajés*”¹⁹⁶.

Manifesto em meios as crônicas colônias, um certo conflito de geração entre os índios. Na sociedade tupi, os homens mais velhos e experientes eram os mais bravos guerreiros; o conselho de anciões concentravam as decisões; os pajés acumulavam poder ao passar dos anos, subjulgando os aspirantes pueris; os velhos tomavam para si as mais jovens e belas donzelas, enquanto os rapazes eram educados social e sexualmente por mulheres mais velhas. Há uma passagem no registro de D’Abeville que acrescenta conveniente informação: certa vez, expondo as vantagens do catecismo aos gentios, o índio *Teciäre Ubuih* declarou desejar viver como os padres, “trazer um vestido pardo como eles, só possuir o mesmo que eles tem, andar com a cabeça abaixada e olhando para o chão, como eles, não querer saber mais de raparigas e

¹⁹⁵ MONTOYA, Ruiz. In: HERMING, John. **Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 180.

¹⁹⁶ D’ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. p. 254.

mulheres”. O citado “cajuzinho” teria questionado a reais intenções de *Tectiãre Ubuih*, declarando serem falsas e inconstantes, pois o mesmo logo retornaria a sua antiga vida e mulheres, acusando: – “não podes continuar a viver como os padres, *porque estás velho; nós sim, que somos moços, podemos viver bem imitando-os*”¹⁹⁷. A cristianização dos rapazes parece enaltecer grupos e pessoas que, anteriormente estariam constrangidas a uma maior espera para o enobrecimento. Frei Simão de Vasconcelos diz que os meninos educados pelos padres, percorriam as aldeãs entoando hinos e orações, “todos compostos em estilo adequado”, desfrutando do enorme respeito dos gentios e “nenhum ousava obrar coisa alguma contra as suas vontades, criam no que diziam, e cuidavam que neles estava posta alguma divindade: até os caminhos enramavam, por onde havia de passar”¹⁹⁸. Explícito, que o cerimonial observado assemelha-se aquele outrora dedicado aos pajés: o respeito, a crença de estarem habitados por alguma divindade e a limpeza de seus caminhos. O cristianismo, objetos e comportamentos ocidentais alteravam as relações sociais entre os indígenas, revelando novos motores de magnificação pessoal, havia uma leitura xamânica da realidade e interferência colonial, tanto incentivada pela ontologia ameríndia quanto pelo deliberado comportamentos dos missionários e aventureiros coloniais, célebres em exibir seus atributos “mágicos”.

A evangelização e civilização dos indígenas no Maranhão não foram apenas conduzidas pelos padres ou “índios cristianizados” (cristianização considerada suspeita pelos missionários), mas também pelos marinheiros franceses, muitos de origem protestante. No interior da colonização francesa da região, Buarque de Holanda chama atenção para a dispersão de alguns franceses que, “aos magotes de dez ou doze, se foram eles dispensando para ir residir em tais ou quais aldeias de índios que consentiam e acolhê-los”¹⁹⁹. A ocupação, apesar dos cuidados para a hegemonia dos ideais católicos, contou com a dissidência huguenote, o que também pode ter estimulado interpretações distintas na aceção cristã dos índios. Aliás, os aventureiros franceses não eram tão unidos como de costume se imaginar, ficaram registrados conflitos em que Daniel de la Touche se viu obrigado a batalhar com indígenas e franceses a eles aliados. Logo, o que os cronistas pouco esclarecem, ainda que perceptível nas entrelinhas, são os calidoscópios de experiências, de peças que se encaixam e se deslocam em diferentes

¹⁹⁷ Idem. p. 117 (grifo nosso).

¹⁹⁸ VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. p. 178.

¹⁹⁹ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (org). **História Geral da Civilização Brasileira** – Tomo I. p. 217.

formações, criando alterações e clivagens no interior da “realidade” indígena cotejada e descrita.

O silêncio de Claude D’Abeville e Yvo D’Evreux referente à presença protestante no projeto Equinocial é denunciado como sendo parte de uma manobra política, visto a utilidade de identificação da empresa colonizadora francesa à missão cristã, afinal, o direito de posse portuguesa legitimava-se, justamente, na tarefa de conversão dos gentios ao catolicismo. Conforme Andrea Daher, o caráter legalista da colônia da França deveria ser também situado na apresentação de uma vontade indígena de recebê-los e na insatisfação para com Portugal; assim, a política e o registro da França confere certo direito de soberania tupinambá, ainda que submetida a Igreja, por isso o postulado de incompetência portuguesa em suas atribuições catequistas é essencial, sendo a inaptidão registrada pela “voz” gentia, que é a mesma que atribuí louvor ao rei da França e aos missionários capuchinhos²⁰⁰.

O protestante senhor de la Ravardière impressionava os índios, no conto de que em seu relógio de algibeira havia “um espírito escondido, que dava movimento ao que se via por dentro e por fora, e que aos franceses revelava as coisas mais secretas”. As imagens cristas surtiam efeitos inesperados na imaginação indígena, que lhes ofereciam alimentos e temiam seus olhos vigilantes; e os índios perseguiram os missionários pedindo o batismo e a hóstia, “carne de *Tupan*”²⁰¹. A evangelização era, sobretudo, mágica, e produtora de uma série de *novas necessidades simbólicas*. Registrado na documentação capuchinha um entusiasmo generalizado referente à eucaristia, bastante similar ao que Juan Carlos Estenssoro percebe na doutrinação dos índios peruanos, que teriam visto no batismo e na comunhão “um benefício espiritual excepcional, sentindo-se literalmente habitados por Deus, com seus corpos consequentemente sacralizados”. A confissão servia para expulsar os demônios dos pecados, muitas vezes ilustrados em formas de animais, sapos e cobras (ver Figura IV). Bem notado pelo autor, poderia até se tratar de interpretação “selvagem” dos sacramentos, todavia os próprios sacerdotes consideravam a atitude dos índios mais respeitosa do que a de

²⁰⁰ DAHER, Andrea. **O Brasil Francês**.

²⁰¹ Citando D’Evreux: “coisa igual aconteceu a um *Tabajare*, muito simples vindo da porta da capela de São Luiz um belo crucifixo que dentro estava. Não me foi possível fazê-lo entrar na capela, e dizia ao intérprete: ‘ele me olha vivamente está vivo sem dúvida, tenho medo de entrar não sendo batizado porque me faz mal’”. D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 269.

muitos europeus, inclusive incentivando-as²⁰². Conforme D’Evreux, os indígenas eram ensinados que aqueles que haviam sido batizados tinham o poder de fazer fugir a *Jurupari*, e por isso mostravam-se sempre dispostos e contentes em ter cristãos habitando em suas aldeias.

Servindo-nos dessas crenças embutíamos nos espíritos dos catecúmenos como ponto de fé, que logo que eles fossem *lavados*, adquiririam poder contra o Diabo, e nunca mais deviam temê-lo. Corre voz geral em todas estas terras, que os diabos são *espíritos maus*, que temem os *Pays* e os *Caraybas*, isto é, os padres e todos os que são batizados²⁰³.

Os índios pediam *Tupã* impacientemente, reclamavam o batismo, queixavam-se da ausência de missionários em cada aldeia, e buscavam por si mesmos imitar os padres²⁰⁴. O espaço místico colonial povoava-se de referências indígenas e cristãs, as medalhinhas, cruzeiros e bentinhos dados aos índios pelos religiosos, tomavam parte em variadas ritualísticas e gentilismos. A “religião Tupinambá” observada por D’Abeville e D’Evreux estava repleta de formas de adoração de ídolos, de práticas de batismo e de lustrações organizadas pelos pajés. Segundo D’Evreux, certo “feiticeiro” de Cumã:

...tinha uma grande boneca, que com artifício movia especialmente com o maxilar inferior; dizia ele às mulheres dos selvagens, que se desejavam ver quadruplicada a sua colheita de grãos e legumes trouxessem e dessem a ele alguns desses gêneros, a fim de serem mastigados três ou quatro vezes, e por esta forma recebendo a força de multiplicação de seu espírito, que estava na boneca²⁰⁵.

Este mesmo personagem organizava procissões, em que os índios carregavam ramos de palmeira, e cantando e dançando prometia o envio de chuvas. Lavava também seus fieis, à maneira dos sacerdotes, dizendo-os: “sede limpos e puros afim de meu espírito enviar-vos chuva em abundância”. Problematizado por Estenssoro, essas manifestações idólatras indígenas, semelhantes a liturgias cristãs, eram sempre vistas pelos religiosos como a obra do demônio – célebre imitador da divindade. E jamais compreendidas como formas de uma reprodução autônoma de elementos ensinados pelos próprios padres, e em D’Evreux constatamos semelhante juízo.

²⁰² ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: NOVAIS, Adauto. **A outra margem do Ocidente**. p. 189.

²⁰³ D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 278.

²⁰⁴ Idem. p. 216.

²⁰⁵ Idem. p. 122.

Vede meus leitores, quanto Satanás é astucioso: *semelhante à um macaco imita as cerimônias da Igreja para elevar sua superstição*, e conservar sob seu domínio as almas dos infiéis por essa procissão de palmas, essa aspersão de água...²⁰⁶.

O cronista francês relata ainda, a existência de choupanas, ocultas “nos matos”, onde os índios adoravam ídolos de madeira e pedra, de vários tamanhos, depositando em suas homenagens víveres, queimando resinas aromáticas e os coroando com penas e flores. Alarmado, constatou que o “mau costume” estava a crescer, a ponto de se encontrarem ídolos na vizinhança dos bosques e algumas vezes nas próprias casas²⁰⁷. O porquê deste crescimento, podemos arriscar uma hipótese, na medida em que mesmo cronista revela a admiração dos nativos em relação às imagens católicas, medalhinhas, bentinhos que lhes eram dados pelos próprios religiosos. Seguindo a crônica, os índios, procuravam ir às igreja, por vezes invadindo-a, argumentando que tinham a vontade de ver e de falar aos padres “na ausência dos franceses”. Procuravam, assim, seus próprios momentos com o simbolismo cristão e talvez as imagens encontradas nas casas fossem uma resposta a esta demanda. O próprio D’Éuvreux barganhou o uso das efigies com as suas intenções de batismo, dizendo aos índios que quando os mesmos fossem batizados, finalmente teriam autorização para levantarem uma casa, onde poderiam erguer um altar, em ornatos como viam na “casa de *Tupan*”.

O cristianismo produzia suas novas necessidades simbólicas, desfrutando de uma inesperada fortuna, a sua inscrição num mecanismo cultural ameríndio, que necessitava constante das relações de alteridade social e cósmica²⁰⁸.

“Feiticeiros cristãos” entre os índios?

É tópico constante na literatura capuchinha, pajés que procuram os missionários em busca de ensinamentos cristãos. Yvo D’Evreux, logo em seus primeiros dias na América, comenta que um nativo de nome Capitão, teria “astuciosamente” se aproximado dos franceses, alegando por intermédio de um intérprete, sua vontade em

²⁰⁶ Idem. p. 124 (Grifo nosso). ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad**. p. 139-172.

²⁰⁷ D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 268.

²⁰⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. SZTUTMAN, Renato, **O Profeta e o Principal**.

ser cristão, “aprender a ler e a escrever, falar francês e fazer cortesias, gestos e cerimoniais”²⁰⁹. Acolhido, o índio viveu alguns meses próximo aos colonizadores, e querendo uma batina dos padres – igual a que diziam missa –, manifestou o seu desejo aos mesmos, porém não foi atendido. Após a recusa, Capitão teria mudado de comportamento, espelhando o boato que os franceses iriam escravizar todos os índios, e que, portanto, era necessário fugir e abandoná-los. Revoltado, Capitão visitou as aldeias da ilha, onde desconfiava ter descontentes, “batendo nas coxas, grande palmadas, a arengar assim”:

*Ché, Ché, Ché, avaeete. Ché, Ché, Ché. Pagy Uaçú, Ché, Ché, Ché, Aiuka Pay: quer isto dizer, eu, eu, eu, sou furioso e valente. Eu, eu, eu sou um grande feiticeiro. Fui eu, fui eu, fui eu que matei os Padres, etc. Fiz morrer o Padre, que está enterrado em Yuiuret, onde mora o Pay Uaçú, o grande Padre a quem reenviei todos os males, que tem causado e a quem matarei como o outro. Atormentarei os franceses com moléstias, e lhe darei tantos bichos nas pernas e nos pés, que eles se verão na necessidade de regressar a sua pátria. Farei morrer as plantações e assim morrerão de fome: Já com eles morei, comi com eles muitas vezes, e vi o que praticam quando serviam a Tupan, e vi que nada sabiam a vista de nós, outros Pajés, feiticeiros. Á vista disso não devemos temê-los, saíamos, quero caminhar na frente, porque sou forte e valente*²¹⁰.

Capitão teria durante dois meses alarmando os indígenas, sem que os colonos soubessem, porém foi denunciado por seu irmão, o índio Cão-grande, que pediu licença aos franceses para ir pessoalmente agarrá-lo e prendê-lo.

Chegaram prontamente estas notícias aos ouvidos de Capitão, que começou a tremer como se tivesse febre, e não dizia mais *Ché auo-êté*, nem *Ché Pagy-Uaçú*, ou *Ché Aiuka Pay*, porém ao contrário diante dos seus, tremendo de medo, dizia: “Ché assequegai seta, ypocku Topinambo, ypocku decaatugué: giriragoy Topinambo giriragoy seta atupaue: ypocku ianaira vaeté, ypocku decatugné giriragoy ianu ara vaeté giriragoy seta atuapaué” - Ah! que medo tenho, oh! quanto são malvados os tupinambás, perfeitos malvados: mentiram os tupinambás, mentiram muito e muito: o Cão-grande é um malvado, malvado completo: mentiu o Cão-grande, mentiu também muito e muito, etc. Nada disso eu disse, não causei a morte do Padre, não disse que queria fazer morrer o Padre-grande, e nem que lhe dei moléstias. Também não disse que

²⁰⁹ O tópico, em que se narra o contato com o índio Capitão, tem o sugestivo nome: (...) *as astúcias de um selvagem chamado capitão*. D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 27

²¹⁰ O índio gabava-se de ter feito morrer o padre Ambroise, residente na aldeia de *Yuiuret*. O *Pay Uaçú* seria o próprio D’Evreux. A palavra *pay* é constantemente atribuída a padre, quanto *Uaçú*, *Açú*, designaria algo como “grande”, assim *Pay Uaçú*, seria algo como padre grande; segundo Ruiz de Montoya significaria Bispo ou prelado em Guarani. Idem. p. 28.

quero atormentar os franceses e fazer secar suas plantas, porque não sou e nem fui feiticeiro, e assim quero ser filho dos padres, quero voltar e trabalhar para eles²¹¹.

Ciente da ameaça, o acovardado Capitão enviou emissários na intenção de paz e perdão dos franceses; ofertou um escravo “forte e robusto, bom pescador e caçador”, e se apresentou com toda a sua família oferecendo milho, peixe e caça, asseverando “que era bom amigo e que desejava ser cristão”, e se os estrangeiros perdoassem os seus desatinos “ele e sua mulher regressariam contentes”. A anedota termina sem revelar o destino de Capitão, que provavelmente tenha sido perdoado. Observa-se que o índio é descrito em três momentos: primeiro, é um humilde pedinte, desejoso de ser cristão; posteriormente é traidor, mas se mostra forte e valente, líder do que, sem maiores cuidados, poderia ser definido como um movimento antifrancês; por fim, é o covarde, retratado com claro escárnio: implora perdão, balbucia palavras e nega-se como feiticeiro. Todo o seu escândalo é mostrado como sendo em vão, delírio de um simplório selvagem que nada pode contra os colonizadores e, principalmente, contra os religiosos. Importante notar o nome do índio: Capitão. Em seus comentários a obra de Yvo D’Evreux, Ferdinand Diniz dis tratar-se de “um nome todo português”, ostentado por um índio que seria “muito dedicado à nação, cujos interesses servia”²¹². Não fica claro na narrativa do capuchinho, se Capitão era aliado ou não dos *pêros*, mas analisando sua revolta – guiados apenas pelo texto de D’Evreux –, percebe-se não se tratar de um conflito apoiado em oposições culturais, étnicas ou religiosas (europeus *versus* indígenas ou pajelança *versus* cristianismo), em que o índio se levanta contra a dissolução do coletivo índio e proteção de suas tradições. O próprio desejo de Cão-grande, em desmascarar e prender Capitão sinaliza interesses diversos em meio aos tupinambás do Maranhão. Sem esquecer, que segundo a narrativa, Capitão teria iniciado suas queixas por não ter recebido uma batina dos padres, por não ter se apropriado desse signo de poder, e em seu discurso diz ter constatado a fraqueza dos franceses, quando com eles viveu, tratando-se do conhecido jogo do desprestígio, enquanto antes, na opinião do próprio D’Evreux, o “astuto” procurava fazer-se maior entre os seus, usando dos conhecimentos e idumentárias cristãs²¹³.

²¹¹ Idem. p. 29-30.

²¹² Idem. p. 365.

²¹³ Reproduzindo D’Evreux: “(Capitão) julgou chegada à ocasião de se fazer valer entre os seus: pois tinha extremo desejo de ser grande, e não podia chegar a sê-lo porque fogem as honras daqueles que as procuram com método, o que vemos em todas as condições, e foi esse o seu fim e intenção quando de nós

A experiência com Capitão não desanimou os capuchinhos em sua cruzada de cristianização dos pajés. Visto, o exulte de D’Abeville:

O que mais nos anima na conquista destas almas é que seus feiticeiros, eles tão grandes como os santos entre nós, e tão merecedores de fê, pois quando adoecem os procuram para curá-los com os seus sopros, pedem fervorosamente o batismo. Assim ocorreu com dois dos mais notáveis, um era *Tapuitapera* e outro em *Cumá*, os quais me vieram procurar para tal fim²¹⁴.

Foi o este o caso do índio Marentin, antigo “barbeiro” de *Tapuitapera*, que quando exercia essa sua atividade “era visitado por mil espíritos folgazões, que brincavam diante dele (...) tomando diversas cores, sem lhes fazer mal algum, antes até tornando-se seus íntimos: achava-se, porém na dúvida, se eram espíritos bons ou maus”²¹⁵. O índio, certa feita, a exemplo de outros nativos, decidiu seguir até o forte de São Luis para espiar os “cabelos cumpridos” (“papagaios amarelos” e “cabelos cumpridos” eram alcunhas para designar os franceses). Naquela manhã de domingo, os franceses e os índios batizados, em procissão, se dirigiam a missa na capela de São Francisco, e Marentin se incorporou ao cortejo, escondeu-se na ermida já cheia – “franceses, selvagens cristãos e não cristãos, que tinham todos, especial devoção de receber sem si algumas gotas de água benta”. Posteriormente, narrou o índio a D’Evreux, que teria assistido atento todo o cerimonial, fascinado pelo “alto e profundo mistério da missa”, mas, particularmente admirado pelas vestimentas sacerdotais e o gestual de aspersão de água benta destinada à multidão, “na convicção que lhes serviria contra *jeropary*”. Foi desta maneira, que tomado de grande resolução, teria buscado a “santa água”, sendo, finalmente, tocado em graça.

Não gozou logo esta gota de celeste orvalho, porque as cantharidas peçonhentas e venenosas caíram sobre as flores de sua alma entre-abertas, porém as abelhas industriosas de inspirações divinas vieram reunir ali o doce mel da raça cristã, porque regressando ao seu lugar agachou-se atrás dos outros, dormiu, e durante o sono viu o céu aberto, e para ele irem subindo muitas pessoas vestidas de branco, e atrás delas muitos *Tupinambás* a medida, que eram por nós batizados²¹⁶.

se aproximou, servindo-se de nosso concurso para realizar seu desiderato, visto o ambicioso nada poupar, nem mesmo as coisas sagradas, para obter o que deseja”. Idem. p. 28.

²¹⁴ Idem. p. 365.

²¹⁵ Idem. p. 218.

²¹⁶ Idem. p. 219-220.

Ao acordar narrou sua visão, prontamente interpretada por D'Evreux: as pessoas vestidas de branco seriam caraíbas, franceses e cristãos “conhecedores de Deus e do batismo desde remota antiguidade”, e os tupinambás que os acompanhavam eram aqueles que haviam abandonado os seus antigos vícios, tornado-se cristãos. Após explicação, Merentin, “pensativo e melancólico”, voltou a sua terra e pouco depois foi tomado por terrível doença, sempre aflito pela visão que tivera, e entre febres e sofrimentos ouviu uma “voz interior” aconselhando-o a buscar o batismo. Decidido, pediu a um dos seus irmãos que fosse buscar um sacerdote e “água de *Tupan*” para batizá-lo; D'Evreux lhe enviou um francês que poderia ministrar o batismo em caso expresso de morte, sem qualquer ritual, o que não agradou Marentin – “visto que a coisa é assim, não quero ser batizado por um caraíba, e sim pelas mãos dos padres”. E na manhã seguinte, mesmo fraco e doente foi em busca D'Evreux, revelando “seu grande desejo de ser filho de Deus e batizado, e de apagar as visões que tinha na cabeça”.

Estimulado a ouvir a Doutrina e aceitá-la, abandonou suas várias mulheres, bem como o seu ofício de pajé. Aprendeu rapidamente as lições cristãs, recebendo o batismo com toda pompa e cerimonial no dia da Santíssima Trindade, presenciado por vários selvagens, “o que lhes fez grande impressão de espírito, vendo este homem, seu semelhante, respeitado por eles tanto por suas antigas feitiçarias, como por sua autoridade e idade, receber como se fosse menino, sobre a sua cabeça a água de Jesus Cristo”²¹⁷. Marentim – batizado Martin Francisco – recebeu a comunhão e recuperando milagrosamente a saúde, retornou a sua aldeia, mimoseado com rosários, *Agnus Dei* e bentinhos, tornando-se devoto da Virgem Maria. O ex-pajé passou a pregar a Doutrina aos seus semelhantes, e, incentivado pelos franceses, percorria as aldeias da região pregando para os nativos, sendo responsável pela primeira evangelização de muitos gentios. Também edificou capela em sua aldeia, muito estimado pelos indígenas “por ter sido entre eles o primeiro cristão, e por saberem o quanto nós [franceses e missionários] o estimávamos”. Era chamado de *Pai-miry*, “padre pequeno ou vigário dos padres (...) era grave, modesto, pouco falador e rara vezes ria-se, e nada fazia que parecesse contrário ao cristianismo”²¹⁸.

²¹⁷ Idem. p. 223.

²¹⁸ Idem. p. 228. Guillermo Wilde mostra que entre os Guarani, os pajés também teriam sido cooptados pelos missionários jesuítas, argumentado pelo autor, os personagens tinham sua autoridade sob a tutela missionária, mas ainda que subordinado aos padres, detinham certo destaque em meio generalidade gentia. Contudo para o antropólogo o “acto implícitamente instituye y consagra una diferencia entre la esfera temporal y la espiritual, muy probablemente desconocida en el mundo indígena. No obstante, se

Analisando a figura de Marentim, temos que sua iniciação cristã assemelha-se ao ingresso no campo do xamanismo: primeiro o índio recebe uma revelação, ele, “curandeiro”, habituado a encontrar espíritos e interagir com os mesmos; após é vítima de iminente doença, e a beira da morte recebe uma mensagem do além que o ordena a buscar os mistérios cristãos; o índio é instruído e batizado por D’Evreux – na presença de vários índios –, voltando a sua terra com objetos sagrados e portando um novo nome e autoridade. Martin constrói capela e faz pregações, e é chamado de *Pai-miry*, adotando comportamento semelhante aos grandes pajés, conduta grave e ausente, ou talvez, ainda mais grave e ausente, pois sua posição era ainda mais privilegiada.

A história de Marentin apresenta semelhanças ao destino de Pacamão, que entre todos os “feiticeiros” da ilha de *Cumã*, era “o maior e o que tem mais autoridade”. Pacamão além de um grande pajé era também líder político, um chefe-xamã. Segundo D’Evreux o “feiticeiro” teria se apresentado livremente aos franceses, anunciando previamente sua intenção de visita ao forte de São Luis, verdadeiro ato diplomático. Em dia marcado exibiu-se triunfante, em “entrada” que julgou condizente a sua posição, acompanhado de índios “enfeitados de pena”, e “encaixado” na cintura de uma de suas mulheres, “como usam os índios quando carregam os seus filhos”. Para o cronista capuchinho, a figura de Pacamão não correspondia a sua posição, “pequeno no corpo, vil e abjecto a tal ponto, que quem não conhecesse, não faria caso dele”, ainda que fosse,

...fino e velhaco tanto como pode ser um selvagem, e por estas qualidades chegou a obter esse poder, grandeza e prestígio, sendo tido por supremo curandeiro, sutilíssimo feiticeiro, muito familiarizado com os espíritos, tendo entre suas mãos a sua disposição a morte e a vida, concedendo vida e saúde a quem lhe aprouver; além de grande bafejador entretinha os ingênuos por meio de confissões, de lustração, de incensamento, e muitas outras²¹⁹.

Ao que tudo indica o *supremo curandeiro* havia se preparado muito bem para o encontro. Não havia sido um dos primeiros a visitar os franceses com a intenção de dar boas vindas ou guiado por interesses materiais, antes, adquiriu confiáveis informações

trata de una distinción ambigua ya que el jesuita asume en última instancia ambas esferas”. Nota-se, porém que no Maranhão capuchinho, ainda que subordinados a autoridade missionário, os ex-pajés conservam certo poderio espiritual, sendo “padres pequenos”. WILDE, Guillermo. “Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes”. **Revista Española de Antropología Americana**. v. 33, 2003. p. 218.

²¹⁹ Idem. p. 289.

sobre os “cabelos cumpridos” e suas intenções. Quanto o intuito de sua visita, D’Evreux descreveu admirado – a vontade de conhecer *Tupan*. Foi este o início de uma série de *conferências* entre o curandeiro e o religioso-cronista francês. Pacamão revelou uma série de etiquetas e cuidados que deveriam tomar os grandes pajés –, “porque nossos companheiros estão nos olhando e eles se orientam pelo que nós fazemos, o poder que nós conseguimos sobre nossa gente conserva-se por uma gravidade que nós lhe mostramos em nossos gestos e em nossas palavras”. Um grande pajé não poderia ser leviano, abalar-se por qualquer novidade, sendo a cautela era necessária ao seu prestígio. Com D’Evreux aprenderia o que era Deus (*Tupan*), e desse Deus seria ele, o *sutilíssimo feiticeiro*, mais capaz de recebê-lo do que qualquer um dos seus companheiros (pajés menores). “Não gostaria que alguns deles me precedesse ou que tu o levasse antes de mim e o fizesse a falar com Deus. Quando me ensinares o que é *Tupan*, terei mais autoridade e serei mais estimado, do que atualmente, e em meu país ocuparei o primeiro lugar depois de ti”²²⁰.

Vós outros padres são mais do que nós, porque falais a Tupan, e sois temido pelos espíritos: *eis porque quero ser padre*. Muito tempo há que sou *pagy*, e ninguém é mais do que eu, porém não faço caso disto, porque vejo que meus semelhantes somente vos apreciarão²²¹.

O “feiticeiro” conhecia bem a sua posição e é certo que, a despeito de sua fala, fazia muito caso desta. Faz ver a D’Evreux que, sendo ele batizado, muitos outros “à sua sombra” procurariam também se converter. “Se não me fizer lavar, muitos não farão e dirão – esperemos que Pacamão seja caraíba, e depois nós os seremos, porque tem melhor espírito e é mais esperto do que nós”. E a seu ver, sua figura e práticas não seriam distantes do que se esperava de um sacerdote de *Tupan*.

Deves saber que antes de terdes chegado, eu já lavava os habitantes do meu país, como vós padres fazes com os vossos, porém em nome do meu espírito, e vos praticais em nome de *Tupan*²²².

²²⁰ Idem. p. 291.

²²¹ Idem. p. 292 (grifo nosso).

²²² Ibidem.

Contudo, em mesma fala, deixa escapar elementos que denotam uma diferença radical entre padres e pajés: o poder de fazer o “bem”, através de curas, “bafejos” e envio de chuva, paralelo a capacidade de lançar o “mal”, vingando-se através do envio de doenças e mortes (D’Evreux parece não ter percebido que os indígenas interpretavam os missionários sob esta mesma ambiguidade). Pacamã narra à utilização de truques, utilizados para impressionar os nativos: fingia ter o poder de fazer brotar água no chão de terra de sua casa, indicando certo lugar para ser furado, e dali jorraria água, com a qual lavava os índios, “tão fresquinha (...) milagrosamente enviada pelos espíritos”. Na verdade, tudo não passava de “sutileza de seu espírito”, um mecanismo, onde água ficava represada em um grande pote, enterrado com ligações de tubos e canais, tendo tal engenho sido lhe ensinado por um francês²²³. Provavelmente, este artífice fosse um dos marinheiros que há tempos habitavam com os índios, o que denota uma doutrinação anterior a da campanha Equinocial, não só uma doutrinação espiritual, mas também de conhecimentos práticos e diários. O mecanismo utilizado e até mesmo as ações de Pacamã, nos sugere o quanto a presença europeia já se insinuava sobre práticas de pajelança. Lavar os índios, executar lustrações, confissões e incensamentos têm correspondências muito fortes com práticas sacerdotais católicas. A ação de Éuvreux, com água benta e o ramo de palmeira, presenciada por Marentin, parece confirmar. Pacamã é realmente perspicaz ao observar as modificações impostas pela presença de novos mediadores do sagrado, e por isso procura conscientemente se atualizar, antes que seus “companheiros” o façam.

Perceber as atuais limitações de suas práticas, notar os problemas de sua posição e mais, compreender o que despertava interesse dos indígenas nas novas ritualísticas é, com toda a certeza, um trabalho de inteligência e visualizador de posições políticas –, astúcia exercitada por muitos pajés. D’Evreux, sem entender a maquinaria cultural ameríndia, identifica em Pacamã somente a “soberba”, sinal de que não agia com empenho sincero, “pois ele pretendia através do batismo, tornar-se maior e mais estimado pelos seus do que fora antes por suas curanderices e encantamentos (...) Deus exigia de seus filhos que fossem humildes”.

À luz de uma antiga historiografia, poderíamos dizer que Pacamã aculturou-se, perdeu sua identidade; completo submisso aos estrangeiros e a seu Deus. Mas, sabemos não ser assim. O líder-xamã articulava estratégias políticas e religiosas a fim de se

²²³ Idem. 294.

destacar de outros líderes, demonstrando o seu interesse em garantir o melhor exercício de sua liberdade e poder. As lideranças indígenas se aliavam aos europeus também por conta de seus interesses, ora colaboradoras, ora opositoras da penetração colonial²²⁴. D’Evreux não deixa informações sobre o destino de Pacamã, contudo, o historiador Capistrano de Abreu faz referência a um levante que teria ocorrido em 1617, logo após a expulsão dos franceses, reunido índios do Maranhão e Pará, Tupinambás e Caetés, (antigos inimigos que se aliaram contra os portugueses), sendo um dos líderes da “confederação”, justamente, o heroico chefe-xamã Pacamã. A revolta foi esmagada em 1619, sendo seus líderes assassinados como exemplo²²⁵.

Aos “feiticeiros índios”, o contato com o novo Deus (lembrando que para D’Evreux os caraíbas não conseguiam se comunicar com *Tupã*), a amizade com os franceses, ter capela e imagem em seus domínios, passou a ser ostentado como sinal de distinção entre “antigos” pajés²²⁶. Criticados por D’Evreux, os “feiticeiros” pareciam pensar que os missionários tinham Deus em suas algibeiras para dá-lo a quem bem vos aprovesse, que então obedeceria a quem fosse entregue. Esperavam, portanto, um contato autônomo e direto após a conversão, e simultaneamente uma independência simbólica.

Ação política, pajelanças e hibridismos

Conforme exposto, a pajelança era campo complexo de atuação e, em suas relações com as crenças estrangeiras, desempenhou papel além de uma rígida oposição. Em *A heresia dos índios*, Ronaldo Vainfas, a partir de denúncias inquisitoriais, observa

²²⁴ MONTEIRO, John. “Os Guarani e a história do Brasil Meridional – séculos XVI-XVII”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. p. 482; GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**.

²²⁵ ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial e os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, [1907] 1982. Renato Sztutman tece comentários referentes à revolta, alertando para o papel conciliador dos jesuítas, por sua vez, Almir Carvalho Jr., analisa de forma mais detalhada o conflito, no intuito de ilustrar as dificuldades enfrentadas pelos europeus em suas tentativas de ocupação da região amazônica. SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 366; CARVALHO Júnior, Amir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 61.

²²⁶ No interior da disputa entre os pajés por aquisição de elementos e capacidades cristãs, surge interessante a queixa de um ex-feiticeiro de *Tapuitapera* (que também era líder político), que tal como Marentin e Pacamã teria procurado a D’Evreux em busca de seus conhecimentos. Este teria sentido “ciúmes” quando Marentin obteve permissão de construir capela em sua aldeia: – “muito se admirava [de Yvo D’Éuvreux] ter dado licença a Martinho Francisco para fazer uma capela na sua aldeia antes dele construir uma na sua, preferência que ele bem merecia pela sua grandeza, tendo também padres consigo como fora permitido” D’EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. p. 308.

a atuação de um *caraiíba cristão*, o índio Antônio, “meio cristão meio tupi”, líder do movimento conhecido como a *Santidade do Jaguaripe*, ocorrido na Bahia em finais do século XVI²²⁷. O índio legitimava o seu poder tanto em tradições tupis, quanto na mitologia cristã, autointitulado pajé e Tamandaré (herói indígena que teria escapado de uma inundação da terra “trepado” no olho de uma palmeira), dizendo-se também Noé e chefe da verdadeira Igreja que levaria os índios ao céu. Para Vainfas, o santo pajé e sua “corte celeste” espalham o hibridismo da atuação missionária em situação colonial. Por sua vez, comenta Renato Sztutman que o hibridismo dos pajés deve ser pensado além de um produto do processo evangélico-colonial, antes, sendo preciso situá-lo como instrumento cognitivo e político indígena para lidar com a história²²⁸. Sztutman debate a ideia de Vainfas, criticando o conceito da *Santidade* como sendo uma “idolatria insurgente”, nas palavras do antropólogo, “um movimento já colonizado contra a colonização, já cristianizado contra o cristianismo”, argumentando que o historiador parte da ideia de que a apropriação de elementos cristãos pelos índios seria “um modo de produzir resistência, no caso, a heresia, e não de alimentar a maquinaria social indígena, que tem na inconstância, uma importante arma cognitiva e política”²²⁹.

Os apontes de Sztutman são válidos (e notável a influência no presente texto), contudo, o autor parece não abarcar a complexidade da análise de Vainfas, ao declarar, por exemplo, que o historiador descreve a *Santidade* como o último alento indígena na costa, e que “finda as insurgências, todas elas destroçadas, nada mais restaria que um mundo mameluco e dilacerado”. Realmente, Vainfas frisa certos termos como “resistência” e “dilacerado”²³⁰, todavia, no conjunto de sua análise entende-se que a *Santidade do Jaguaripe* seria muito mais que “um movimento já colonizado contra a colonização”, o próprio conceito de “formação cultural de compromisso” (inspirado em Carlo Ginzburg), nos sugere a interação tanto das vontades e de estruturas culturais ameríndias, quanto cristãs e coloniais²³¹. Sztutman destaca aspectos cognitivos indígenas que são valiosos ao entendimento das formas de ação política ameríndia, mas se faz importante notar que embora o mecanismo de magnificação seja próprio da lógica

²²⁷ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. p. 77.

²²⁸ SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. p. 493.

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. p. 227.

²³¹ Para Vainfas, “persistência e renovação de antigos ritos e crenças [indígenas] se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovações das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano de vida material dos índios”. Ibidem. p. 31.

tupi, em situação colonial quem passa lançar as regras de reconhecimento serão os brancos, e se os líderes políticos indígenas quisessem consideração maior e legítima, isto é, de acordo com a oficialidade da nova situação, deveriam se inteirar dos códigos e simbolismos legais europeus – aliás, como fizeram –, e, portanto, se *magnificar* e buscar relativa segurança, sob o exercício de uma cultura política apoiada, muitas vezes, na burocracia estatal (a pesquisa de Maria Regina Celestino de Almeida é exemplar a este aspecto)²³².

O interessante é que a inteligência ameríndia deverá desvendar os locais e momentos de validade e uso de determinados códigos, para tanto, quanto mais familiaridade com os indicadores alheios, melhor. Os europeus deveriam usar também desta argúcia, havendo lugares e situações em que suas políticas não teriam quase, ou valor algum, e o que ditavam eram outros denodos. É preciso ter sempre em mente a ideia do contexto. A Colônia abrigava tempos e regimes simbólicos diversos, conflitantes e coexistentes, campo social “de inter-relações móveis dentro de configurações em constante adaptação”. Dito por Jacques Revel (inspirado na obra de Giovanni Lévi) é preciso analisar as condutas individuais e coletivas em termos de possibilidades, que buscam uma melhor adaptação ao mundo, sendo o poder político, como também o espiritual, acoplados a um campo onde “agem forças instáveis e que estão sempre sendo reclassificadas”²³³. As crônicas coloniais descrevem os pajés do alto de uma visão de controle, onde as normas missionárias precisam atuar e serem propagandeadas, e onde também a comunidade indígena é descrita isolada de outros grupos sociais, passando a impressão de que somente os índios creem nos pajés. Por sua vez, as fontes inquisitoriais trazem a tona pajés que interagem com público acrescido, índios diversos, mestiços e colonos de origem europeia. Revelando cenários em que os “feiticeiros índios” devem *capturar a imaginação* desses “clientes”, fugir das agruras coloniais e punições missionárias e inquisitoriais, garantir sua sobrevivência nos novos espaços e, de certa forma, se familiarizar com os códigos vigentes de poder local, sejam

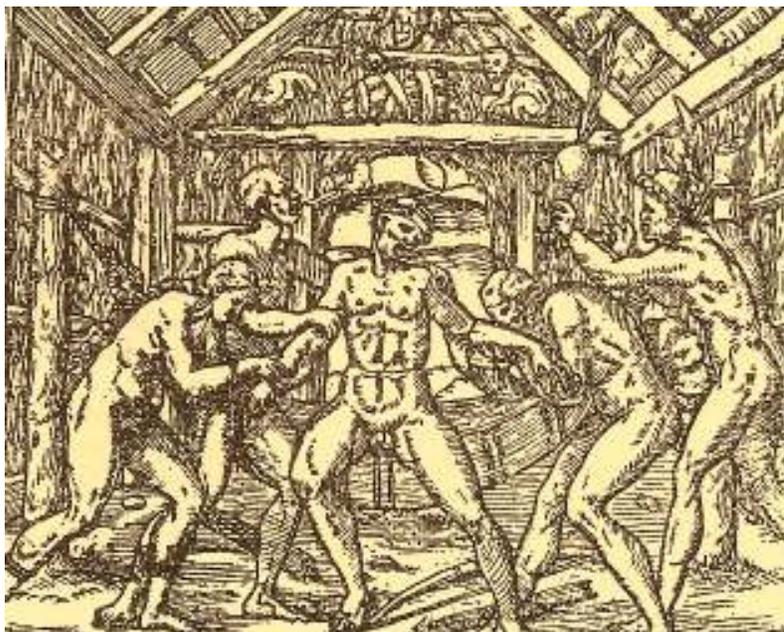
²³² ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas**; RESENDE, Maria Leônia. **Gentios brasileiros: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003; GARCIA, Elisa Fraúaf. **As diversas formas de ser índio**; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**; PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indígenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. p. 115-132.

²³³ REVEL, Jacques. In: LEVI, Giovanni. **A Herança Imaterial**. p. 33.

eles políticos e/ou espirituais. Sob o olhar da documentação inquisitorial, os pajés, seus cenários de atuação, interações e recursos disponíveis, serão outros.

FIGURA I

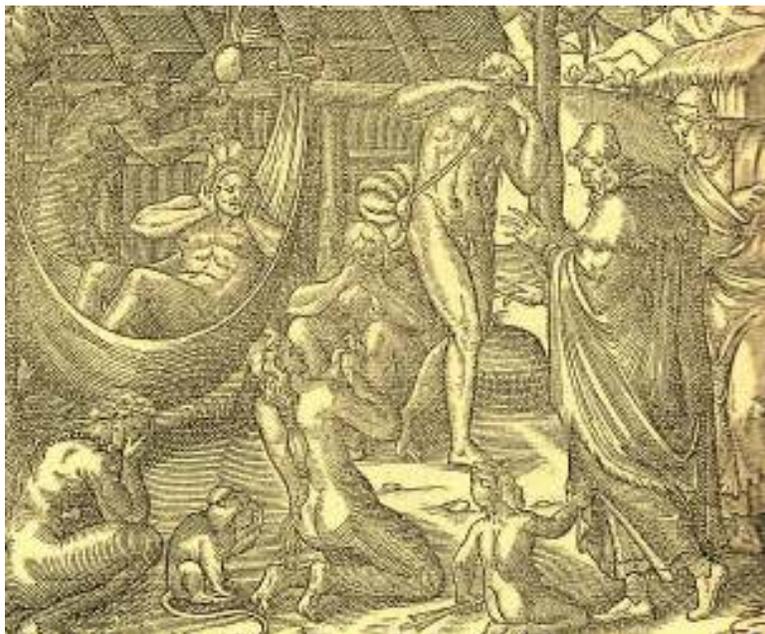
Pajés em suas atividades de cura



Fonte: MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. p. 80.

FIGURA II

Ao longo do processo de evangelização os missionários visaram se apoderar das funções dos pajés como o tratamento dos enfermos.



Fonte: KOK, Glória. *Os vivos e os mortos*. p. 70.

FIGURA III

Ritual e dança dos caraíbas



Fonte: MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. p. 86.

FIGURA IV

Imagem que representa os pecados indígenas em forma de cobras, sapos e dragões.



La confesión. Placa de cobre gravada (33 cm x 25,5 cm. Peru, 1588-1615. Lima, colección Barbosa-Stern). Fonte: ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del paganismo a la Santidad.** p. 213.

Parte II

Selvagem Inquisição

(século XVIII)

Capítulo 2

Os pajés frente à Inquisição

Em três séculos de colonização no Brasil, índios e seus descendentes foram denunciados ao Tribunal da Santa Inquisição de Lisboa, por incorrerem em delitos variáveis, a exemplo, “bigamia”, “sodomia”, “blasfêmia” e “feitiçaria” – com destaque para o século XVIII. Certos personagens foram descritos, por seu próprio depoimento ou por testemunhos e acusações, como sendo pajés; outros, ainda que não sejam assim mencionados, tomaram parte em ritualísticas semelhantes àquelas referentes ao domínio da pajelança, observando que os pajés sofreram parte de uma tradução inquisitorial que, semelhante e derivada do juízo missionário, os classificou como sendo “feiticeiros”, e seus comportamentos como “feitiçarias”, “diabruras”. Contudo deve-se levar em conta a especificidade de determinados atos, bem como de especiais agentes, pois seria imprudente classificar todos os índios implicados em denúncias de “feitiçaria” como sendo pajés, isto porque haveria o risco de se vincular o pajé apenas a figura indígena, ou seja, todo nativo denunciado por “feiticeiro” seria pajé, somente pela razão de ter sido um índio o denunciado. As discussões efetuadas no capítulo anterior demonstraram não ser bem assim, e mesmo que a pajelança fosse possibilidade abrangente em meio nativo, em que todos podiam se tornar pajé, apenas alguns conseguiam sê-lo plenamente, o que dependia de fatores diversos e, no século XVIII estes fatores se articulavam a novas e imprevistas situações.

Na Colônia os ameríndios se viram envolvidos em múltiplos e complexos movimentos, especialmente em uma experiência radical de alteridade, forçando o convívio e a negociação constante entre atores e suas diversas tradições. A documentação inquisitorial não deixa dúvidas quanto à existência de uma intensa troca de saberes, curiosas redes de aprendizados, principalmente no tangente à experimentação religiosa. Encontramos mestiços celebrados como grandes pajés, ensinando e ameaçando os índios, como também, colonos de origem ou descendência europeia, fiéis às cerimônias e profecias dos “feiticeiros” da terra. Laura de Mello e Souza, em clássica análise, compreendeu as “artes mágicas” como porta de acesso ao cotidiano colonial, usadas “para prender o amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar

contra opressores, construir uma identidade cultural”²³⁴. As pajelanças do século XVIII não devem ser excluídas dessas relações e, por outro lado, devem ser igualmente compreendidas em suas tentativas de criação e ordenamento indígena da História e realidade colonial, onde os mitos e as tradições orais tiveram de ser reelaboradas de forma a incluir e dar significado as novas experiências²³⁵.

A fixação dos índios em aldeias, vilas e cidades coloniais, o projeto evangelizador cristão, o embate e o estreitamento das relações com os europeus, as transformações nas lideranças e dissociação do xamanismo das atividades da guerra indígena, imporiam transformações às práticas e as identidades, culminando também em conflitos. Os pajés coloniais passaram a ser procurados por um público diverso. Executavam variadas funções e atendiam necessidades, tradicionalmente não vinculadas aos seus ofícios, disputando espaços com sacerdotes, mandingueiros, curandeiros, benzedores... A aparição e atuação de muitos outros “feiticeiros” na Colônia e entre os índios, pode ter afetado ainda mais o ofício e prestígio da pajelança, afinal, os atores tiveram de recorrer a novas agências, a fim de se protegerem e de se destacarem.

No presente capítulo serão analisadas denúncias específicas deflagradas contra índios e mestiços. O exame se concentra no século XVIII, tendo como principal cenário a Amazônia portuguesa, período e local da maior parte das acusações que usaram explicitamente o termo pajé. Embora o trabalho não se dedique a compreender institucionalmente o Santo Ofício, se fez necessária contextualização da jurisdição e formas de perseguição inquisitorial sobre os nativos do Brasil, uma vez que, distinto do observado na América espanhola, a Inquisição portuguesa jamais isentou os ameríndios de sua justiça, observando ser este um tema pouco abordado pela historiografia.

²³⁴ SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz.

²³⁵ HILL, Jonathan (org.). Rethinking history and myth.

A Inquisição e os índios no Brasil

Aos 12 de fevereiro de 1579, quarenta e três anos após a edificação do Tribunal da Santa Inquisição em Lisboa (1536), o Cardeal-Rei e Inquisidor Geral, Don Henrique, proclama o bispo da Bahia, Don Antônio Barreiro, Delegado do Santo Ofício e Inquisidor Apostólico, agraciando-o com poderes imediatos em assuntos concernentes à Inquisição no Brasil²³⁶. O ato representa a efetivação de uma prévia autoridade, a própria justiça dos bispos, que desde a fundação da Diocese de Salvador (25 de fevereiro de 1551), atuavam como “agentes indiretos” do Tribunal, encaminhando denúncias e executando prisões em seu nome²³⁷. Contudo, interessa-nos observar que em mesma data é também reservado ao religioso, o uso de plenos poderes para proceder na questão de delitos envolvendo indígenas e negros convertidos, o direito a esta gestão estendia-se, especialmente, ao jesuíta Luís de Gram, nomeado coadjutor do bispo em suas obrigações junto aos neófitos. A jurisdição pairava sobre índios e negros reconhecidos como cristãos, sendo aconselhado o uso cuidadoso de seu exercício. “Usem nisso prudência cristã, moderação e respeito que se usa de todo rigor no direito com os já convertidos” –, recomendava o Cardeal-Rei – “para que não se intimidem os outros”²³⁸.

Observa Bruno Feitler que apesar do direito estabelecido tornou-se consenso, por meio de um acordo tácito, que a Inquisição não se ocuparia desta matéria – o exemplo espanhol já havia demonstrado os riscos de tal exercício²³⁹. Ao que tudo indica

²³⁶ RUBERT, Arlindo. **Historia de la Iglesia en Brasil**. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 284; VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos Pecados**. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 280.

²³⁷ Para os bispos e suas funções inquisitoriais, ver, entre outros, SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. **A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978; FEITLER, Bruno. “Poder Episcopal e Inquisição no Brasil: o Juízo Eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião de Monteiro de Vide”. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (org). **A Igreja no Brasil**. Normas e Práticas durante a Vigência das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p. 85-110; VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos Pecados**.

²³⁸ RUBERT, Arlindo. **Historia de la Iglesia en Brasil**. p. 284; PROSPERI, Adriano (dir.) **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. Pisa: Edizione della Normale, 2010, vol. I, p. 220-223; MARCOCCI, Giuseppe. “A fé de um império: a inquisição no mundo português de Quinhentos”. **Revista de História**. Nº. 164. São Paulo: junho de 2011. s/p; PEREIRA, Isaías Rosa. **Documentos para a história da Inquisição em Portugal**, século XVI. Lisboa: Cáritas Portuguesa, 1987, doc. 52. p. 56-57.

²³⁹ FEITLER, Bruno. (verbete, Inquisição no Brasil). In: PROSPERI, Adriano (dir.) **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. p. 222. A Inquisição espanhola tendo sido implantada no Novo Mundo em 1517, por meio da ação de padres e bispos entre os anos de 1536 e 1543, acusou, processou e até mesmo executou certos índios, o mais famoso e comovente dos casos foi a morte pela fogueira em 1539, do cacique de Texcoco, Dom Carlos Ometochtzin, acusado pelos erros de blasfêmia, concubinato e heresia. O episódio levantou uma série de questões sobre a política de normatização imposta aos naturais americanos,

a autoridade conferida a Antônio Barreiro não passou de uma manobra política, o bispo teria assumido um poder que não tinha e que não era para usar, servindo apenas para limitar, em tese, o domínio das autoridades seculares e, também, das ordens religiosas sobre os indígenas²⁴⁰. Conforme Giuseppe Marcocci:

(...) tratava-se, por um lado, de uma ratificação das funções de proteção que o prelado e os missionários já praticavam com respeito às autoridades civis e aos colonos, que arriscavam virar, para seu próprio proveito, a arma do Santo Ofício. Por outro lado, era o resultado de uma reorganização das estratégias de controle religioso estendidas a uma rígida repartição entre as competências dos inquisidores (cristãos-novos judaizantes e outros cristãos europeus responsáveis por crimes contra a fé) e aquelas do bispo (neófitos), observando que, no tocante aos casos que tocavam à Inquisição, ele não teria "mais jurisdição que tem como prelado"²⁴¹.

Não há notícias do efetivo zelo de Antônio Barreiro aos nativos cristianizados, sendo interessante observar que, praticamente em mesma época, em 1580, os poderes do bispo e de Luiz Gram poderiam ter sido utilizados em reação à *Santidade do Jaguaripe*, movimento indígena que alarmou senhores de engenho e ao governo da capitania baiana²⁴². Demonstrado por Ronaldo Vainfas, a *heresia* foi suprimida por uma expedição militar, organizada pelo governador Manoel Teles Barreto (1585), não constando qualquer intervenção do bispado e até onde se sabe a “abusão dos gentios” chegaria somente aos ouvidos do Santo Tribunal, quando de sua primeira visitação ao Brasil²⁴³.

temendo-se o afastamento dos índios da Igreja, decidiu-se que os povos nativos submetidos à Coroa espanhola não deveriam responder ao Tribunal, decisão promulgada em 23 de fevereiro de 1575. O debate político e teológico acerca do direito de domínio europeu sobre os territórios americanos traria também sua parcela de influência à decisão. SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 195.

²⁴⁰ PROSPERI, Adriano (dir.) **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. p. 220-223.

²⁴¹ MARCOCCI, Giuseppe. “A fé de um império: a inquisição no mundo português de Quinhentos”. **Revista de História**. Nº. 164.

²⁴² Luís de Gram se envolveu em certos episódios inquisitoriais, ainda que não relacionados com a sua jurisdição indígena, a exemplo, atuou no processo contra o padre Antônio Gouveia, conhecido como “padre do ouro”, em Pernambuco; tomou parte no inquérito do francês João Cointas, monsenhor de Bolés, e atuou junto a Heitor Furtado de Mendonça em várias acusações da primeira visitação. SILVA, Emãnuel Souza e. “O padre Luís de Gram e a Inquisição no Brasil colonial quinhentista”. **Revista de História**, 4, 1 (2012). p. 3-31.

²⁴³ VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e Rebelião no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 167.

Não houve no Brasil a instalação de um tribunal da Inquisição (mais uma vez distinto do observado na América espanhola)²⁴⁴, sendo nos períodos de suas visitas que o Santo Ofício, de forma mais aterrorizante se materializou para as populações residentes no ultramar: nestas ocasiões solenes, trovejavam sermões, fixavam-se os editos de fé nas portas de igrejas, arrolando os delitos que deveriam ser denunciados e confessos, acirrando a vigilância e a memória coletiva. Embora haja fortes indicativos de outras visitas à Colônia, foi encontrada documentação de apenas três, a do século XVI à Bahia e Pernambuco (1591-1595), a do século XVII à Bahia (1618-1620), e, por fim, a “excepcional” visita paraense, realizada na segunda metade do século XVIII (1763-1769)²⁴⁵.

Foi com a ação coordenada pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, que se inaugurou a atuação formalizada do Santo Ofício em solo colonial. Em seu exercício, o visitador evitou cuidadosamente a interpelação de índios, constando nos registros da visita quincentista, dezesseis índios efetivamente denunciados (ver Quadro I). Destes, somente a índia Iria Álvares, moradora na capitania de Pernambuco, sofreu punição ordenada pelo próprio visitador, talvez por ter acumulado os erros de bigamia e de ter se envolvido em rituais de santidade, ou, no mais provável, por ter se mostrado a mais *ladina* entre os nativos implicados. A índia se apresentou livremente ao visitador a fim de realizar denúncia, porém, caindo nas armadilhas dos inquéritos conduzidos por Heitor Furtado, acabou sendo vítima de acusação e sentença: condenada a ir com uma vela acesa nas mãos em procissão de fé, realizada na Igreja Matriz da vila de Olinda, em 10 de setembro de 1595, instruída também a comungar e confessar nas quatro festas principais (Natal, Páscoa, Espírito Santo e Assunção de Nossa Senhora), e arcando com os custos do processo²⁴⁶.

²⁴⁴ A América espanhola contou com os Tribunais instituídos em Lima (1570), México (1571) e Cartagena das Índias (1610). A criação de um Tribunal no Brasil foi tópico bastante debatido, sobretudo no período de União Ibérica, não se realizando devido a muitos fatores que nos seria impossível detalhar. Para maiores informações, ver VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados**. p. 279; PEREIRA, Ana Margarida Santos. **A Inquisição no Brasil: Aspectos da sua actuação nas capitanias do Sul, de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006. p. 63.

²⁴⁵ Caio Boschi aponta seis visitas na Colônia, a de Heitor Furtado de Mendonça em 1591; as visitas de 1605, levada a cabo por D. Francisco Verdugo; a de 1618, com o visitador D. Marcos Teixeira; a de 1627 ao norte, coordenada por Antônio Rosado; em 1627 ao Sul, com o visitador Luis Pires da Veiga e, por fim, 1763, às terras paraenses, sob o comando de Giraldo José de Abranches. BOSCHI, Caio C. Estruturas eclesiásticas e Inquisição. In: Bithencourt, Francisco; CHAUDURI, Kirti (Dir). **História da Expansão Portuguesa**. v. 2. Círculo de Leitores, 1998. p. 449.

²⁴⁶ ANTT. IL. Processo 1335 [1595].

QUADRO I

Índios denunciados na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil
(Bahia e Pernambuco, 1591-1595)

DENUNCIADO	MOTIVO DA DENÚNCIA	LOCAL DA DENÚNCIA	DATA
Fernão Ribeiro	Proposição Herética	Bahia	12/08/1591
Simão	Proposição Herética	Bahia	12/08/1591
Bento	Sodomia	Bahia	22/08/1591
Constantino	Sodomia	Bahia	22/08/1591
Duarte*	Sodomia	Bahia	22/08/1591
Joane*	Heresia. Apostasia	Bahia	22/08/1591
Não Consta	Heresia	Bahia	24/08/1591
Luís	Sodomia	Bahia	25/08/1591
Silvestre	Heresia	Bahia	25/08/1591
Não Consta	Bigamia	Bahia	27/08/1591
Não Consta	Heresia	Bahia	30/10/1591
Vitória	Sodomia	Pernambuco	04/11/1593
Mônica	Judaísmo. Sodomia	Pernambuco	06/11/1593
Acahuy	Sodomia	Pernambuco	12/01/1595
Iria Álvares	Bigamia. Heresia	Pernambuco	18/01/1595
Francisco	Sodomia	Pernambuco	08/06/1595
TOTAL 16			

Fonte: ABREU, Capistrano (Org. e Prefácio) **Livro da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil**.

Não há dúvidas de ter sido a *Santidade do Jaguaripe* o grande e surpreendente assunto da primeira incursão do Santo Ofício na Colônia. E mesmo que muitos índios tenham sido mencionados, de fato poucos foram denunciados. Tendo em vista o interesse do trabalho, somente o caraíba Antônio é mencionado como sendo um pajé –

* No livro "Denúncias da Bahia", organizado por Capistrano de Abreu, Duarte e Joane hora aparecem como sendo índios, outras como "negros de Guiné". É certo que os mesmo recebiam a pecha de "tibiras", adjetivo indígena para os sodomitas. Em *Trópicos dos pecados*, Ronaldo Vainfas analisa as denúncias como se os réus fossem escravos da Guiné, portanto *destacamos a dúvida quanto a procedência dos mesmos personagens*. **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil** pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia – 1591-1593. Prefácio de Capistrano de Abreu, Rio de Janeiro, F. Briguet, 1935. Ver as páginas 408, 420. VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos Pecados**. p. 291-92.

um grande pajé, caraíba –, podendo-se também apontar sua esposa, a índia “Santa Maria”, que teria comandado a “igreja dos índios” quando de sua transferência para as terras do engenho de Fernão Cabral Taíde²⁴⁷. Entre os incriminados pela visitação quinhentista destacam-se os mamelucos (aproximadamente 45 mamelucos referidos), e, em maioria, acusados de tomarem parte em comportamentos gentílicos, como por exemplo, os rituais da *santidade*. Estes sertanistas, verdadeiros “homens de fronteira”, já foram apontados como personificações do próprio hibridismo da aventura colonial, filhos de pais europeus e mães indígenas, que das culturas maternas herdavam múltiplos saberes, “o conhecimento da geografia, o modo prático de abrir trilhas nas florestas, de contornar os perigos das feras e das cobras, de *utilizar ervas terapêuticas com a desenvoltura de curandeiros (pequenos pajés)*”²⁴⁸. O mameluco Domingos Nobre Tomacaúna, um dos desbravadores mais experimentados da Bahia quinhentista, confessou que, certa vez, na intenção de se livrar de nativos que o ameaçavam de morte, fingiu “ser um de seus feiticeiros da maneira como os gentios costumam a ser, dizendo-lhes que havia de lançar a morte para que todos morressem, fazendo algumas invenções e fingimentos”, e por meio do subterfúgio conseguiu se safar²⁴⁹. Mais uma vez insistimos em notar que a atuação e presença destes fascinantes personagens provocaram alterações no universo sociocultural indígena, incorporando junto às populações locais novas práticas, objetos, necessidades e padrões comportamentais, modificando o tradicional cenário de atuação dos pajés, e abrindo espaço para novos “feiticeiros” entre os índios.

Em referência à segunda visita inquisitorial, coordenada por Marcos Teixeira (Bahia, 1618-1620), ficaram quase ausentes os indígenas, característica que talvez deva ser compreendida em razão de outras omissões do visitador, que, segundo Ronaldo Vainfas, também teria negligenciado delitos relacionados à moral²⁵⁰. Para o autor, a visitação seiscentista teria sido vinculada, de forma quase exclusiva, à obsessão do tribunal lisboeta, à caça aos judaizantes, principalmente aos holandeses que no período habitavam o nordeste colonial. Talvez pesquisas aos Cadernos do Promotor possam acrescentar novos nomes ao rol de gentios acusados, e, quem sabe, revelar inquéritos

²⁴⁷ VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios.

²⁴⁸ Idem. p. 142. (grifo nosso).

²⁴⁹ ANTT. IL. Processo 10776.

²⁵⁰ Segundo o historiador, o visitador Marcos Teixeira teria negligenciado cerca de 40 crimes referentes a desvios morais. VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados**. p. 361.

envolvendo pajés. Entretanto, uma investigação deste mote não é de todo simples²⁵¹, devendo também notar a frágil estrutura inquisitorial na colônia em tal momento, ficando às ordens religiosas o empenho de corrigir os desvios de seus administrados. Será a partir do século XVII, mas, sobretudo no século XVIII, acompanhando o desenvolvimento das estruturas políticas, econômicas e eclesiásticas, que os *Agentes da Fé*, comissários e familiares do Santo Ofício, estarão mais bem distribuídos pelo imenso território colonial²⁵². Em favor ao argumento da importância de se investigar semelhantes maços, destacamos a pesquisa de Maria Leônia Chaves de Resende, que a partir de um levantamento preliminar para o século XVII, identificou 33 acusações contra índios e 06 contra mestiços, soma que pode ser acrescida²⁵³.

No século XVIII, a ação inquisitorial na América portuguesa caracterizou-se, especialmente, pela terceira visitação do Santo Ofício ao estado do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), projeto recordista em número de indígenas acusados, seguindo o cálculo de Amaral Lapa: 55 índios, 17 mamelucos e 06 cafuzos denunciados, totalizando 78 implicados de procedência indígena (16% do total de acusados)²⁵⁴. Este

²⁵¹ Como bem salienta Luiz Mott, investigar os Cadernos do Promotor é uma tarefa árdua e bastante trabalhosa, “pois implica procurar, um a um, os processos ou sumários, num conjunto de mais de quarenta mil nomes sem outra identificação além da data da prisão do réu, sem indicação de sua pátria, etnia ou crime pelo qual foi acusado e processado”. MOTT, Luiz. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737- 1744)”. In **Revista dimensões**, Espírito Santo/UFES, 2006. p. 13-27.

²⁵² CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial**. Bauru, SP: Edusc, 2006; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 75.

²⁵³ Neste levantamento preliminar, Maria Leônia Resende localizou 33 acusações contra índios e 06 contra mestiços. Entre estas acusações, destacamos aquelas referentes aos crimes de “feitiçaria”, a exemplo, em 10 de maio de 1639, na Bahia, a índia Brígida foi denunciada como “aprendiz de feiticeira”, por ter se envolvido em rituais de “pacto demoníaco” em companhia de duas mulatas. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 226, f. 313-317; em 05 de Novembro de 1686, por meio de uma carta enviada por Belchior da Fonseca Saraiva são denunciadas, a índia Iria e seu marido o índio Miguel por “culpa de feitiçaria”. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 261, f. 311-320. Em 17 de Abril de 1697, no Maranhão, Cristina, cafuza, é denunciada por “embruxar” uma criança. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 266, f. 273-274. O frei Ignácio José Barreiros, vigário da vila de Alcântara em Tapuitapera, por meio de uma carta datada de 06 de abril de 1699, faz denúncia ao índio Luís “por ter pacto com o Diabo, e por esta arte diz tem feito várias estratégias de feitiçaria, acusando também a Gracia Jacinta da Costa, Maria da Rocha e Vitória de Andrade, por fazerem “certos cozimentos com um sapo, ao qual lhe tiravam a uma ribeira tirando-lhe os ossos, assobiavam com eles e cantavam certas cantigas em língua da terra, donde se seguia acudirém logo alguns homens a ter com ela, e outras coisas e invenções a esta semelhante”. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 267, f. 112-113. RESENDE, Maria Leônia C. **Brasil, brasis: os índios e a inquisição na America Portuguesa**. Pesquisa de pós-doutorado realizada na Universidade Nova de Lisboa: Lisboa, 2007

²⁵⁴ Amaral Lapa aponta que no livro da Visitação do Pará são citadas 485 pessoas, entre vivos e mortos, destacado que a soma não inclui o grande número de testemunhas que foram ouvidas pela mesa. Fragmentando a conta a partir de grupos étnicos o historiador aponta que 353 eram brancos, 55 índios, 42 negros escravos, 17 mamelucos, 06 cafuzos e 12 mulatos. AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 33. Ver também, MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Dissertação (Mestrado) –

último desempenho do Santo Ofício é de todo “excepcional”, e tão logo, retornaremos ao assunto. Por hora, fechando este breve percurso da atuação inquisitorial junto aos índios entre os séculos XVI-XVIII, apontamos os dados levantados por Anita Novinsky, que em cômputo geral da atuação do Tribunal português, em seus quase três séculos de existência, identificou 1.076 penitenciados provenientes do Brasil, dos quais 40 (6,93%) seriam índios ou mamelucos, 33 homens (4, 24%) e 07 mulheres (2,69%)²⁵⁵.

QUADRO II

Índios e mamelucos penitenciados pelo Santo Ofício português
(séculos XVI, XVII e XVIII)

SÉCULOS	ÍNDIOS E MAMELUCOS PENITENCIADOS
XVI	25
XVII	0
XVIII	11
Não consta	04
TOTAL 40	

Fonte: NOVINSKY, Anita. **Inquisição: prisioneiros do Brasil**. p. 33

Os dados apontados levam a defender que os indígenas compuseram um grupo específico entre os possíveis réus do Santo Ofício português, notando a forma em que foram situados em sua jurisdição – que, como veremos, pode ter incutido em suas sentenças –, e o menor número de processos existentes. É certo que o tão temível Tribunal não os perseguiu de mesma forma que aos judaizantes, vítimas preferenciais, ou a colonos de origem europeia, acusados e, mormente, punidos por uma diversidade de erros. Todavia, embora os processos se contem em menor número, e, portanto as sentenças, estudos recentes vêm demonstrando que os indígenas não foram deixados à margem de uma constante vigília²⁵⁶. As denúncias encontradas nos Cadernos do

Universidade Federal Fluminense. 2009. p. 167; OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa**. p. 75.

²⁵⁵ NOVINSKY, Anita. **Inquisição: prisioneiros do Brasil** (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. p. 33.

²⁵⁶ Destacamos as pesquisas de RESENDE, Maria Leônia C. **Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa** (no prelo); CARVALHO JÚNIOR, Almir. **Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. Tese (Doutorado) - Departamento de

Promotor – destacadas as do século XVIII –, aumentam de forma considerável a soma de índios e seus descendentes delatados, o que evidencia terem sido os *índios coloniais* vítimas de procedimentos semelhantes ao restante da população quanto às formas de colheita de denúncias, ou seja, constantemente ameaçados pela presença de espiões e funcionários inquisitoriais.

O mapeamento das denúncias (século XVIII)

Em pesquisa recente, Maria Leônia Resende realizou levantamento junto aos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa de denúncias realizadas contra índios e mestiços para o século XVII (levantamento preliminar), e, principalmente, para o século XVIII, período em que todos os Cadernos foram pesquisados. Dando continuidade às investigações, foram acrescentados processos e delações encontradas no Livro da Terceira Visitação do Santo Ofício ao estado do Grão-Pará e Maranhão, chegando-se ao número de **273** índios e mestiços denunciados, precisamente, **168** índios para **105** mestiços* –, o que demonstra que mesmo que não tenham sido os indígenas as vítimas preferenciais da Inquisição no Brasil, tampouco estiveram libertos de tal infortúnio. As pesquisas coordenadas pela referida historiadora, permitiram realizar um inédito mapeamento de denúncias contra índios e seus descendentes ao longo de toda a extensão colonial, no que Resende classifica como sendo uma *cartografia gentilica* da Inquisição na América portuguesa durante o século XVIII²⁵⁷.

De forma geral, as denúncias e confissões de índios e mestiços chegavam ao conhecimento do Santo Ofício de forma similar àquelas referentes ao restante da população. Nos períodos de visitas todos tomavam conhecimento dos éditos e das ameaças pendentes, as notícias e os medos corroíam a sociedade, não excluindo os “índios coloniais”. Em outros tempos e lugares, em ritmo cotidiano, os comissários e

História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas 2005; WADSWORTH, James E. Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in colonial northeastern Brazil. **History of Religions**. Chicago: The University of Chicago. p. 140-161.

* O termo “mestiço” é referente, neste caso, a todos os denunciados de mestiçagem indígena, apresentados como “mameluco”, “cabra”, “curiboca”, “pardo”, “caboclo” e “cafuzo”.

²⁵⁷ As fontes foram sistematizadas na forma de um banco em dois projetos de iniciação científica: “*Brasis Coloniales*: os índios e a Inquisição no Brasil (Séc. XVIII)” realizado na Universidade Federal de São João del-Rei, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Os resultados da pesquisa serão publicados em um guia de fontes inquisitoriais para a questão indígena, RESENDE, Maria Leônia C. **Cartografia Gentilica**: os índios e a inquisição na América Portuguesa (no prelo).

familiares atuavam diretamente junto à população, cumprindo magistralmente a função de vasculhar as consciências²⁵⁸. Conforme Daniela Calainho, os comissários (restritamente membros do clero) “eram encarregados principalmente de receber denúncias, inquirir testemunhas e fazer diligências necessárias ao andamento dos processos”. Por sua vez, os familiares (funcionários civis) podiam “denunciar suspeitos, efetuar prisões e também acompanhar os presos nos autos de fé”²⁵⁹. Justamente no século XVIII que o Santo Ofício instituiu o maior número de oficiais na colônia, nomeações que acompanharam o ritmo crescente de delações no Brasil²⁶⁰.

Denúncias também resultaram de inquirições e de visitas coordenadas pelos bispos, responsáveis e atuantes em sondar a fé e os costumes de seus paroquianos, inclusive os nativos cristianizados²⁶¹. Não esquecendo também a confissão sacramental, obrigatória e periódica – recorrência ameaçada e, em muitos casos, impossibilitada devido à falta de sacerdotes –, mas quando de sua ocorrência, funcionou, não tão raro, como “antessala” de delações e processos inquisitoriais²⁶². O índio Alberto Monteiro, natural da vila de Monfort (Pará), indo se confessar pelo preceito da quaresma (em 1765), ouviu de seu confessor que não poderia ser absolvido, e, com efeito, deveria recorrer à mesa da visita em Belém. Alberto apresentou-se espontaneamente ao visitador em 30 de março de 1766, e confessou ter recorrido ao demônio (por ele chamado de *jurupari*), na intenção de conseguir para “trato ilícito” certa índia²⁶³.

Em outras ocasiões os próprios religiosos se incumbiram da tarefa de encaminhar denúncias e suspeitos ao Tribunal. O frei capuchinho João Francisco de Palermo que assistia na aldeia dos “índios Coremas” (Paraíba), em 1753, encaminhou ao comissário Antônio Guerra uma carta em que denuncia todos os índios de sua missão, cerca de 70 índios que são nominalmente listados, desde crianças de idade de

²⁵⁸ MOTT, Luiz. “Pontas de Lança do *Monstrum Horrendum*: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício na Bahia (1692-1804)”. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (org). **A Igreja no Brasil**. Normas e Práticas durante a Vigência das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p. 207.

²⁵⁹ CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 217. Ver os Títulos XI e XXI, do Regimento Inquisitorial de 1640. In: FRANCO, José Eduardo e ASSUNÇÃO, Paulo de. **As Metamorfozes de um polvo**: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI - XIX). Lisboa: Ed. Prefácio, 2004. p. 271, 287.

²⁶⁰ CALAINHO, Daniela. **Agentes da Fé**.

²⁶¹ Ver capítulo 4, “A devassa da vida privada”. In: RESENDE, Maria Leônia C. **Gentios brasileiros: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista**; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 321.

²⁶² VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados**. p. 290.

²⁶³ ANTT. IL. Processo 2693.

cinco anos até os idosos, que praticavam “adoração ao demônio e desacatos horrorosos”²⁶⁴. Dois “índios tapuias” identificados em tal relação, se apresentaram “livremente” ao mesmo comissário, oferecendo depoimentos similares àqueles descritos pelo frei²⁶⁵.

Em razão da “pertença” étnica de nossos personagens, nota-se que, em grande medida, os índios foram classificados nos registros inquisitoriais de forma genérica: “gentio”, “tapuia”, “negro da terra”, “carijó”, “cabelo corredio” e, é claro, “índio”. Em raros casos a procedência étnica é indicada e, como observado por Maria Leônia Resende, tratando-se menos de etnias e mais de etnômios, nomeações atribuídas nos processos de contato, o que torna dificultoso remeter práticas, rituais e comportamentos a grupos específicos²⁶⁶. Interessa frisar, que os funcionários do Santo Ofício ocuparam-se de sujeitos que experimentavam distintas modalidades de contato sociocultural, desde aqueles descidos recentemente dos sertões a outros mais experimentados, construindo suas vidas no dia-a-dia da Colônia. Estas distintas experiências são fundamentais para se investigar as práticas e estratégias utilizadas pelos atores indígenas, sejam para aliviar as inseguranças do cotidiano, para escapar das punições ou utilizar, tendo em vista as próprias intenções, das regras e do aparato inquisitorial.

Por sua vez, os mestiços foram identificados como “mamelucos”, “cabras”, “bastardos”, “cafuzos”, “caboclos”, “pardo” e “branco da terra”. Na documentação pesquisada aparecem em contato tanto com grupos de índios quanto de colonos, notando que as designações mestiças e os etnômios mencionados são flagrantes dos processos de miscigenação nos quais passaram os ameríndios ao longo de todo o processo de “conquista”, e revelam também o pouco cuidado de colonos e missionários em distinguir a origem do *gentio*, “escamoteando a alteridade dos nativos ao não identificar a especificidade de cada grupo étnico”²⁶⁷. Certo que esta ausência de definição atendia aos interesses de exploração de mão-de-obra e aculturação desejada pelos evangelizadores e autoridades governamentais, contudo, como problematizam estudos recentes, as identidades impostas e os processos de mestiçagens, não tardaram a

²⁶⁴ Embora a documentação esteja catalogada como processo, trata-se de uma correspondência enviada pelo citado frei. ANTT. Processo. 14849.

²⁶⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 306, f. 211-214.

²⁶⁶ RESENDE, Maria Leônia C. **Cartografia gentilica** (no prelo).

²⁶⁷ RESENDE, Maria Leônia C. **Gentios brasílicos**. p. 151.

serem utilizados como recurso pelos próprios índios, na defesa e manutenção de seus interesses²⁶⁸.

Observa-se que um mesmo indivíduo ao longo de acusações, testemunhos e etapas de um mesmo inquérito, pode aparecer definido em diferentes classificações étnicas, variantes na pena do escrívão, relatos de testemunhas e em sua própria adscrição – citaremos exemplos ao longo do texto. Esta aparente desordem se relaciona aos diversos critérios de identificação utilizados, estudos como os de Hebe Mattos, Sheila de Castro Faria e Maria Leônia Resende, só para citarmos alguns exemplos, demonstram o quanto as categorizações étnicas se mostraram fluídas em tempos coloniais, atendendo a interesses diversos e não raro conflitantes, hora inclinadas às instâncias de poder, governamentais e particulares, e outras – e aqui destacado –, aos interesses dos próprios sujeitos classificados²⁶⁹. Na documentação inquisitorial as definições se apoiaram também em diversos critérios, onde o sujeito se identificava como “índio”, “negro”, “mameluco” etc., e também reconhecia a terceiros, lançando mão de conceitos específicos: característica visual, o fenótipo por vezes semelhante entre índios e seus descendentes, a linguagem com que o indivíduo se comunicava (o uso da “língua da terra” poderia marcar uma pretensa indianidade, enquanto um “falar ibérico” podia indicar a mestiçagem), linhagens, roupas, comportamentos, residência, matrimônios e profissão poderiam servir como sinais para a identificação, e é claro, o próprio delito cometido pelo denunciado²⁷⁰.

²⁶⁸ Segundo Resende: “se a discriminação, pelos traços físicos, sociais ou étnicos, implicou muitos casos, na exclusão das populações indígenas, certamente favoreceu o estreitamento da convivência entre eles, pelo sentimento de pertença àquele grupo. (...) a diversidade das origens e procedências ficou diluída em suas trajetórias comum no cotidiano das vilas, na condição de ‘índios’, ‘carijós’, ‘caboclos’, ‘curibocas’, ‘cabras’, ‘bastardos’, ‘mamelucos’ ou, simplesmente, ‘gentio ou negro da terra’”. RESENDE, Maria Leônia C. **Gentios brasileiros**. p. 151. Ver também, ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfozes indígenas**.

²⁶⁹ MATTOS, Hebe M. **Das cores do silêncio**. Os significados da liberdade no sudeste escravista do Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1993; FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; RESENDE, Maria Leônia C. **Gentios brasileiros**.

²⁷⁰ A questão de certos delitos serem compreendidos a específicos grupos étnicos foi muito comum no juízo dos inquisidores, e veremos adiante na relação dos delitos indígenas. Como exemplo citamos as “bolsas de mandingas” que, em muitos processos, eram remetidas imediatamente a uma identidade africana “que são o que ordinariamente tratam de mandingas e cartas de tocar”, ANTT. IL. Processo 6982. Há também um interessante caso trabalhado por Daniela Calainho referente ao negro Francisco Pedroso, acusado de portar certa bolsa de feitiços a qual julgava ser coisa de Deus, diante a constatação o inquisidor categoricamente teria perguntado – “Como podia ele entender que a mandinga era coisa de Deus se ele via que só pretos usavam dela, e com muita cautela assim não podia parecer-lhe a tal mandinga lícita e boa”. ANTT, IL. Processo 11774. CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas**.

Note que devido à falta de consenso referente às formas de punição para com os indígenas, no mais das vezes tratados com maior complacência pelo Tribunal, para os réus defenderem-se como “índio” se mostrava mais interessante e certos indivíduos recorreram a esta estratégia, aproveitando-se do estereótipo lançado às populações ameríndias, alegando serem “ignorantes”, “rústicos” e mal informados da fé, e por isso merecedores de misericórdia – aspecto que será tratado na última parte do presente texto²⁷¹.

Dito, a *cartografia gentilica*, organizada por Maria Leônia Resende, permite notar que as acusações contra índios e mestiços foram recolhidas nos mais variados recantos da Colônia, demonstrado no quadro abaixo.

QUADRO III
Denúncias contra índios e mestiços por região (século XVIII)

REGIÃO	DENÚNCIAS
Amazonas	06
América	02
Bahia	06
Ceará	16
Maranhão	11
Mato grosso	01
Minas Gerais	14
Pará	128
Paraíba	03
Pernambuco	20
Piauí	10
Rio de Janeiro	14
Rio Grande do Sul	08
São Paulo	14
Tocantins	01
Não Consta	18
Não Localizado	01
TOTAL 273	

Fonte: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Cartografia Gentilica** (no prelo).

²⁷¹ RESENDE, Maria Leônia C. **Cartografia gentilica**. Ver TAVÁREZ, David. Legally Indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain. In: FISHER, A. B., O’HARA, M. D. (org). **Imperial subjects: race and identity in Colonial Latin America**. Durhan: Duke University Press, 2009. p. 81-100; MORNER, Magnus. **La mescla de razas em La história de la America Latina**. Buenos Aires: Paidós, 1969.

É nítida a concentração de denúncias na região norte colonial, que sabemos, além de ser espaço amplamente ocupado por populações ameríndias, foi também *locus* de uma visitação do Santo Ofício (1763-1769 ou 1773). Quanto a esta “última inquisição” as discussões são longas e inúmeros são os tópicos de debate, desde sua periodização até os seus reais objetivos²⁷² –, não sendo a intenção discutir detidamente semelhantes problemas. A visita setecentista é frequentemente descrita como extemporânea e realizada em momento de reorientação ideológica e política da máquina inquisitorial lusitana, os delitos de feitiçaria e pactos demoníacos vão sendo aos poucos desacreditados (ver o Título XI, do Regimento Inquisitorial de 1774), havendo também a proibição dos mórbidos espetáculos de Auto de Fé (1771), e o fim da distinção entre cristãos-velhos e novos, “razão de ser” do próprio Tribunal (1773)²⁷³. Historiadores argumentam a vinculação do aparato às propostas políticas pombalinas, ficando a atuação do experimentado visitador Giraldo José de Abranches, compreendida enquanto mais um instrumento de controle social e religioso da região norte e seus habitantes. A inquisição paraense estaria articulada ao escopo das políticas de demarcação de fronteiras, desenvolvimento da Igreja e do Estado no território, e, é claro, conhecimento e assimilação de populações periféricas do Império, sobretudo os indígenas²⁷⁴.

Interessante constatar que o quantitativo de denúncias deste século não se concentra apenas no período da visita, salvo que desde a década de trinta, o Tribunal vinha registrando uma série de acusações referentes ao estado do Grão-Pará e Maranhão – compelindo a novas perspectivas sobre a envergadura da instituição no território. Com efeito, observou Maria Olindina de Oliveira, que o Santo Ofício vinha atuando de forma

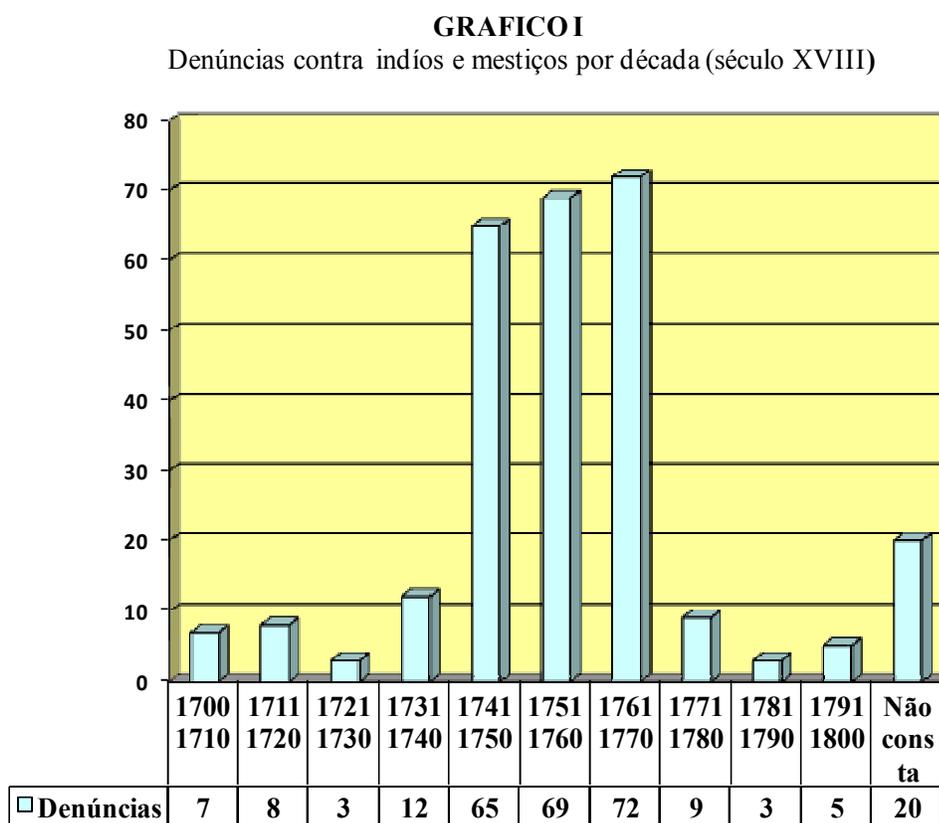
²⁷² A tradicional datação atribuída à última visitação no Brasil é de 1763 a 1769, período registrado por Amaral Lapa Júnior. Contudo outros pesquisadores defendem uma nova periodização, Evandro Domingues estabelece datação até o ano de 1772, relacionando a atuação do inquisidor Abranches com as responsabilidades do bispado de Belém então vacante; por sua vez Maria Olindina de Oliveira defende o término da visitação ao ano de 1773, por identificar processos assinados pelo visitador nesta data, cujos réus não constam nos livros da Visitação: é o caso do processo do índio Joaquim (ANTT. IL. Proc. 2703), “sentenciado na Mesa inquisitorial no dia 05 de janeiro de 1773, pelo crime de bigamia, o que confirma que o senhor Giraldo José de Abranches atuou como visitador até essa data”. DOMINGUES, Evandro. **A Pedagogia da Desconfiança**. O estigma de heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772). Dissertação (Mestrado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2001. p. 74; Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal do Amazonas, 2010. p. 50.

²⁷³ VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

²⁷⁴ MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição**. p. 9-10. Ver também, CAMPOS, P. M. P. **Inquisição, Magia e Sociedade**, Belém, 1763-1769. Tese (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense: Niterói, 1995.

sistemática na Amazônia portuguesa durante todo o setecentos, tendo como auge o período de 1730 a 1759, com 202 pessoas denunciadas²⁷⁵.

Por sua vez, a *cartografia gentilica* permite acompanhar o crescimento gradativo das denúncias contra índios e mestiços (ver Gráfico I), que no período compreendido entre 1740 a 1770 deram um grande salto –, entre a década de 1731-1740 há **12** registros; em 1741-1750 contam **65**; nos anos de 1751-1760 têm-se **69** acusações; **72** denúncias foram contabilizadas entre 1761-1770, por fim nos últimos vinte anos foram registrados apenas **08** inquéritos²⁷⁶.



Fonte: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Cartografia Gentilica* (no prelo).

Portanto, o ápice de autuações acompanha o período da visitação, por sua vez o vinteno que o precede demonstra ritmo semelhante, articulado aos dados assinalados por Maria Olindina Oliveira e ao momento que a estrutura inquisitorial encontrava-se

²⁷⁵ OLIVEIRA, Maria Olindina de. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia portuguesa*. p. 65.

²⁷⁶ RESENDE, Maria Leônia C. *Cartografia Gentilica* (no prelo).

mais forte e atuante no além-Portugal. Aponta Daniela Calainho que cerca de 90% das familiaturas referentes à Colônia foram expedidas no século XVIII, registrando o apogeu entre 1740 a 1780, sendo que no intervalo de 1720 a 1780 teriam sido expedidas 28 nomeações a residentes do Estado do Pará²⁷⁷.

Em relação aos delitos denunciados, a investigação indígena vai também de encontro às culpas atribuídas ao restante da população. Maria Olindina de Oliveira constatou que entre 1730 a 1759, parece ter havido um maior rigor no combate aos crimes de “feitiçaria” e “práticas mágicas” na porção norte colonial, motivo da maior parte dos inquéritos (93 acusações, 46%). A visitação paraense registrou 40 denúncias deste tipo, um pouco menos da metade de suas 86 delações. Compreendidas em seu conjunto, as denúncias contra índios e mestiços no século XVIII, foram versadas em uma grande variedade de delitos, a saber, desvios contra a moral – “sodomia”, “bigamia”, “bestialidade”; e, principalmente, desvios de fé, – “heresia”, “superstição”, “curandeirismo”, “feitiçaria”, “diabruras”, “pacto com diabo”, “mandinga”, entre outros. Das **273** denúncias recolhidas, **78** (28,57%) são relativas ao dolo de “bigamia” (Título XV do Regimento inquisitorial de 1640), enquanto **158** denúncias (62,27%) puderam ser enquadradas como “feitiçarias” ou “práticas mágicas” (Título XIV), as **37** acusações restantes se dividem entre “desacato”, “blasfêmia”, “sodomia” e outros²⁷⁸.

É certo que a padronização dos delitos, e destacados os casos de “feitiçaria” (reafirmando, **158** denúncias), atua em referência aos valores oficiais, àqueles que orientavam a conduta e consciência dos operários do Santo Tribunal, sendo correto afirmar que esta oficialidade não exprime verdadeira expressão de que as práticas descritas como “superstições” e “diabruras” poderiam ter para atores de procedência indígena implicados. Maria Leônia Resende argumenta que para se alcançar estes possíveis significados, é necessário realizar leitura atenta dos documentos, levando em conta a experiência de sujeitos específicos em seus muitos cenários de atuação. Em suas palavras, “é preciso inscrever essas denúncias na cadência de diversos e diferentes processos históricos e regionais a que estas populações estiveram submetidas”²⁷⁹. O problema levantado pela historiadora tem toda relevância quando voltado às acusações de pajés. Para o garimpo das denúncias, foi necessário destinar atenção a todas as

²⁷⁷ Dividindo as nomeações em vintenos, teríamos de 1721 a 1740, 10 familiaturas; 1740 a 1760, 09 e por fim, 1761 a 1781 também 09 nomeações. CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**. p. 178.

²⁷⁸ RESENDE, Maria Leônia C. **Cartografia Gentilica** (no prelo).

²⁷⁹ Idem.

acusações envolvendo indígenas e mestiços, uma vez que os inquéritos não trazem de forma explícita –, nas indicações e/ou resumos anotados pelos escrivães –, menção a pajelança ou pajés, identificações esparsas assinaladas ao longo dos relatos (com exceção de um caso)²⁸⁰. A Inquisição jamais se preocupou em detectar possíveis significados de semelhantes personagens e rituais, os pajés são descritos como sendo “feiticeiros” e, portanto, suas práticas, “feitiçarias”, “diabruras” e, é claro, “invocar” ou “descer demônios”, delito que como bem mostrou Almir Carvalho Júnior, os “feiticeiros índios” se consagraram na Amazônia portuguesa do século XVIII²⁸¹.

Amazônia infeccionada: os cenários de pajelanças

Belém, 1732. Manoel de Almeida, comissário do Santo Ofício, após averiguar denúncia feita pelo familiar Manoel Lopes Antunes, encaminha ao Tribunal da Inquisição de Lisboa, uma carta em que acusa um “negro com título de pajé”, praticante de curas e de mais enigmáticas cerimônias em que se invocava o “Padre Eterno e Nosso Senhor Jesus Cristo e anjos e almas de defuntos e também as almas dos que estão vivos”. O documento, conciso, se presta a uma séria advertência, ao informar:

(...) essas semelhantes diabruras a que chamam *descimentos* está esta terra infeccionada assim entre a gentildade como anda a gente branca. E é certo que dessas coisas tem bastante notícia as justiças eclesiásticas e seculares, mas não fazem o caso²⁸².

Quatro anos após, em 1736, o mesmo comissário, remete novo ofício aos seus superiores, e no teor de outrora, reintera a *infeção* de “feiticeiras (...), superstições, ritos, abusos diabólicos, não só entre negros, mas ainda entre brancos”, acusando, desta vez, uma mulher, Ludovina Ferreira, afamada “feiticeira” paraense²⁸³.

Em ambas as correspondências poucas letras foram gastas em descrever os acusados e suas práticas, no entanto o alerta de Manoel de Almeida vai de encontro a uma série de outras acusações assinadas por bispos, religiosos e demais funcionários do

²⁸⁰ Exceção é a denúncia de “José Pajé”, analisada posteriormente. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 304, f. 256-258.

²⁸¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**.

²⁸² ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 324, f. 163 (numeração truncada).

²⁸³ ANTT. IL. Processo 16825. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 336.

Santo Ofício, dedicadas a comentar os misteriosos rituais conhecidos por *descimentos* que, em sua maioria, eram orquestrados por pajés²⁸⁴. Em verificação a documentação inquisitorial do século XVIII, todas as denúncias que usaram de forma direta o título “pajé” remetem-se a este tipo de prática, especificamente, **08** acusações com **11** pessoas denunciadas, entre índios e mestiços. Outros **11** inquéritos, descrevem semelhantes rituais, embora não mencionem pajés, apenas “feiticeiros(as)”, tendo **19** acusados. As denúncias (exceto **03**) estão circunscritas à região amazônica, mais precisamente na cidade de Belém ou em vilas e fazendas localizadas em raio próximo, sendo a primeira datada de 1714 enquanto a última em 1764 (ver Quadro IV, anexo)²⁸⁵.

Antes de analisarmos semelhantes casos, se faz necessário breve contextualização de cenários e experiências que “envolviam” nossos personagens. Afirmado, todos os pajés denunciados residiam em núcleos de povoamento colonial, fazendas, vilas, e, principalmente, na cidade de Santa Maria de Belém, e transitavam pela região amazônica, interagindo com uma diversidade de outros atores, índios e não índios. Seguindo o conceito de Almir Carvalho Júnior, poderíamos considerá-los como sendo *índios cristãos*, pois ao que tudo indica, e certas denúncias permitem confirmar, haviam passado pelo filtro da doutrinação religiosa, foram batizados e ostentavam nomes de origem europeia. Certos atores, antes de serem acusados de “feiticeiros”, gozavam de boa reputação junto às autoridades religiosas e regionais, há informação de pajés que assistiam missas, que se casaram na igreja e que desempenhavam ofícios diversos, inclusive, um dos acusados possuía a patente de capitão dos índios, concedida a partir das diretrizes do Diretório pombalino²⁸⁶.

Almir Carvalho Júnior argumenta que a identidade de *índios cristãos* não deve ser compreendida somente em seu cariz religioso, na verdade, representaria um modo de inserção no mundo colonial: ser considerado “cristão” era o passaporte para a nova ordem e “civilização”. É certo, como nota o autor, a inserção dos indígenas será sempre relativa, reconhecendo que a questão política não invalidava a intenção ou sentimento

²⁸⁴ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**.

²⁸⁵ Portanto, trata-se de **21** denúncias, com **30** pessoas acusadas (entre índios e mestiços), das quais **11** foram classificadas como sendo “pajés”.

²⁸⁶ ANTT. IL. Processo 2701 [1765].

religioso, ou seja, não se trata de uma identidade apenas utilitária, ao contrário, para os índios vinculava-se a significações muito mais complexas²⁸⁷.

Nossos protagonistas gozavam de experiências diversas de muitos outros nativos espalhados às margens do *máximo rio* e seus afluentes. A imensidão amazônica abrigava na época grupos indígenas isolados (ou em quase isolamento), habitando tempos e regimes distintos de historicidade²⁸⁸. É certo que as interferências nos sertões, guerras de aprisionamento e conquista, o trânsito de pessoas e, especialmente, de notícias e objetos, provocavam alterações indizíveis; sem esquecer que os nativos tornaram-se peças essenciais para a manutenção do Estado e sustento dos colonos na região, dependentes da mão-de-obra indígena. Por conta, havia um número considerável de índios habitando o burburinho do mundo urbano (onde encontramos nossos pajés), residindo em vilas, falantes da língua geral, praticando ofícios e seguindo suas vidas, de certa forma, sob as regras da nova situação. Havia também um trânsito constante de índios recém-descidos das selvas e necessitados de serem “familiarizados” com a nova ordem, o que fazia do território paraense paisagem em constante mutação²⁸⁹.

Os pajés das fontes inquisitoriais diferem-se, portanto, daqueles encontrados nos séculos XVI e XVII, suas práticas se desenrolam em outros tempos e espaços, num clima próprio do cotidiano amazônico. Dos pajés pesquisados, nenhum foi acusado de promover migrações ou movimentos de direta resistência aos colonizadores, ao contrário, interagiam de forma bastante peculiar com os mesmos –, observando que muitos colonos eram seus “clientes”. No cenário colonial amazônico parece haver uma real distinção entre principais e pajés, alteração que talvez possa ser compreendida em razão da influência do apostolado cristão e contingências coloniais²⁹⁰. Na Amazônia setecentista, devido ao esforço missionário e cooptação de lideranças indígenas pelo

²⁸⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 159. Ver capítulo 5, *Índios Cristãos*. p. 215-268.

²⁸⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 295-296.

²⁸⁹ Havia três formas oficiais de recrutamento de mão de obra indígena, os descimentos, resgate e guerras justas. Para esclarecimentos ver: FREIRE, José Ribamar Bessa. **Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia**. Tese de Doutorado em Literatura Comparada apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2003. p. 66-67; CHAMBOULEYRON, Rafael. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.18, n.4, out-dez., 2011, p. 987-1004.

²⁹⁰ Vimos que em tempos passados tratava-se de uma divisão de grau e de relações acumuladas, e não de esferas inarticuladas e totalmente independentes: os pajés podiam ser chefes, como também os chefes podiam ser pajés. WILDE, Guillermo. **Religión y Poder em las misiones de Guaraníes**. Buenos Aires: Sb, 2009. p. 121; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012. p. 427.

aparato estatal europeu, as funções políticas e religiosas entre os *índios cristãos*, paulatinamente deixavam de se tocar²⁹¹. Não foi identificado para os nossos pajés a possibilidade do exercício de liderança política – no sentido estrito do termo –, embora continuasse a haver a busca individual de prestígio e vantagens, através do acúmulo de relações e títulos no colóquio colonial.

De mesma forma, os pajés pareciam não desafiar, isto é, de forma explícita a Igreja ou a seus sacerdotes. É certo que o “simples” exercício de suas pajelanças pode ser lido como certa contestação do monopólio eclesiástico, contudo não nos parece correto afirmá-los como sendo os agentes de uma resistência cultural indígena, a pajelança jamais esteve fechada sobre si, engajada em batalha contra os “invasores” e sua Fé, ao contrário, interagiu de forma propriamente singular com tradições estrangeiras²⁹². Em apenas duas denúncias há notícias de que os “feiticeiros” pregassem mensagens hostis à Igreja – e, mesmo assim, bastante sutis. A primeira é a citada denúncia contra um “negro com título de pajé” (1732) que invocava o *Padre Eterno* e a *Jesus Cristo*, mas que também dizia que os europeus andavam errados em sua crença e que aquilo que liam em seus livros eram mentiras²⁹³. Por sua vez, Raimundo Antônio de Belém, índio “que se inculcava pajé” na vila de Portel (1758), e que “não satisfazia o preceito de ouvir a missa” ordenava aos nativos de sua povoação a fazerem o mesmo²⁹⁴.

Nos cinquenta anos que vão da primeira à última denúncia (1714 a 1764), a região amazônica é afetada por muitas transformações e, conseqüentemente, as populações ameríndias. Recapitulando a ocupação “oficial” do território, sabemos que a efetiva colonização portuguesa iniciou-se somente no século XVII, impulsionada pela expulsão dos franceses do Maranhão e inaugurada pela construção do Forte do Presépio, alicerce da cidade de Belém (1616)²⁹⁵. Antes, sem a efetivação do monopólio luso, europeus diversos se aventuraram pelo rio-mar, explorando a região através de pequenas feitorias, e é claro, travando contatos com as populações nativas que por ali se

²⁹¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

²⁹² CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 365

²⁹³ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 324, f. 163 (numeração truncada).

²⁹⁴ ANTT. IL. Processo 12886 [1758].

²⁹⁵ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I. A época colonial. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. p. 233.

encontravam (desde antes de 1500)²⁹⁶. Aliás, a região amazônica foi destino de uma série de migrações indígenas durante o período colonial, motivadas pelo discurso religioso e/ou impulsionadas pelo desejo de fuga das agruras provocadas pela “conquista” no litoral²⁹⁷. Portanto, desde o início do processo de ocupação do Novo Mundo, o território e seus índios vinham tomando parte nas agitações históricas.

A ocupação lusitana deflagrou-se através de frentes militares, que avançando sobre as várzeas, fundaram povoamentos e fortalezas. As missões religiosas vieram somar ao esforço de ocupação e preservação do espaço, tencionadas a evangelizar os gentios e ao mesmo tempo torná-los vassallos úteis ao Império, “configurando-se numa espécie de associação entre ‘conquista militar’ e ‘conquista espiritual’”²⁹⁸. As primeiras ordens religiosas adentram a partir de 1615, o pioneirismo coube aos franciscanos, requisitados por governantes e incentivados pela Coroa. Os inacianos, que se tornaram a mais poderosa e contestada ordem atuante na região (e em toda a Colônia), vieram logo após, porém lograram incontestável êxito no findar do século XVII (alcançando as capitânicas do Ceará e Piauí)²⁹⁹.

Os aldeamentos religiosos eram tanto espaços de cristianização como de socialização indígena, verdadeiro celeiro de aliados e trabalhadores, justificado a sua importância nos espaços de fronteira, como no caso a região amazônica³⁰⁰. A presença dos religiosos no norte foi herdeira da tradição missionária adquirida no estado do Brasil, os evangelizadores já manejavam experientes a *língua geral (Nheengatu)*,

²⁹⁶ CARDOSO, Alírio. “A Conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. *Revista Brasileira de História*, v. 31, 2011. p. 317-338.

²⁹⁷ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambás*. São Paulo: Difel, 1993.

²⁹⁸ É certo que as autoridades coloniais e os missionários não gozaram de uma relação sem conflitos, sabemos bem das disputas travadas durante todo o regime de colonização do Brasil, não só na Amazônia portuguesa, mas como em todo o território. O jesuíta João Daniel foi célebre em reclamar da má influência militar junto aos índios, culpabilizando-os, em muitos aspectos, pelo fracasso da doutrinação.

Ver: DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Tomo I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. p. 353; MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras: 1994; SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese (Doutorado em História Social) USP, São Paulo, 2008. p. 312-313. Para a importância das missões em territórios coloniais lusitanos, Charles Boxer continua a ser referência obrigatória. BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica*.

²⁹⁹ Há descrições admiráveis sobre a ação missionária amazônica, nas obras de Bettendorff e João Daniel. BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, [1694-1698], 1990; DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Tomos I e II; Almir Carvalho Júnior faz excelente discussão sobre a instalação dos aldeamentos na região amazônica. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos*. p. 90-107.

³⁰⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 72; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*.

implantada com êxito na região devido aos grupos tupis ali estabelecidos. Segundo José Ribamar Bessa Freire, tratava-se de língua tupinambá destribalizada, diferenciada do tupinambá tribal (sobretudo, pelo contato permanente com outras línguas e pela elaboração de sua gramática), sendo bastante utilizada na região e expandindo-se por toda a Colônia, mesmo frente aos decretos de proibição. “O sistema, os agentes e as práticas sociais que sustentavam essa expansão – o Regimento das missões, os jesuítas e organização do trabalho indígena–, permaneciam vigentes e atuantes”. Em Belém, todos falavam a língua geral, usada em atividades sociais, comerciais e, mesmo em sermões e homílias³⁰¹.

Tornou-se, desta forma, a língua de contato dos índios das aldeias de repartição, da população mestiça e cabocla e até mesmo de muitos filhos de portugueses e de escravos de origem africana. Acabou se consolidando, no início do século XVIII, como língua de comunicação interétnica, usada nas escolas, na catequese, na igreja, nas aldeias e nas relações de trabalho. Em 1720, havia no Pará 63 aldeias com 54.264 índios aldeados que, dependendo da eficiência missionária, dominavam em maior ou menor grau a *Língua Geral*, usada ainda amplamente por cerca de mil portugueses, pelos índios escravos calculados em não menos de 20.000, e pelos negros e mestiços³⁰².

Ângela Domingues argumenta, que o uso da “língua geral” deve ser compreendido tanto em seus aspectos de comunicação quanto de dominação, advertindo que mesmo que o conhecimento do idioma não fosse monopólio missionário, os religiosos, quanto mais hábeis, usavam de sua ciência linguística, “como instrumento que lhes concedia um estatuto privilegiado e único e que isolava a comunidade das influências trazidas por aventureiros, funcionários, colonos e soldados de viagem”³⁰³. Contudo, diante das informações de Freire, observamos que o “isolamento” deve ser interpretado com cautela, e os documentos também demonstram que apesar de todo o

³⁰¹ FREIRE, José Ribamar Bessa. **Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia**. p. 104.

³⁰² Idem. p. 59.

³⁰³ DOMINGUES, Ângela. **Quando os Índios eram vassalos**. p. 91. Desde finais do século XVII as ordens reais procuravam dissuadir o uso do “idioma da terra”, recomendando o ensino da língua portuguesa na Amazônia, ordens que de fato não foram seguidas pelos missionários, uma das razões de contenta com o ministro Pombal. Argumenta Elisa Garcia, que “ao relacionar as línguas das populações nativas ou a língua geral aos costumes ‘bárbaros e rústicos’ dos índios, o texto do Diretório reconhecia a intrínseca relação entre o idioma, cultura e identidade”. GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**. p. 105.

esforço protecionista, as doutrinas religiosas eram constantemente acometidas por “más” influências trazidas com o contato com os colonos e mestiços³⁰⁴.

Para os indígenas, a vivência nos aldeamentos significou bem mais que exploração ou aculturação, sendo também espaços onde os nativos puderam assumir novas identidades e ressignificar tradições culturais – instrumentos essenciais para atuação no Novo Mundo³⁰⁵. Defendido por Almir Carvalho Júnior, na Amazônia portuguesa, paralelo ou resultante ao movimento de catequização, haveria tido um processo de *tupinização dos índios cristãos*. As missões religiosas teriam se erigido a partir de uma matriz física e cultural Tupinambá, índios intérpretes e guias dos missionários, etnia da qual, e para qual, o *Nheengatu* (língua franca da localidade) teria se desenvolvido, sendo também o primeiro grupo a ser incorporado como escravos em povoados e aldeias amazônicas. Conforme o autor, criou-se “um substrato referencial Tupi como base de tradução da doutrina católica e, ao mesmo tempo, como base para a comunicação simbólica entre as várias etnias e entre essas e seus novos interlocutores culturais brancos europeus”³⁰⁶. A *raiz Tupinambá* se fez veículo de comunicação simbólica, e, de certa forma, teria unido à diversidade indígena, aglutinando tradições e as ressignificando no processo.

Embora concordando em muitos aspectos com a teoria de Carvalho Júnior, acreditamos ser preciso flexionar os resultados da *tupinização* dos indígenas amazônicos, notando que não seriam tão homogêneos os padrões da doutrinação missionária, destacando também as interferências de outros atores na evangelização e cotidiano dos gentios. Além, mostra Rafael Chambouleyron, que desde a metade do século XVII a região norte colonial foi acometida por variados surtos epidêmicos (destacado a varíola e o sarampo), ceifando a vida de vários índios, “selvagens” e “domésticos”, devastando o contingente de muitas missões religiosas (índios e sacerdotes). A mortandade acarretou a falta de braços indígenas para o trabalho,

³⁰⁴ Neste aspecto acreditamos que a influência mestiça deva ser mais bem considerada. O próprio João Daniel demonstra o poder destas influências, citando os índios que eram forçados a saírem por conta de suas funções, como, por exemplo, os remeiros - “porque também as canoas dos missionários que vão ao sertão trazem consigo quase que os mesmos inconvenientes que as canoas dos seculares”. DANIEL, João. **Tesouro Descoberto**. Tomo I. p. 317; CHAMBOULEYRON, Rafael. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. v.18, n.4; ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas**. p. 129-187; MONTEIRO, Paula (org). **Deus na aldeia**; GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**.

³⁰⁶ Em contrapartida a *tupinização dos índios cristãos*, haveria a *murificação* dos índios arredios, assunto que não entraremos, devido ao pouco espaço do trabalho. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 146 (grifo nosso).

impulsionando descimentos particulares, em que os nativos não mais precisavam passar pelos centros missionários (vistos como foco de contágios). Segundo o autor “a partir do fim da década de 1690, vários moradores passaram a requerer à Coroa autorização para descer índios, procedimento que, apesar de vigor desde meados dos anos 1680, pouco tinha sido utilizado”³⁰⁷. No século XVIII teriam sido concedidas várias dessas licenças, época em que também começou a ser implantada a mão de obra africana na região (não significando o abandono da exploração indígena). Dito por Carlos Fausto, “as epidemias, as migrações forçadas, o esgarçamento das redes sociais, a mestiçagem, os novos contextos interétnicos (...) tudo isso rompia as cadeias de transmissão tradicionais, ao mesmo tempo em que abria caminho para novas versões e reinvenções culturais”³⁰⁸. Aliás, esboça Lidiane V. dos Santos que as pestes deflagradas podem ter incutido para a recorrência e procura dos curandeiros da terra³⁰⁹.

Na segunda metade do século, a porção norte colonial se fez também palco de transformações vinculadas às políticas pombalinas, projeto amplo que visava uma definitiva assimilação dos povos indígenas, torná-los vassallos portugueses e católicos fieis³¹⁰. Marca desta reorientação é o conjunto de leis promulgado por Sebastião José de Carvalho e Mello, o *Diretório dos Índios* (1757-1798). A legislação pombalina visava reforçar o poderio régio, consolidar as fronteiras e “portugalizar a Amazônia”. Entre as políticas destacam-se a expulsão dos jesuítas (1759), a proibição do uso da *língua geral* e a elevação dos antigos aldeamentos religiosos em vilas ou lugares de domínio secular, o que dependia do tamanho da povoação (processo iniciado em 1756, com a aldeia de Trocano que passou a se chamar vila de Borba)³¹¹. O grande alvo da reorientação

³⁰⁷ É certo que mesmo não passando pelos missionários, os índios eram ainda instruídos na língua geral (*nheengatu*), idioma franco da localidade, contudo como indica Elisa Garcia, “a língua, no entanto, *não* é um dos elementos fundamentais para formação de comunidades, uma vez que estas podiam existir sem uma unidade linguística, ao mesmo tempo em que comunidades diferentes podem compartilhar o mesmo idioma. Nenhum critério é por si só significativo de diferenças culturais e étnicas, *mas estas são construídas a partir da escolha, dentro de um conjunto de especificidades, dos elementos de diferenciação e coesão, entre os quais é comum a língua ter um espaço privilegiado*”. GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**. p. 105; CHAMBOULEYRON, Rafael. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. v.18, n.4. p. 994.

³⁰⁸ FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. **Mana**, vol.11, n.2, Rio de Janeiro, 2005.

³⁰⁹ SANTOS, Lidiane Vicentina dos. **Registros inquisitoriais e vivências coloniais: a índia Sabina e as práticas mágicas em Belém**. Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2011. p. 29.

³¹⁰ DOMINGUES, Ângela. **Quando os Índios eram Vassallos**. p. 65; ALMEIDA, Rita H. **O Diretório dos índios: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

³¹¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. p. 113.

sociopolítica foi, sem sombra de dúvida, os indígenas, que deveriam ser destribilizados e aculturados. O governo passou a premiar os matrimônios entre europeus e mulheres índias, implantando a presença de homens brancos no interior das antigas aldeias, os nativos deveriam também assumir obrigações e cargos políticos (questão adiantada na lei de 1755), ainda que, como destaca Celestino Almeida, o Diretório os considerasse “rústicos, ignorantes e sem aptidão para o governo”, razão da subordinação aos diretores das vilas (homens brancos) que deveriam lhes administrar³¹². Para Ângela Domingues, “as reformas pombalinas privilegiavam os núcleos urbanos na medida em que estes eram um meio altamente eficaz de aculturação e de europeização da população indígena”³¹³. Porém, estes mesmos núcleos, como foram em dias de gerência missionária, continuaram produtivos espaços para as ressignificações de identidades, simbologias e troca de técnicas e conhecimentos ligados as “artes mágicas” – situação que a visitação paraense veio a confirmar.

Ressaltado por Carvalho Júnior, as práticas de cura e os rituais de pajelanças observados entre os índios coloniais (“cristãos”) amazônicos, em que pesem algumas distinções, apresentam similaridades notáveis com as práticas descritas entre os *tupi históricos* (que visitamos no capítulo anterior) e também com grupos indígenas contemporâneos. Segundo a etnologia, a apreensão da realidade em “termos xamanísticos” era, e continua sendo aos grupos indígenas, exercício fundamental para a criação de uma consciência e ação histórica³¹⁴. E para os índios coloniais setecentistas estas tentativas de “leitura” do real iam sendo (re)construídas em suas vivências no Novo Mundo, na junção e interpretação de sistemas simbólicos diversos e conflitantes.

Conforme Carvalho Júnior:

(...) a constituição de um sistema cosmológico, como estão sendo considerados estes rituais xamanísticos, parece ter sido articulado por uma linguagem compartilhada, por uma “gramática profunda”. Creio que, ao mesmo tempo, esse “sistema cosmológico” amplamente compartilhado foi, lentamente, perdendo seu significado tradicional e, ao mesmo tempo, sendo adaptado e “recriado” por aqueles “índios cristãos” e coloniais. Seu sentido anterior de mantedor da ordem cósmica foi se transformando³¹⁵.

³¹² Idem. p. 112.

³¹³ DOMINGUES, Ângela. **Quando os Índios eram Vassalos**. p. 165.

³¹⁴ FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. p. 496-509; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté. Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

³¹⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 361.

Retomando discussões, temos que o complexo da pajelança, caracterizava-se, especialmente, por sua *hibridez*, e esta não somente resultante das transformações histórico-coloniais³¹⁶. A ambiguidade moral dos pajés e a busca por prestígio de diferentes formas continuaram a guiar os “feiticeiros índios” dos setecentos, o que nos exige melhor atenção para a agência de sujeitos específicos, que acionam *tradições*, ainda que ressignificadas, no “espaço social e simbólico de suas relações” e também por seus interesses³¹⁷. A individualização das práticas, aspecto ressaltado por Carvalho Junior, deve ser igualmente percebido a partir de tal contingência. Há de se considerar que alguns dos “feiticeiros índios” atribuíram formas distintas de acionar os saberes, notando as valorizações em suas práticas, a exemplo, as ações de cura contrapostas aos poderes de morte (assunto do terceiro capítulo); sendo interessante observar as ações dos pajés como sendo também experimentais, podendo lhes garantir sucesso ou não (não há garantias). Pode-se dizer que os exercícios e o reconhecimento das pajelanças relacionavam-se a uma série de potencialidades, que, em grande parte, foram (e eram) reprimidas ou rejeitas pela catequização, mas que continuavam no presente como forças que podiam ser realizadas³¹⁸. Quem aciona estas potências e as combina com elementos alhures – desde que reconhecidas e legitimadas pelo público ao qual se destinam –, são os sujeitos históricos. Talvez, no interior desta questão, possamos investigar as diferenças observadas entre as práticas e personagens, bem como, compreender as aproximações que foram realizadas entre as pajelanças indígenas e “feitiçarias” coloniais³¹⁹.

Pajés/feiticeiros

Continua a ser aspecto pouco explorado pela historiografia a penetração no universo indígena de uma série de ritualísticas e “práticas mágicas”, trazidas pelo colonizador e, posteriormente, por africanos, que desde o início da ocupação estiveram

³¹⁶ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 503.

³¹⁷ MONTEIRO, Paula (org). Deus na aldeia. p. 23; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 503.

³¹⁸ Seguimos a ideia de Marck Harris, defendendo que “segundo a linha da história das mentalidades, cada complexo de práticas e crenças carrega uma bagagem não articulada. Essa bagagem são os traços que foram reprimidos ou rejeitados no passado, porém continuam no presente como potências que podem ser realizadas”. HARRIS, Marck. O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII. **Revista IEB**, n.47, set., 2008. p. 51.

³¹⁹ *Ibidem*.

presentes, insinuando-se também sobre as práticas de pajelança³²⁰. Patrick Menget observa que, além das diferenças culturais entre indígenas e europeus (“sobre as quais tanto se escreveu”), “parece que se abordou muito menos o que ali podia haver como ponto comum, afora a constatação bastante trivial de que pessoas que vivem juntas desenvolvem um mínimo de hábitos partilhados e temas de comunicação e troca”. Para o autor, tanto os europeus quanto os indígenas acreditavam “igualmente na feitiçaria”, em maléficos enviados a distância e sujeitos dotadas de capacidade de cura e profecia, “tinham, portanto uma espécie de cosmologia moral comum, e o reconhecimento dessas similitudes foi imediato”³²¹.

É certo que qualquer comparação requer cautela. A diferença no modo como indígenas e europeus interpretavam o funcionamento do cosmos e a separação entre humanos e divindades não poderia ser mais radical, recordando ainda o valor da tradução negativa, afinal, o que com descuido foi classificado como “feitiçaria indígena”, era parte integrante de sistemas cosmológicos locais, com regras e valores próprios e a princípio não orientados pela familiar dicotomia ocidental entre o divino e o diabólico³²². Todavia, justamente em seus mal-entendidos, a sobreposição conceitual pajé/feiticeiro (tal qual, caraíba/europeu), permitiu aproximações cotidianas entre indígenas e colonos.

Demonstrado por Cristina Pompa, no processo de encontro colonial a religião se fez código priorizado para a mediação entre alteridades nativas e europeias; em paisagens amazônicas (século XVIII), paralelamente, identificamos tentativas de comunicação a partir de formas de religiosidades extraoficiais – simplificadas no termo “feitiçaria”³²³. Estudos antropológicos vêm chamando atenção para a dinâmica do “discurso da feitiçaria”, ou seja, sua característica de plasticidade e atração pelo *outro*. Para Roger Sansi o valor do segredo, do “exótico”, tem importância fundamental, e

³²⁰ Laura de Mello e Souza é referência obrigatória para os estudos referentes à religiosidade popular e feitiçaria colonial. SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a terra de Santa Cruz; Inferno Atlântico**.

³²¹ MENGET, Patrick. “A política do espírito”. In: NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro: Funarte/Companhia das Letras, 1999. p. 167-180.

³²² Citando Menget, “se, até certo ponto, os índios e os europeus partilhavam uma cosmologia, as cosmologias ameríndias se diferenciavam da cosmologia-padrão do catolicismo não sendo nem morais ou hierárquicas”. Idem. p.172.

³²³ Concordando com Stuart Clark: “pode parecer perfeitamente perverso distinguir “religião” como um traço separado das crenças em bruxaria europeias. Se o diabo da cristandade tradicional não era uma entidade religiosa, então ele não era nada. A demonologia, em todas as suas manifestações, *não estava simplesmente saturada de valores religiosos; ela era inconcebível sem eles*”. CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio de Europa moderna**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 553. (grifo nosso).

elementos incomuns parecem ser vistos como fonte de maior poder, o que induz a uma constante busca de apropriação de atos e artefatos, “essa dinâmica da feitiçaria, essa plasticidade, permite incorporar qualquer tipo de objeto ou pessoa de qualquer origem; de fato, quanto mais extraordinário, mais estranho, melhor (...), os feitiços mais poderosos sempre vêm de alhures”³²⁴. Michael Taussig, destaca que “as imputações de magia à alteridade induzem ao encantamento da mistura da diferença”³²⁵. Com efeito, não significa que o “diferente” perca sua especificidade, homogeneizado em um novo conjunto, ao contrário, ainda que o significado prévio, “oficial” (como no caso de hóstias anexadas a feitiços), não seja o mais importante, visto que adquire um novo sentido no evento, sua pertença a um culto ou grupo singular continua a se destacar no conjunto, conferindo-lhe sua especial eficácia³²⁶. Nesta lógica, como observado pelos autores, à ideia do *sincretismo*, *hibridismo* ou *mestiçagem*, ganham novas significações. Logo, comparando e simplificando pontos, se a pajelança é, por excelência, um exercício de mediação exterior (tanto ao cosmos quanto ao social), esta peculiaridade do “discurso da feitiçaria” atua em afinidade, todavia, não se pode esquecer que a pajelança, em sua interação, não obra sob a negação do outro, para que a alteridade seja vista como fonte de uma autotransformação e magnificação de sujeitos, ela deverá, por efeito, ser valorizada³²⁷.

As crenças indígenas, ainda que fortemente demonizadas, e talvez justamente por isso, desde o início da colonização foram objeto de atração aos europeus – o que não excluiu as tentativas de extirpação. Tão certo, era a confiança de que os índios curavam, matavam e faziam mais atos extraordinários, e pouco se duvidava da eficácia de seus “poderes”, questionava-se somente a fonte. Nota Juan Carlos Estenssoro que “a religião e o passado indígena cobravam vida no imaginário coletivo, com toda carga de sedução que sua diabolização poderia implicar”³²⁸. Chama-nos atenção, que os pajés

³²⁴ SANZI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. **Revista de Antropologia**. v.51, n.1, São Paulo, 2008. s/p. Francisco Bethencorth também ressalta esta característica. BETHENCORTH, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 131.

³²⁵ TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. p. 179.

³²⁶ SANZI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. s/p; ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**. p. 375, 387.

³²⁷ FAUSTO, Carlos. “Da Inimizade. Forma e simbolismo da Guerra indígena”. In: NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. p. 273; VIVEIROS CASTRO, Eduardo de. **A inconstância da alma selvagem**.

³²⁸ ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad**. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Travaux de l’Institut Français d’ Études Andines, Tomo 156. Lima, 1998. p. 402 (tradução livre).

setecentistas são buscados por vários atores, destacados os colonos de origem europeia. Neste sentido a pajelança deve ser também compreendida em sua característica de “ofício”, na medida em que alguns pajés utilizavam de seus talentos como meio de subsistência e inserção social, reconhecidos e remunerados por seus serviços. Por conta de assumir um caráter quase profissional, as pajelanças e também “feitiçarias” coloniais, assumem significados além do sentido restrito religioso, permitindo inserção e promoções sociais. Deste modo, as disputas verificadas entre os “feiticeiros” e pajés, devem ser vinculadas tanto a aspectos próprios ao campo da pajelança (e veremos no 3º capítulo) quanto às contingências históricas e locais. Aquele reconhecido como o mais poderoso “feiticeiro” angariava maior público e privilégios, desfrutava de prestígio e respeito, garantindo uma maior segurança. Contudo as ações não devem ser situadas apenas no sentido material, crenças e fé jamais devem ser excluídas de análises, observado que certos colonos pareciam dedicar verdadeira crença nos discursos dos pajés.

No dia-a-dia da Colônia, nossos protagonistas interagem com muitos outros “feiticeiros”, construindo relações pedagógicas, aprendendo ou ensinando “feitiços”, e também travando conflitos. Nas fontes há também menções a certas hierarquias, havendo aqueles que são descritos como “mestres” e outros como “discípulos”. Estas relações não estão fechadas ou condicionadas por valores étnicos, notando que há mestiços e brancos descritos como sendo os mais poderosos pajés, ensinando sua arte e/ou se impondo sobre os índios³²⁹.

Ao que parece a “feitiçaria” era campo acrescido e abrangente. Há notícias de personagens, que de uma hora para outra, passaram a ser vistos como “feiticeiros”, por acharem algum “objeto mágico”, como as “cartas de tocar” ou as “bolsas de mandinga”. Este é o caso do índio “caboclo” Miguel Ferreira Pestana (ou Miguel Pedroso), que executando suas funções de capitão do mato, na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, no caminho de Minas (Rio de Janeiro, aproximadamente no ano de 1733), prendeu um “negro fugido” e lhe fazendo revista, encontrou uma bolsa vermelha, contendo um papel cheio de escritos e símbolos, que pegou para si. Curioso, Domingos procurou informações sobre o achado com o pardo Salvador Correia (que sabia ler), que lhe informou que o papel era “de muito préstimo (...) porque servia para ser bem afortunado no jogo, para que não o ofendesse, e como era capitão do mato lhe podia

³²⁹ ANTT. IL. Processo 12895.

servir para muito”³³⁰. Após, Domingos levou a carta para a sua casa, sendo este o início de suas experiências sobrenaturais: começou ouvindo misteriosos estrondos à noite, e logo desconfiou da influência “daquela novidade”, assustado titubeou, chegou a esconder o achado num tronco de uma árvore, mas movido por curiosidade resolveu testá-lo. Sob a influência da “mandinga” teria conseguido vitória em vários jogos, e um dia, na calada da noite e embriagado, contou ter encontrado o demônio, em forma de bode e macaco. Espalhada a notícia de seu fabuloso encontro, sua reputação se modificou, dizia não temer a nada, tornou-se jogador de extraordinária sorte “e desejando ter copula carnal com alguma mulher sempre conseguia sem lhe achasse a menor repugnância”. Nas senzalas, impressionava o público “negro”, fazendo verdadeiras apresentações onde “dava com facas em seu corpo sem lhe fazer cisão”. O feitor Leonardo Francisco, uma das testemunhas do processo, narrou que certa vez o índio,

(...) pediu a um negro uma faca e pegando nela deu com toda força contra seus próprios peitos com a ponta e quando (...) esperava vê-lo travado com a ponta, ficou ela em pedaços e ao dito caboclo sem lesão alguma (...). O caboclo anda[va] induzindo aos negros para que lhe comprem mandingas, segurando-os que não há de ser penetrados do ferro³³¹.

O índio Miguel adquiriu notoriedade pelo uso de “mandinga de pretos”, que “são o que ordinariamente tratam de mandingas e cartas de tocar”³³². E, justamente, o artefato que lhe era desconhecido (a bolsa), garantiu sua vantagem em meio aos escravos africanos que, teoricamente, eram os verdadeiros entendidos do assunto³³³. Os relatos inquisitoriais estão apinhados desses “feiticeiros acidentais”, que por conta de um acaso qualquer, encontram algo ou alguém, e são reconhecidos como portadores de atributos mágicos, e que se aproveitam da inesperada sorte. Contudo a “feitiçaria” era também terreno pantanoso, alguns adquiriam nome e faziam “carreira”, enquanto outros, sem a mesma sorte e/ou esperteza, foram logo desacreditados ou apanhados por

³³⁰ ANTT. IL. Processo 6982. Ver MOTT, Luiz. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737- 1744)”. In: **Revista dimensões**.

³³¹ ANTT. IL. Processo 6982.

³³² Idem.

³³³ Ver CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas**.

autoridades inquisitoriais –, o destino de Miguel Pestana foi a rígida punição do Tribunal, condenado a servir nas galés reais.

Seja como for, o campo das “práticas mágicas” era incerto, e os atores deveriam ser bons intérpretes da política situacional³³⁴. Os “feiticeiros” deveriam se mostrar atualizados, a concorrência forçava a constante verificação das práticas. Os cuidados e os aprendizados devem ser compreendidos igualmente em razão do público ao qual se destinavam, uma vez que as representações não eram unânimes –, quanto mais experiência e familiaridade com os códigos alheios, melhor. Doravante, se perceberá que a distinção entre “pajés” e “feiticeiros” se fazia assaz subjetiva, inclusive para os próprios índios, impossibilitando classificações prévias e fixas, sendo de fundamental importância a realidade do contexto.

Os descimentos

A primeira denúncia encontrada contra um pajé no século XVIII refere-se ao índio Angélico, morador da cidade de Belém, acusado pelo familiar do Santo Ofício, Antônio Figueira dos Santos, em 22 de outubro de 1714³³⁵. A investigação é composta de sete testemunhos, que de forma geral informaram que dona Catherina Pinheira, natural da cidade de Belém e esposa de Paulo Ferreira, padecendo de um “grande achaque” e “desejosa de recobrar sua saúde para poder lograr de uns vestidos que mandara fazer [!]”, teria recorrido a Angélico, “índio da terra feiticeiro” que servia em casa de Manoel Álvares de Lima. O tratamento, segundo palavras atribuídas ao índio denunciado, teria local e hora exata para acontecer, à noite e às escuras, em uma cabana de palha “que para o efeito da cura fizera no mato”. Ali, Angélico teria despido a mulher doente e untado seu corpo com o caldo de certas frutas “na língua dos índios, *periperibaca*”, ordenou também que a senhora e mais uma índia escrava que a acompanhava, se deitassem em uma rede, e cantando evocou “doze diabos” que *desceram* do teto da cabana com grandes estrondos, e cada qual com ramos de maniçoba* açoitaram Catherina, que assim recuperou a saúde.

³³⁴ LEVI, Giovanni. A **Herança Imaterial**.

³³⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 276, f. 166-172.

* Folhas de mandioca.

Estão ausentes do inquérito as opiniões daqueles que participaram do ritual: Angélico, Catherina Pinheiro e sua escrava, a índia Lucrecia. Todavia, através dos depoimentos arrolados, é possível notar interessantes descrições. A testemunha Isabel Francisca de Fonseca acrescentou que Angélico não teria *descido* apenas doze diabos, mas treze, sendo o último o “maioral de todos”, com quem o índio teria desenvolvido verdadeiro diálogo, pedindo-o que curasse a enferma, que havia “prometido pagar-lhe muito bem”³³⁶. É no testemunho do capitão João Campelo, e somente, que Angélico é afirmado como sendo um pajé, Catherina haveria lhe dito que recuperou sua saúde através de um “pajé, ou feiticeiro” e com ajuda de diabos “camaradas”, em cerimônia realizada em um *tejupar* construído no mato³³⁷. Os depoimentos restantes dizem pouco sobre o índio e suas práticas, por outro lado, são minuciosos em relatar a surpreendente conduta da senhora Catherina Pinheira junto a outros “feiticeiros” da cidade de Belém.

Ao que tudo indica, Catherina era uma mulher vaidosa, havia comprado vestidos e os queria usar, porém, os “achaques” a impediam, motivo da procura de Angélico. Contou ainda a mulata Adriana Mendes, que a mesma senhora havia “posto na sua cara gordura de gente para nunca ser velha”, sendo o cosmético obtido com uma “negra”, de alcunha Bonifácia Cabra. Além de vaidosa, tudo indica ter sido uma pessoa crédula ou demasiadamente impressionável, não era segredo que dizia andar assombrada, justamente por uma “índia pagã”, que à noite não a deixava dormir, murmurando, “dá-me cá minha gordura”!³³⁸ Aliás, desde a cerimônia de Angélico, andava em grande pavor, demonstrando medo de quase tudo; não obstante, o pânico não foi impedimento para que Catherina continuasse a procurar outros feiticeiros da localidade. Testemunhou dona Maria Paes de Oliveira, que a senhora teria recorrido a Angélico, pela certeza que sempre tivera de ter sido vítima de um malefício, e o índio não apenas a curou como também teria revelado a autora e o meio do bruxedo, acusou a “negra” Vitória, escrava do padre Raimundo de Oliveira, que teria ministrado o mal em um “pouco de comer” que lhe foi oferecido. A partir de então as relações da esposa de Paulo Ferreira, permitem visualizar vigorosa rede entre os feiticeiros e seus clientes na cidade de Belém, visto que no desejo de vingança, Catherina teria apelado a uma terceira pessoa, uma “negra feiticeira” também estabelecida no lugar. O curioso é que a princípio a feiticeira recusou atendimento, mesmo mediante remuneração, só aquiescendo por ter

³³⁶ Idem. f. 168 (verso).

³³⁷ Idem. f. 171.

³³⁸ Idem. f. 170 (verso).

sido chantageada –, dava o feitiço ou então seria entregue à justiça³³⁹. Foram oferecidos dois tipos de malefício, um para “matar logo” e outro “para fazer padecer”, Catherina optando pelo último, recebeu um cipó com a orientação de queimá-lo três vezes, para após ser “metido em um lago no tijuco”, e dali retirá-lo quando se sentisse vingada. Receita, que segundo os depoentes, teria funcionado com perfeição: a negra Vitória quase morreu, porém retirado o feitiço, “andava muito boa e bem gorda”³⁴⁰.

Os testemunhos citados permitem considerações. Em primeiro lugar, notamos que as atividades de Angélico lhe rendiam ganhos, Catherina havia lhe prometido “boa paga”, ao mesmo tempo, o índio servia em casa de Manoel Álvares de Lima, intercalando suas atividades de cura com seus serviços comuns. O documento não detalha suas atividades, sendo também presumível que Manoel conhecesse os “talentos” de seu índio e deles se utilizasse, o que não é de se estranhar. Almir Carvalho Júnior, analisando denúncias inquisitoriais contra indígenas da Amazônia portuguesa, demonstrou as intrincadas relações existentes entre os “feiticeiros índios” e seus senhores, que não apenas conheciam a fama de seus administrados, como também se valiam de seus préstimos para curas e/ou se livrarem de feitiços, chegando ao ponto de oferecê-los a terceiros, “tudo indica que conviver com tais práticas parece ter sido comum em terras do Pará”³⁴¹. Catherina Pinheira não só distinguia os “feiticeiros” e seus locais de atuação, como parecia utilizar de seus métodos cotidianamente. Soube onde e como encontrar Angélico (notando que as testemunhas dizem não saber quem é o índio), como também foi certa em localizar a “negra feiticeira” que a auxiliou em sua vingança, não esquecendo, é claro, o comércio com Bonifácia Cabra, que teria lhe vendido a gordura humana. Interessante é que segundo os depoentes, após participação nos rituais, a senhora teria mudado seu comportamento, encarnando deliberadamente a imagem de ser “feiticeira”, ou pelo menos, de perita no assunto, chegando ao ponto de ameaçar uma das testemunhas com feitiços, o citado capitão João Campelo³⁴². Era também de conhecimento público, que desde que se envolvera em tais assuntos, não

³³⁹ Idem. f. 169.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ O autor usa como principal exemplo a atuação da curandeira Sabina, que com a permissão e incentivo de seu senhor, Amaro Pinto, desempenhou longa e rentável carreira de contra-feiticeira na região amazônica. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 325-336.

³⁴² De todas as testemunhas do Inquérito, o capitão João Campelo foi a que se portou com maior ceticismo, chegando ao ponto de declarar sua descrença quanto ao fato de haver “feiticeiros”, crendo somente em certos venenos, que misturados a bebidas poderiam fazer mal. Justamente por conta de seu ceticismo que foi então ameaçado por Catherina. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 276, f. 170.

podia tocar em corporais ou em outras relíquias cristãs, sem ser tomada por ataques nervosos nos quais gritava e rasgava suas roupas, provocando também “grandes estrondos”.

Outras denúncias referentes aos rituais de *descimentos* permitem acrescentar questões para o inquérito das intrincadas relações entre colonos e “feiticeiros índios”. O índio Lourenço, em lugar não identificado, nas margens de certo rio, foi acusado em 03 de agosto de 1731, de realizar *sinagogas* em que fazia “*descer* dos céus nosso primeiro pai Adão, *diz ele*, com coros de anjos, trazendo espíritos a falar com o nosso Santíssimo Padre Santo Inácio”, cantando os seus *te deum laudamus* ³⁴³. Distribuía também medalhas e contas sagradas não somente aos nativos, que segundo denunciante, cultivavam veneração maior do que qualquer cristão, mas a colonos brancos que lhe eram fieis. Em nenhum momento da sucinta denúncia, Lourenço é descrito como sendo um pajé, porém suas práticas remetem às *diabruras* registradas pelo comissário Manoel de Almeida, contra um “negro pajé” (Belém 1732): ambos são denunciados por *descerem* figuras cristãs do céu, o *Padre Eterno, Jesus Cristo, Anjos, nosso primeiro pai Adão...*; atraindo em suas cerimônias tanto índios quanto colonos de origem europeia ³⁴⁴.

Cotejando as denúncias expostas, nota-se interessante variação entre as figuras *descidas* pelos feiticeiros: “demônios”, “anjos” e mais personagens do imaginário cristão. De tal modo, é possível também indagar sobre as distintas formas de representação, tanto dos rituais quanto de seus agentes. Ao que tudo indica, o índio Angélico foi percebido pelo denunciador, testemunhas e também por Catherina Pinheira e sua escrava, a índia Lucrecia, como sendo mais um “feiticeiro” entre os muitos em atividade na cidade de Belém. Portanto, pelo menos para as pessoas que depuseram ao familiar Antônio Figueira dos Santos, o título de pajé parece não ter acrescentado maiores significados às práticas do referido índio, notando que somente uma das testemunhas, João Campelo, usa o termo “pajé”, para logo acrescentar a alcunha de “feiticeiro”³⁴⁵. O índio Angélico é acusado de “descer demônios”, e nos fica a dúvida quanto à sua própria ideia dos rituais e sua figura. Entretanto, há um elemento sutil em sua denúncia que merece ser destacado, pois, apesar de ter sido o índio a revelar o autor e o veículo do malefício contra Catherina Pinheira, não é o próprio que executa o feitiço

³⁴³ ANTT. IL. Processo 16288. f. 01 (grifo nosso).

³⁴⁴ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 324, f. 163 (numeração truncada).

³⁴⁵ Lembrando que a testemunha diz ter sido a própria Catherina Pinheira que teria usado o termo “pajé ou feiticeiro”. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 276, f. 168.

de vingança para a mesma, detalhe que nos permite arriscar certa distinção entre métodos de Angélico e da “feiticeira” anônima da cidade de Belém –, voltaremos à questão.

Dezesseis anos após a denúncia de Angélico, o índio Lourenço seria acusado de invocar anjos. Vale advertir, que o denunciante, Tomé Marques, toma o cuidado em destacar que seria o próprio índio a indicar as feições das figuras *descidas do céu* (“diz ele”), enquanto reinteirou sua incredulidade em tais “superstições”, alertando, porém, que “alguns brancos do rio, se têm deixado cair em tal erro”³⁴⁶. Acusações contra índios que dizem receber revelações de anjos e santos cristãos ou que veem o céu e o inferno e até mesmo almas do purgatório, não são incomuns em fontes inquisitoriais do século XVIII, e a grande maioria dos casos ocorre, justamente em região amazônica³⁴⁷. É certo que para as autoridades eclesiásticas, se é que algo ou algum ser se revelava a estes índios, não seriam anjos ou santos, e sim demônios. O jesuíta João Daniel, descrevendo “rituais gentios” em local e data próximas às denúncias referidas, observa que o diabo auxiliava os selvagens a fugir dos missionários, fornecendo-os informações de fatos ocorrentes a léguas de distância, efeito humanamente impossível. A opinião do religioso é toda similar àquelas descritas pelos funcionários inquisitoriais – “(...) bem sei que podia ser algum anjo, mas como estes favores são mais raros, e *poucos os merecimentos para eles, especialmente em tapuias*, fica menos verossímil este juízo”³⁴⁸. É o mesmo religioso que afirma a atração dos índios por medalhas, verônicas e imagens de santos, que em sua opinião, não representavam sinal de respeito ou fé, uma vez que os índios somente as estimavam pelo “o lindo delas”³⁴⁹. Os fiéis do índio Lourenço, ao contrário, portavam suas sagradas relíquias com tanto zelo e veneração que impressionava os cristãos do rio, atraindo-os para aquele mesmo culto. Estas visões e culto de relíquias podem estar relacionados à ideia das *novas necessidades simbólicas* geradas pela conversão, e articuladas às tentativas de reprodução autônoma indígena dos rituais cristãos³⁵⁰. É possível arriscar que para aqueles fiéis, tanto colonos e, principalmente, nativos, as anunciações do afamado “feiticeiro” tinham caráter de “sagrado” – ainda que

³⁴⁶ ANTT. IL. Processo 16288, f. 01.

³⁴⁷ Ver KOK, Maria da Glória. **Os Vivos e os mortos na América portuguesa**; CRUZ, Carlos Henrique. **Dos índios “revelados” a “revelação” aos índios**: cristianismo e pajelança na Amazônia portuguesa no século XVIII. Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal de São João del-Rei. 2010.

³⁴⁸ DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Tomo I. p. 326.

³⁴⁹ Idem. p. 329.

³⁵⁰ ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del paganismo la santidad**.

seja difícil postulá-lo –, mas, com toda certeza, distinto da diabólica visão do denunciante ou daquela defendida pelo missionário João Daniel.

Desconhecemos pesquisas que tenham se utilizado das denúncias expostas, arriscando tratar-se de documentação inédita, que possibilita somar pontos às análises de Almir Carvalho Júnior, historiador que melhor notou a importância dos rituais conhecidos como *descimento* (“descer demônios”) na experiência colonial de grupos indígenas amazônicos. De todos os inquiridos trabalhados pelo autor, nenhum menciona a aparição de anjos, santos ou mais personalidades cristãs, havendo somente descrição de “demônios”, “feiticeiros” e, em apenas uma denúncia, “espíritos” vestidos de animais. Carvalho Júnior apresenta documentação e problemáticas interessantes, sendo exercício produtivo comparar os casos por ele elencados a novas denúncias encontradas.

Em denúncia trabalhada pelo autor, datada de 20 de maio de 1749, o comissário Manoel Couto acusa “três negros do gentio da terra”, Raimundo, Simão e Cipriano, de se reunirem em uma casa no campo, onde “desciam várias figuras diabólicas”³⁵¹. No mesmo ano, no estado do Pará, frei Manoel da Penha Xavier relata que o índio Crispin, e sua mulher Paula cafuza, na companhia de suas filhas, Portázia e Catharina, “desciam as escuras demônios”, alertando também que em Tapuitapera (Maranhão), observou o mesmo mau comportamento, em um certo Francisco, que realizava as ditas cerimônias em consórcio a um índio forro de nome Inácio³⁵². Era também em Tapuitapera (1754), que o índio Brás, usava de “feitiçaria diabólica armando tocaias, invocando ao demônio publicamente para curar”³⁵³. E no ano de 1753, na aldeia de São Francisco das Mangabeiras, o índio Agostinho, cumprindo “os preceitos da Santa Inquisição”, denunciou o ancião Afonso, morador na aldeia do Maracanã (posteriormente, Vila de Sylves), por ter presenciado, aproximadamente á doze anos atrás, um ritual em que o índio havia *descido* “feiticeiros” – interpretados pelos índios presentes como sendo “demônios” – do teto de uma casa as escuras, tendo como assistente, o “índio fugido” Inácio³⁵⁴.

Na vila de Gurupá entre os anos de 1751 e 1752, em devassas organizadas por frei Miguel de Bulhões, somos informados de mais dois índios que também executavam

³⁵¹ ANTT, IL. Cadernos do Promotor, Livro 300, f. 160 (grifo meu). CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 340.

³⁵² ANTT, IL. Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 11.

³⁵³ ANTT, IL. Cadernos do Promotor, Livro 306, f. 01.

³⁵⁴ ANTT, IL. Cadernos do Promotor, Livro 306, f. 255.

os famosos *descimentos* – Cecília e José Pajé. A nativa, escrava da viúva Domingas Gomes e residente no sítio da Boa Vista, é acusada de dizer orações que fazia *descer demônios*, sendo também de conhecimento público que usava de “feitiços simpáticos para matar”, ministrando ervas e raízes nocivas em bebidas oferecidas aos seus desafetos³⁵⁵. Testemunharam contra a índia sete pessoas, entre nativos, mestiços e colonos. O padre Manoel Moreira, vigário da Freguesia de Santo Antônio de Gurupá, relatou ouvir dizer, que Cecília costumava fazer feitiços, como também curas. Narrou, a cafuza Portázia que a feitiçaria teria matado duas índias, dando-as de beber em uma *taquara* “erva de rato”, enquanto no assassinio de um certo índio José, o mesmo “que comia fogo e fazia várias visagens”, teria usado a “erva de macaco”. Por sua vez, a índia Mônica, que servia no mesmo sítio, testemunhou que havia conseguido de Cecília certos venenos que foram usados contra a escrava Tereza, sendo público que a mesma “tem matado muita gente com *possangas*, que é o mesmo que bebidas e remédios”³⁵⁶.

Do mesmo sítio da Boa Vista foram delatadas as índias Grácia e Maria Suzana. A última foi acusada de enfeitiçar uma escrava do capitão Amaro Pinto, e recorreu em sua defesa o argumento de que os feitiços dados à dita escrava, não eram para lhe fazer mal, mas somente para atrair seus amantes, prática, que segundo testemunhos, eram de especialidade de Maria Suzana, famosa por seu lavatório de ervas que atraía e acalmava os homens. Notado por Carvalho Júnior, ao se defender, Maria Suzana, pode ter recorrido a uma estratégia, visando minorar sua culpa, preferindo associar seu nome aos feitiços de amor, visto que “a acusação de malefício, certamente, era muito mais grave do que uma acusação de encantamento de fundo amoroso”³⁵⁷. Sobre a índia Grácia há somente informação de que fazia “feitiços”, possuindo o assombroso poder de secar árvores³⁵⁸.

Notado por Carvalho Júnior, as denúncias listadas permitem entrever a complexa rede de relações que se estabelecia no cotidiano daquela região, envolvendo senhores e índios, mas, principalmente, adquirindo formas no interior do próprio contingente nativo³⁵⁹. Todas as acusadas eram escravas de Domingas Gomes, que em suas interações no sítio da Boa Vista pareciam usar de “artes mágicas” no intuito de resolver

³⁵⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 304, f. 244-247. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 321.

³⁵⁶ Idem. f. 246 (verso).

³⁵⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 323.

³⁵⁸ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 304, f. 259-260.

³⁵⁹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 323.

os mais variados problemas, curas, amores e desafetos. É possível entrever, em meio a esta realidade, a troca de técnicas e aprendizados, notando também certo clima de tensão e agressividade. Ao que nos parece, a índia Cecília, única acusada de *descer demônios*, procurava sobrepor-se ao restante dos “feiticeiros” da localidade (que não eram poucos), construindo fama, justamente, através de seus assassinios, uma de suas possíveis vítimas era o provável “feiticeiro” José, “que comia fogo e fazia várias visagens”. O jesuíta João Daniel descreve que para os índios, recorrer a envenenamentos era prática comum, sendo certo que alguns se especializavam em tal ciência³⁶⁰. As acusações de morte, o temor provocado pelos feiticeiros é característica, que como vimos, remete também aos tempos pré-coloniais, todavia no interior das relações estabelecidas em sítios, reduções e vilas paraenses do século XVIII, ganharam significados intrínsecos à nova ordem.

Na mesma vila de Gurupá acusou-se também ao índio José Pajé (único personagem, que de todas as denúncias recolhidas por Almir Carvalho Júnior foi descrito como sendo um pajé)³⁶¹. O índio forro usava de suas pajelanças como verdadeiro ofício, retirando daí o seu sustento –, afamado por suas medicinas de sopros, bênçãos e chupações de boca –, práticas análogas àquelas observadas no capítulo anterior³⁶². O pajé foi indiciado por realizar *diabruras*, segundo o depoimento do capitão João Gomes, era público entre os nativos da região que o “feiticeiro” fazia *descer demônios* com grandes terremotos.

Comparando as acusações da índia Cecília e de José Pajé, ambos são suspeitos de realizarem pacto demoníaco, inferência relacionada aos rituais de *descimento*, notando que somente o homem é descrito como sendo um pajé, enquanto a índia aparece apenas como “feiticeira”. José Pajé em nenhum momento é acusado de causar mortes, celebrado por seus talentos de cura ou proteção contra feitiços; Cecília, ao

³⁶⁰ Mais uma vez, reproduzimos a fala do capitão João Campelo, testemunha da acusação do índio Angélico, que diz não haver feiticeiros, mas apenas bebidas que faziam mal. Possivelmente Campelo referia-se a venenos que podiam ser ministrados em tais bebidas. Por sua vez, João Daniel, no capítulo, *Notícia de alguns venenos mais notáveis da América*, descreve o uso de refinados venenos pelos gentios, citando inclusive o uso da erva de rato, que segundo o religioso era o método preferido dos índios em seus assassinatos, o efeito, segundo o jesuíta, era o de provocar uma morte lenta em “que vai definhando o doente, até que só com pele sobre os ossos morre miseravelmente”. DANIEL, João. **Tesouro Descoberto**. Tomo I. p. 291-294.

³⁶¹ Segundo testemunhas, José realizava “coisas supersticiosas, curando com feitiços e outras coisas semelhantes e, já por continuação lhe chamam pajé que é o mesmo que feiticeiro”. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 304, f. 256 (verso).

³⁶² ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 304, f. 257. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 324.

contrário, se consagrava pela arte do envenenamento, ainda que, segundo padre Manoel Moreira, realizasse curas.

Ao que parece a região em torno da vila de Gurupá pode ser descrita como estando, realmente *infeccionada* de superstições, pois além dos oito “feiticeiros” que foram citados por frei Miguel de Bulhões e analisados por Almir Carvalho Júnior, cerca de oito anos antes, em 11 de agosto de 1743, há notícias de mais dois índios indiciados por semelhantes comportamentos. Mais uma vez quem encaminhou as denúncias ao Tribunal foi o comissário Manoel de Almeida, informado pelo citado vigário Moreira, que na aldeia de Itá [Crucá?] do Rio Xingú, o índio Salvador fazia “com certas palavras falar gente no ar e na água, e tirar dos corpos de gente viva bichos ou um modo de mechas sem ter buraco”³⁶³. No mesmo documento acusa-se também o índio Francisco, que assistia em casa de Manoel David em Gurupá, que usava de certas cantigas para fazer “*descer* o que não via, porém falava com gente por várias vezes, que seriam dez ou doze vezes”, afirmando serem “*Deus, Anjos que desceu do céu*, uns diziam vinham de Camutá, outros do Maranhão e outros de várias partes do mundo”³⁶⁴.

Mais uma vez, em depoimentos reputados aos próprios agentes dos rituais, encontramos manifestações cristãs em cerimônias de características indígenas. Os rituais de *descimento* recordam práticas verificadas nas crônicas coloniais (séculos XVI-XVII), possuindo também atributos similares a rituais observados em grupos indígenas contemporâneos³⁶⁵. Nas práticas de cura há sopros, chupações, fumaça de tabaco e extração de objetos patogênicos (paus, pregos e cabelos), por sua vez, os *descimentos* eram realizados à noite, aos sons dos maracás e canções, no interior de cabanas construídas, especialmente para o ofício, *tejupares* ou *tocaias*. O índio Raimundo Antônio de Belém, o mesmo que se “inculcava pajé” na vila de Portel (1758) e não

³⁶³ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 296, f. 339-342. Segundo descrições geográficas a vila de Gurupá estava localizada “a doze léguas abaixo da foz do rio Xingú”. CASAL, Manoel Aires de. **A Corografia Brazilica ou Relação historico-geografica do Reino do Brazil**. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1817. p. 306.

³⁶⁴ Nas crônicas coloniais se registra que os pajés portavam um espírito que “vinha de longe, de lugares estranhos”. O número de dez ou doze vezes, lembram os dez, doze ou treze demônios descidos pelo pajé Angélico, fica-nos a questão, se haveria ou não alguma relação, porém não temos material para responder a dúvida. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 296, f. 340. VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. p. 56.

³⁶⁵ Não temos espaço no presente texto para analisar extensa literatura etnográfica referente aos rituais de grupos indígenas contemporâneos. Ver: FAUSTO, Carlos. **Inimigos fieis; Se Deus fosse jaguar**; STUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté. Os deuses canibais**; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Xamanismo como Tradução**; LANGDON. E. Jean Matteson (org). **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996, entre outros.

satisfazia o preceito de ouvir missa, ameaçava os nativos com “feitiços” e tocava o seu maracá em uma “choupana pela língua tocaia”, onde fazia *descer demônios*. Inocêncio Pereira acusou que o índio fazia “visagens no escuro e lhe parecia (...) que o mesmo autuado *mudava as vozes e dizendo que eram coisas do fundo do mar que fazia vir ali*”³⁶⁶. Há informação que o índio distribuía remédios para “curar enfermidades e fazer crescer as raparigas que por isso algumas mães lhe levavam e que as metendo na tocaia as deflorava”³⁶⁷.

Um dos mais interesses e completos inquéritos é o do índio Domingos de Souza, acusado por José Manoel Portal de Correa na mesa da visita, em 30 de julho de 1764³⁶⁸. Segundo os autos do processo, o índio, durante vários anos na fazenda de Utinga (propriedade do denunciador e localizada nas imediações da cidade de Belém), em companhia de sua mulher, a índia Bernadina, e da mulata Lourença, praticava “curas por meio insólitos e conhecidamente suspeitos”, atendendo a índios, mulatos e mamelucos, todos residentes na mesma fazenda. Seus rituais seguiam padrões já observados: Domingos de Souza, em companhia das pessoas referidas, ia até a casa dos doentes, onde,

(...) cobria-se de penas de [etrus], e dessa forma ornado e composto, principiava-se a tocar um cabaçinho, que pela língua se chamam maracá (...), e tocando com o tal maracá ou cabaçinho entra a cantar, juntamente da dita sua mulher e a referida Lourença, por palavras incógnitas (...), e se apaga a luz e logo se ouve no teto da casa, um estrondo como de pessoas que sobre ele está, e que se segue ouvir uma voz desconhecida solta na casa, como de alguém que desceu de cima para ela, e que então o dito índio entra a falar por sua língua (...) e a voz desconhecida dando-lhe resposta (...) que descobre a moléstia que tem o enfermo, dizendo que aquele seu Camarada fazia o dizer, e depois disso se ouve um outro estrondo no mesmo teto da casa, sinal que o dito camarada foi embora³⁶⁹.

Os três testemunhos do processo são longos e elucidativos e dotados de muitas informações que tiveram de ser priorizadas. A mameluca Feliciano Moreira contou que tempos atrás, quando ainda era uma criança, teria presenciado uma medicina de Domingos à sua mãe, recordando, que em uma noite escura, deitada em sua rede, sentiu sobre sua perna “uma mão muito fria”, o que lhe fez acordar assustada; Domingos,

³⁶⁶ ANTT. IL. Processo 12886 [1758], f. 04 (verso).

³⁶⁷ Idem. f. 05.

³⁶⁸ ANTT. IL. Processo 12893.

³⁶⁹ Idem. f. 01 (verso)

acalmado-a haveria lhe dito que ia chamar uns *pajés* para curar a sua mãe, e, com efeito, começou a cantar e tocar seu maracá, *descendo* do teto da casa os ditos *pajés*, que confirmaram a doença como obra de feitiços³⁷⁰. No outro dia, às claras, acharam o sortilégio, uma cuia enterrada com pedras, raízes, ervas e com um pedaço de saia pertencente à mãe da testemunha, sendo o malefício apresentado ao bispo, “que mandou lançar tudo no mar”³⁷¹. Mesmo com todos os procedimentos a mulher não recuperou a saúde, e por conta, no dia seguinte, reapareceu o índio Domingos, e colocou sobre o ventre da doente “um emplasto de certas folhas que não quis dizer o que eram”, e mulher doente logo se recuperou, porém, não podia afirmar a testemunha, “se foi pelo efeito do dito emplasto ou de uma paga que mandou buscar [sua mãe] na botica”. Além deste episódio, a mameluca sabia de muitas outras “aparições” realizadas pelo “feiticeiro”, afinal, era fama corrente na fazenda de Utinga, que Domingos retirava do ventre dos enfermos estranhos objetos, e até mesmo “crianças vivas” e cobras.

A mulata Estácia Maria e o índio Feliciano Ferreira, confirmaram a notoriedade do índio que *descia Pajés* (identificados na figura de vultos negros), com os quais dançava aos sons dos maracás, executando a seguinte cantiga:

*Jurupari, ete o mondeio sepe serepona cuara pupe o modoque vaereme seretina.*³⁷²

O processo encerrou-se sem maiores resoluções e Domingos de Souza e seus cúmplices não foram ouvidos.

Note que todos os rituais apresentados se assemelham em formas, mas diferem-se quanto às figuras *descidas*, até o momento, assimiladas a “demônios”, “feiticeiros”, “anjos”, “Deus”, “Santos”, “coisas do fundo mar”, “vultos negros” e “pajés”. Nestes rituais tomaram parte, índios, mestiços e brancos. Em outra denúncia, desta vez na vila da Vigia (1750), há informações de que o índio Antônio das Neves, quando queria saber alguma coisa, se fechava em uma tocaia e “invocava ao demônio”; e, em mesmo local, Maria Azeda, fazia “descer anjos”, e segundo testemunhos, era público que nas virtudes acima era seu mestre ou ajudante o índio Antônio das Neves,

³⁷⁰ Idem. f. 05.

³⁷¹ Idem. f. 06.

³⁷² Os versos foram traduzidos no inquérito: “O verdadeiro diabo meteu a mão [?] no olho d’água para me cortar a perna”. Idem, f. 09. (Ver figura II – anexo).

que diziam ter “*pacto com os anjos ou demônios*”³⁷³. A denúncia resultou de uma devassa organizada pelo padre Eduardo Lopes de Faria, que ao resumir o caso, afirmou que o índio Antônio costumava fazer feitiçarias, “vulgo pajés”. Maurício Leal Martins, uma das testemunhas do inquérito, explicou que “fazer pajés é uma certa diabrura que semelhantes pessoas usam para fazer aparecer objetos diferentes e vozes e por esta razão já lhe chamam o pajé”³⁷⁴.

Mulheres e mestiços

Não somente homens, como não só índios foram acusados de obrem os famosos *descimentos*, observando que mulheres e também mestiços, se consagraram pelos referidos rituais. Denúncia das mais interessantes foi realizada por Jacobo de Souza e Castro, “índio principal, e governador de sua nação de Tabajaras da aldeia da serra de Ibiapaba da capitania do Ceará Grande, bispado de Pernambuco”. De surpreendente forma o principal realizou sua delação em Lisboa, em casa do despacho da Santa Inquisição, e com o auxílio de um interprete, o padre Antônio de Souza Leal, acusou uma famosa “feiticeira” de sua aldeia, Antônia Guiragassu. A índia costumava realizar cerimônias sob o efeito de “grandes fumaças de tabaco de cachimbo até ficar como fora de si”, elevando-se “aos ares e saindo pelo teto da casa que é de palha sem o destruir, e nos ares dá um grande assobio e logo cai outra vez na mesma casa e com ela o demônio responde a várias perguntas (...) e às vezes diz que é alma de alguma parenta”³⁷⁵.

Em exercício de cura realizado para o mesmo principal, “muito doente de dores do estomago”, Antônia, indo tarde da noite em sua casa –“àquelas horas sem dúvida para que o não soubessem os missionários”(!) –, teria lhe dito que iria chamar o demônio para ajudá-lo, e tão logo ouviu-se um barulho no teto, “uma pancada (...) como de pessoa que caiu do telhado no meio da casa”, e uma voz desconhecida, “na língua

³⁷³ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 300, f. 190-194.

³⁷⁴ Ibidem.

³⁷⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 286, f. 585-593. Maria Leônia Resende trabalhou também com a denúncia, ver RESENDE, Maria Leônia C. “Brasil, brasis: Os índios e a inquisição nos tempos de Vieira”. In: - IV Centenário do nascimento do Padre Antônio Vieira: 1608-2008 Congresso Internacional - ver, ouvir, falar: o grande teatro do mundo, 2009, Lisboa. **Anais do - IV Centenário do nascimento do Padre Antônio Vieira: 1608-2008.**

dos índios”, declarou que vinha curar a Jacobo, que sentiu sobre seu estômago uma mão “tão fria que não parecia pessoa viva”, e sobre o assunto não mais disse³⁷⁶.

Jacobo de Souza dá conta, de que não só em sua aldeia ocorriam semelhantes abusos, antes,

(...) nas quatro aldeias e seus circuitos que estão juntas a fortaleza do Ceará Grande de índios mais ladinos [há] muitos feiticeiros, que invocam o demônio e adivinham o futuro que por conjecturas se pode de alguma sorte por acaso acertar e que para isto fazem muitas cerimônias supersticiosas, e *que este feiticeiros são muito temidos dos que o não são, e que fazem crer aos mais que fazem chover, matar, e são causa de todo o bem e mal.*³⁷⁷

É certo que para o principal, haveria, segundo “o juízo de homens brancos que há nesta terra”, muitos embusteiros, porém lhes diziam que alguns eram verdadeiramente feiticeiros e que lhes assistia o demônio naquelas funções. Os mais temidos e escandalosos seriam dois, “que não são índios, mas filhos de índia com mulato, criados fora da aldeia”, Pedro de Mendonça, “do ofício de feiticeiro, que na língua do gentio se chama pajé”, e outro de nome Bento Coelho que “quando vai a guerra com os índios os manda fazer aquelas superstições para adivinharem a onde estão os tapuias que buscam e o que há de suceder, e que tudo se fala naquela capitânia comum e publicamente”³⁷⁸.

Diante da descrição é impossível não recordar que para os *antigos Tupi*, o xamanismo sempre foi uma atividade complementar à guerra. Não havia guerra sem xamanismo, e antes de qualquer investida bélica, os pajés, fumando seus cachimbos e tocando seus maracás, consultavam os “espíritos”, que profetizam a vitória, ou não, do projeto. As cerimônias eram realizadas em cabanas (*tocaias*), onde os “espíritos”, chamados pelos caraíbas, se manifestavam e identificavam os inimigos, ordenando aos guerreiros que fossem a sua caça³⁷⁹. É surpreendente encontrar nos sertões do Ceará, na segunda década do século XVIII, um mestiço realizando tal função, o que nos força expandir perspectivas quanto à difusão de comportamentos, comunicação entre os

³⁷⁶ Idem. f. 586.

³⁷⁷ Idem (grifo nosso).

³⁷⁸ Idem. f. 586.

³⁷⁹ FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 388; FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambás**. p. 214; MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. p.149; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 413.

sujeitos e trocas culturais, situando-as além de uma suposta “pureza” cultural e/ou étnica³⁸⁰.

Outro mestiço, Pedro Rodrigues (denunciado em 1764), mameluco ou mulato, morador na vila de Boim (região paraense), do ofício de carpinteiro, é também identificado como sendo “o principal mestre e oráculo entre os índios”, havendo notícia que realizava “congressos” onde invocava os mortos e a Virgem Maria. O mestiço perseguia também as mulheres nativas, que atendiam aos seus desejos pelo temor de seus feitiços. Em suas práticas, Pedro Rodrigues ordenava aos fiéis indígenas rigorosas penitências, que se observadas corretamente lhes prometia o céu, ou, ignoradas, condenavam os índios aos tormentos do inferno. Aliás, este grade pajé atuava a partir de uma interessante divisão do além, quando invocava as almas, principalmente das crianças que ele mandava as mães abortar – pois assim lhe aconselhava a Virgem Maria –, dizia o belo lugar onde os curumins se encontravam, e outras almas por ele invocadas, intercediam e davam conselhos aos seus parentes vivos³⁸¹.

Personagem intrigante foi também Ludovina Ferreira, que durante mais de trinta anos teria desempenhado carreira de “insigne feiticeira” no estado do Pará. Sua primeira denúncia é datada de 1734 e as acusações vão se acumulando até a época da visita inquisitorial (1763). Resumindo as informações de suas muitas delações, temos que a “feiticeira” –, que em nenhuma vez é descrita como sendo índia, sendo classificada como “mulher branca” no processo de número 13325 –, possuía ampla gama de clientes e um vasto repertório de “feitiços”: praticava curas através de defumes e canções de maracá, descobria malefícios (e também os lançava); profetizava o futuro conversando com uma árvore plantada em seu quintal, “do feitiço de uma criança”; escravos iam até a sua casa pedir “mesinhas” para se protegerem da ira de seus senhores; distribuía encantos amatórios e ainda *descia* dos tetos das casas, fumando o seu *taquari* (cigarro de casca de pau com tabaco), ao som dos maracás e cantigas em língua da terra, “feiticeiros”, “pajés” e “espíritos” travestidos de onça e jacarés, que com ela bailavam e cantavam³⁸².

³⁸⁰ MONTEIRO, Paula (org). **Deus na aldeia**. p. 29.

³⁸¹ ANTT. IL. Processo 12895. KOK, Maria da Glória. **Os Vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2001. p. 158-159. Cerimônias em que se invocavam as almas e que as mesmas intercediam pelos vivos podiam ser observadas também em Portugal. Ver BETHENCOURTH, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 76-77.

³⁸² ANTT. IL. Caderno do Promotor, Livro 324, f. 222; Livro 312, f. 336-341; Processos 16743; 16747 e 13325. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 340-348.

As acusações deflagradas contra Ludovina Ferreira trazem muitos pontos para análise, principalmente na questão de seus malefícios, que serão tratados no próximo capítulo. Ludovina andava sempre na companhia dos índios Antonino e Gregório, que a auxiliavam em suas cerimônias de *descer pajés* ou *espíritos*. Para Carvalho Júnior suas práticas parecem estar vinculadas a “uma tradição compartilhada por aquelas populações”, argumentando ainda, não ser comum a uma mulher, supostamente branca, ter um conhecimento tão íntimo de palavras rituais em “língua geral”, como também das propriedades de plantas e raízes locais –, indicadores de que Ludovina Ferreira poderia ser uma mestiça. Não há certezas quanto a este fato, e discutiremos posteriormente, entretanto, no exemplo de Carvalho Júnior, acreditamos que o mais importante não seja identificar sua procedência étnica, visto que “a utilização que fazia do maracá, e o uso do ritual de ‘descer demônios’ transfigurados em animais a ligavam definitivamente a uma tradição cosmológica indígena”³⁸³. De fato, Ludovina manipulava códigos e rituais de características nativas com singular maestria, e nestes, como veremos, acrescentava seus próprios detalhes.

As denúncias relativas às mulheres e seus *descimentos* nos impõem uma questão, poderiam elas, em paisagens amazônicas serem reconhecidas como pajés? Com efeito, na documentação inquisitorial nenhuma foi assim descrita. Todavia, e vimos no capítulo anterior, a possibilidade de as mesmas exercerem funções xamânicas, mesmo que não fossem “especialistas”. Recordando Renato Sztutman, “o xamanismo tupinambá, qualidade disponível a todos os homens, era uma possibilidade aberta às mulheres”, e se anterior a “conquista” o xamanismo vinculava-se estritamente a atividade guerreira, e, por conseguinte, excluindo-as, com o processo de “pacificação” promovido pela colonização “e uma certa autonomização do xamanismo em relação à guerra (...) não surpreende que figuras femininas passaram a se fazer notar mais fortemente”³⁸⁴.

Marçal Agostinho

De todos os documentos consultados é somente o inquérito do índio Marçal Agostinho que o traz o depoimento do próprio pajé acusado. O processo do indígena se

³⁸³ Idem. p. 347.

³⁸⁴ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 419.

relaciona ao do citado Pedro Rodrigues, os dois foram delatados conjuntamente em 04 de setembro de 1764 por Geraldo Correia de Lima, diretor dos índios da vila de Boim –, eram tempos de administração pombalina, como também da visita inquisitorial³⁸⁵. O diretor dos índios informou ao visitador Abranches, que ambos os apontados eram tidos em sua vila como “feiticeiros” e “pajés”, respeitados e temidos dos índios, em especial o mestiço Pedro Rodrigues, “principal mestre e oráculo”. Os “feiticeiros” ensinavam aos nativos “falsas doutrinas”, como a de que não pecavam as mulheres matando em seu ventre as crianças que haviam concebido, mensagem revelada pela própria Virgem Maria, que os visitava em sonhos e em “congressos” onde bebiam e invocavam almas, inclusive, das crianças abortadas³⁸⁶. Segundo o denunciante, os acusados usavam de sua posição para perseguirem e oprimir os índios, temerosos e incapacitados de os desafiar, procedendo “do conceito que esta miserável gente dos índios faz desses pajés ou feiticeiros”³⁸⁷.

Aproximadamente um ano após a sua denúncia, o índio Marçal Agostinho apresentou-se livremente ao visitador. Informou ser cristão batizado e casado com a índia Andressa (há também indícios que de fosse concubinado com uma outra índia), carpinteiro e capitão dos índios da vila de Boim. Confessou que tendo se achado várias vezes em ajuntamentos de índios e índias ministrados por um certo índio Pedro Açú, “cura muito respeitado”, tido como pajé e adivinhador de futuros, presenciou que nestes “congressos” vinham as almas, convocadas pelo pajé, através de cantos e danças, e que *descidas* do teto com “grandes estrondos e assobios”, davam respostas aos presentes, dizendo o local onde se encontravam e remédios que deveriam ser ministrados aos doentes. O índio diz admirar o talento de Pedro Açú, “não obstante que também desconfiava que o sobre dito fosse feito por arte diabólica”, mas sendo “levado por ambição”, desejou o respeito desfrutado pelo “feiticeiro”, se empenhando para que o mesmo lhe ensinasse os seus rituais. O pajé não o atendeu de imediato, mas diante de sua insistência lhe ensinou uma cantiga:

³⁸⁵ ANTT. IL. Processo 2701; 12895. Percebeu Evandro Domingues que o diretor dos índios, Geraldo Correia de Lima, possuía um juízo negativo daqueles que deveria ministrar e “civilizar”. Ressaltando a rusticidade dos índios e a incapacidade de se autogovernarem. DOMINGUES, Evandro. **A pedagogia da desconfiança**. p. 91-92.

³⁸⁶ ANTT. IL. Processo 2701.

³⁸⁷ Idem.

*Tu eyró, Tu ey vyro; Atipondi, pondira, atipondi pondi, ipondira uzemio pondira, nari, nari, natequata su ma im me eresari*³⁸⁸.

Mais tarde, julgando-o digno de confiança, Pedro Açú revelou que tudo que o fazia era “fingimentos”, segredando serem as vozes misteriosamente ouvidas, a sua, mudada na intenção do momento. E se Marçal Agostinho guardasse o sigilo, seria respeitado e temido pelos índios. Com efeito, Marçal Agostinho passou a fazer seus próprios “congressos”, dirigindo as danças e cantorias, fingindo que subia no telhado, e que as almas vinham uma a uma lhe falar, tal como faziam com Pedro Açú, bebia muito nas cerimônias, justificando aos presentes que eram as almas que se serviam das beberagens. Adquiriu nome e fama de *pajé*, ganhando respeito e séquito entre os índios, e diante do visitador disse estar arrependido.

Não é preciso notar que os *congressos* de Marçal Agostinho, Pedro Rodrigues e Pedro Açú, são similares aos rituais de *descimento*. Interessa-nos destacar a maneira como o índio se transforma em pajé – “movido por ambição”. Marçal Agostinho era capitão dos índios da vila de Boim, patente que, em teoria, lhe trazia regalias e o distinguia do comum dos nativos, afinal, era justamente esta a intenção firmada no próprio Diretório, a distinção que deveria ser observada pelos portugueses aos índios portadores de patentes, o que servia para estimular os outros índios aos preceitos civilizadores³⁸⁹. Não obstante, Marçal Agostinho deseja outro tipo de prestígio, o celebrado ao pajé Pedro Açú. Segundo testemunhos, após tornar-se pajé –, e ninguém parece duvidar de seus poderes, justamente por ter sido discípulo do grande Pedro Açú –, o capitão passou a perseguir as mulheres da vila, ameaçando-as com feitiços de morte, ou “materializando” a voz de seus pais ou maridos mortos, ordenando-as que se entregassem a ele. Na visão dos índios, e em seus próprios exercícios, Marçal Agostinho adquire domínios de cura. Inocêncio Vieira, índio da nação “Acariato”, disse que Marçal “tem o ofício de assoprador ou curador porque o tem visto chupar alguns doentes”³⁹⁰. O mestiço Pedro Rodrigues também realizava medicinas, bastante elaboradas, solenizadas dentro de rios e à noite, “no que tempo em que as sete estrelas faziam declinação para outro polo”³⁹¹.

³⁸⁸ ANTT. IL. Processo 2701 (infelizmente não temos a tradução da cantiga).

³⁸⁹ ALMEIDA, Rita H. **O Diretório dos índios**. p. 152.

³⁹⁰ ANTT. IL. Processo 2701.

³⁹¹ ANTT. IL. Processo 12895.

A interação destes personagens na pequena vila de Boim³⁹² é de certo interessante, principalmente, em razão da existência de dois grandes pajés: Pedro Açú e Pedro Rodrigues. Marçal Agostinho em nenhum momento cita Pedro Rodrigues, mas somente Pedro Açú (na época de seu processo defunto); arriscamos tratar-se da mesma pessoa, embora existam informações destoantes, nome de esposas e a própria classificação étnica dos mesmos. Pedro Açú é descrito como índio, enquanto Pedro Rodrigues é mulato e/ou mameluco. A testemunha Catherina de Seixas informou “que o dito Marçal Agostinho é discípulo ou sócio de Pedro Rodrigues em matéria diabólica”, recordando que Marçal jamais menciona o mestiço, por sua vez, no inquérito de Pedro Rodrigues ainda que apareça o capitão dos índios, Pedro Açú está ausente³⁹³. É fato que a mestiçagem de Pedro Rodrigues em nada influi no seu prestígio, sendo descrito como o sendo grande pajé e oráculo entre os índios da vila de Boim. Como queira, tratando-se da mesma pessoa ou não, temos um mestiço e um índio, “sócios” em matéria de pajelança.

A iniciação de Marçal Agostinho à pajeria confirma discussões e teorias aventadas. O índio por sua própria conta (*agência*) busca os caminhos e ensinamentos de Pedro Açú e obtendo o reconhecimento externo, adquire o renome de pajé. Porém, o capitão narra todo o ritual como sendo uma grande farsa, o que nos remete à desconfiança revelada por Inocêncio Pereira, testemunha do inquérito de Raimundo Antônio de Belém, que relatou suspeita de ser o pajé que mudando a voz, fingia falar “coisas do fundo do mar”³⁹⁴. Aliás, Marçal Agostinho e Raimundo Antônio se assemelham também no fato de levarem uma vida ordeira, iam sempre à igreja e se confessavam, e de uma hora para outra, passaram a se “inculcar” pajés, aproveitando-se desta fama para obter regalias. Contudo, não devemos exagerar no ceticismo dos mesmos, afinal, era também Marçal Agostinho que frequentava crédulo os rituais de Pedro Açú (e desconfiava de sua influência demoníaca). É fato que o capitão passou a explorar e oprimir os índios, todavia, este comportamento não era de seu monopólio,

³⁹² Segundo descrições, a vila de Boim seria povoação pequena, localizada sobre a margem esquerda do rio Tapájoz e “quinze léguas” longe do Amazonas. Seu solo é descrito como sendo fértil, e seus habitantes, índios. CASAL, Manoel Aires de. **A Corografia Brasileira** (1817). p. 319.

³⁹³ ANTT. IL. Processo 2701; 12895. CRUZ, Calos Henrique. **Dos índios revelados a revelação aos índios**. p. 33-34.

³⁹⁴ ANTT. IL. Processo 12886. Vimos no capítulo anterior que para Manoel da Nóbrega, os pajés consultavam os maracás em casas escuras, onde começavam a arrazoar, mudando a sua própria voz para a de menino “com quem os engana, de maneira que creem haver dentro da cabeça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais creem”. MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. p. 59.

recordando que as “crônicas coloniais” estão apinhadas de exemplos de pajés que também perseguiram os índios e exigiam ganhos, mulheres e filhas. Sem esquecer que a confissão do índio, o desmerecimento de seus rituais, deve ser compreendida como certa estratégia: diante o inquisidor era mais aconselhável passar por um “embusteiro” que finge ter acesso aos espíritos em busca de lucros, do que um verdadeiro “feiticeiro” que possui tal poder³⁹⁵.

Entretanto, o terreno da pajelança era também circunstancial e incerto, e ao negar seu ritual Marçal pode ter cometido um grave erro, visto que ao longo de testemunhos de seu processo, observa-se certo rancor dos índios devido aos seus abusos, mas contido em razão do medo que o pajé provocava. Ao se desmerecer perante o visitador, revelando o segredo de Pedro Açú, seu prestígio pode ter sido abalado. No dia 28 de agosto de 1766, o padre José Ignácio Pestana, certificou que “na oitava semana de páscoa do presente ano amanhecera morto o índio Marçal Agostinho em umas casas sitas nas margens do Piri desta cidade e foi sepultado no adro da Igreja de São João”. Como bem atesta Laura de Mello e Souza, não há nenhuma palavra que esclareça a causa da morte. Doença, conflito ou vingança? Nunca saberemos ao certo, talvez tenha sido assassinado³⁹⁶. Diante do exposto, pode-se pensar que Marçal Agostinho, então desabonado, fora morto por aqueles que outrora o temiam e nele acreditavam. Talvez o pajé e capitão da vila de Boim, não tenha dado a devida importância ou desconhecesse a ameaça que pairava sobre os “feiticeiros índios” quando pegos em fracasso.

Fronteiras simbólicas

Observou-se que os rituais conhecidos por *descimentos*, formam o elo entre todos aqueles que foram classificados nas fontes inquisitoriais como sendo pajés (ver Quadro IV, anexo). As enigmáticas cerimônias não se mostraram homogêneas, e nem todos os seus celebrantes foram definidos como pajés. Ao que parece, o reconhecimento

³⁹⁵ LAPA JÚNIOR. Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará**. p. 76.

³⁹⁶ Laura de Mello e Souza ao descrever a morte de Marçal Agostinho, diz: “Talvez tivesse sido assassinado por ter revelado o segredo do ritual tão querido aos índios: desobedecendo as instruções de Pedro Açú, não guardou sigilo e não foi, assim, respeitado por eles.” SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 362.

da pajelança não era só legitimado em razão de um determinado tipo de prática, vinculava-se também a uma autoatribuição e reconhecimento externo, não estritamente vinculado a uma tipologia ritual, cultural ou étnica.

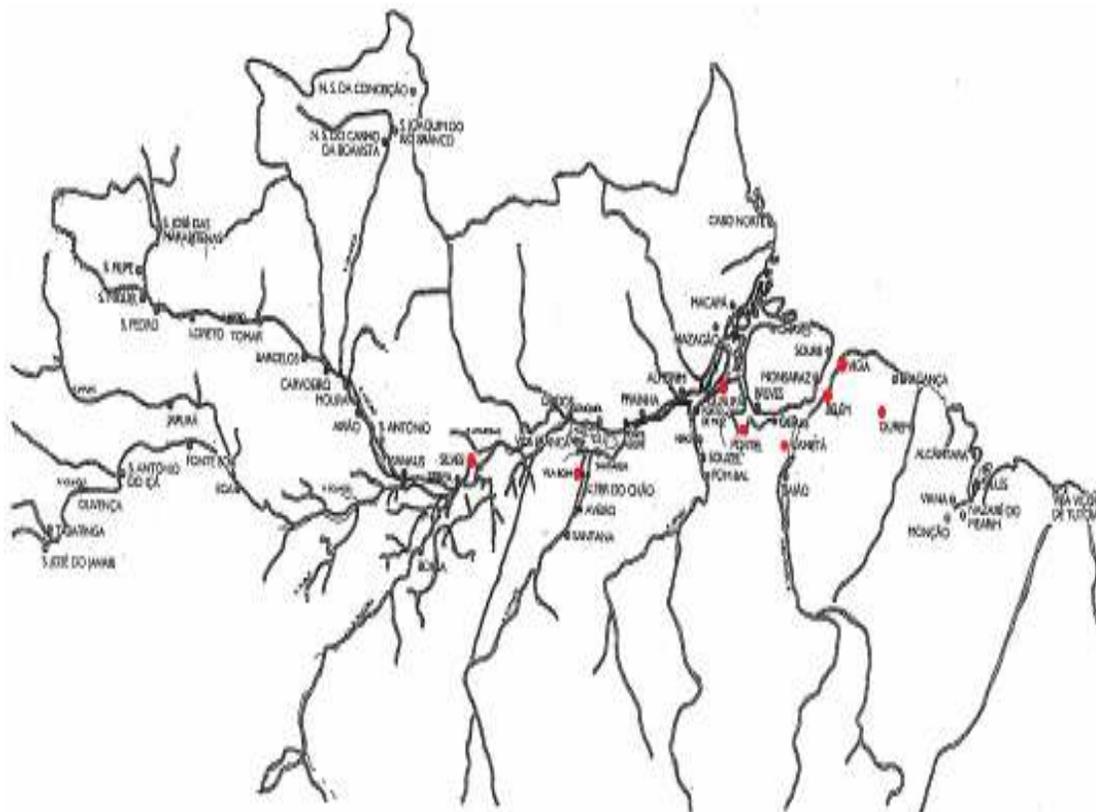
É necessário notar que aqueles personagens que não foram descritos nas fontes como sendo pajés, não estavam impossibilitados de obterem esse reconhecimento em outras situações ou por outros atores, e também, os que foram assim reconhecidos nestes relatos, talvez não o fossem em outras circunstâncias ou locais. Afirmado por Langdon, “os atributos do papel do xamã mudam de uma sociedade para outra. Também é possível que os membros da sociedade reconheçam mais de um tipo de xamã. É preciso explorar as definições nativas para descobrir quem é um xamã”³⁹⁷.

Acompanhando a documentação, as acusações de *descimentos* perfazem um período de meio século (1714-1764), circunscritas a localidades próximas (excetuando àquelas observadas no Ceará, mas ainda assim não tão distantes).

³⁹⁷ LANGDON, E. Jean Matteson (org). **Xamanismo no Brasil**. p. 29.

FIGURA V

Locais onde foram registradas denúncias de *descimento* (região amazônica).



Fonte: “Mapa das principais vilas da região do Grão-Pará, Maranhão e Rio Negro no Século XVIII”. Arquivo Público do Pará.

Não há como negar que, apesar de suas variações, os rituais apresentavam semelhanças notáveis, ligando os *antigos Tupi* até os grupos indígenas atuais. E, segundo a teoria de Almir Carvalho Júnior, na Amazônia setecentista, podem ter se configurado em uma tradição cosmológica de raiz Tupinambá compartilhada pelos *índios cristãos*, que foi sendo reinterpretada ao longo de sua inscrição no Novo Mundo³⁹⁸. Contudo, é preciso observar que sabemos muito pouco sobre outros grupos indígenas da época colonial e suas cosmologias, contando poucas fontes sobre o assunto. Talvez, a impressão da predominância de aspectos culturais tupinambás esteja também ligada a nossa familiarização com os simbolismos registrados e discutidos

³⁹⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos*.

destas culturas, não esquecendo que, segundo Alfred Métraux, haveria uma espécie de unidade entre as práticas xamânicas dos povos indígena sul-americanos.

Acreditamos, que a diversidade de seres *descidos* das tocaias indígenas deve ser compreendida levando em conta os processos de resignificação cosmológica (característica estrutural), como a agência dos sujeitos específicos que, (re)interpretaram elementos míticos e ações rituais na busca de sentidos e inserção social. Essas práticas, rituais ou cerimônias nativas – sendo ou não um legado da tradição cultural ancestral –, foram também reapropriadas por diversos personagens como formas de negociação e contraponto nas relações de poder em uma sociedade hierarquizada e escravista. Ainda que reconhecida a importância dos *descimentos* para a criação de um sentido de pertencimento histórico e recriação de valores ancestrais, cabe uma questão crucial – o que de fato representavam os rituais de *descimento* no mundo material amazônico?

Os rituais de *descimento* descritos em fontes inquisitoriais eram, em grande maioria, atividades de cura, em que os “feiticeiros” consultavam seres fantásticos (“anjos”, “santos”, “demônios”, “espíritos”, “pajés” etc.), que descobriam as doenças e feitiços lançados em seus clientes (índios e não índios), e que curados, lhes ofereciam pagamentos. Ao que parece, e discutiremos no capítulo seguinte, os *descimentos* foram sendo adaptados a um cotidiano coalhado de “feiticeiros”, que diziam lançar e curar malefícios. Os diferentes personagens descritos nas fontes movimentaram-se em meio ao confronto de diferentes sistemas de crenças, articulando estratégias, inclinadas ora para valores indígenas, ora para simbolismos cristão-europeus. Compete lembrar, que a indeterminação dos significados cerimoniais foi manifesta não somente entre os indígenas, mas também entre os colonos que tomaram parte nas ocorrências. Os pajés angariaram um público branco, e os próprios funcionários inquisitoriais titubeavam em suas tentativas de firmarem as figuras *descidas*, a leitura demoníaca não foi a única possível³⁹⁹. Havia uma leitura de origem europeia também inconstante, que não apenas condenavam os índios e suas religiosidades, e estas representações devem ser lavadas

³⁹⁹ Reproduzindo Carvalho Júnior, “considero que o ritual de “descer demônios” representa uma chave para a tradução do significado dessas práticas vivenciadas naquele cotidiano. Ele traz consigo um sentido encoberto. Não se trata, no entanto, de buscar o significado que tais práticas tinham para a população portuguesa ali estabelecida ou para os funcionários do Santo Ofício. Este sentido está revelado. Em graus diferenciados, eram lidos como pactos com o demônio. Esta era a única leitura possível”. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 348.

em conta, tanto porque os “feiticeiros índios” interagiam com este auditório, e ao que parece destinavam e modificam práticas visando *capturar sua imaginação*⁴⁰⁰.

Não é possível categorizar as interpretações nativas de “anjos”, “Deus”, “Virgem Maria”, “Jesus”, “primeiro pai Adão” e outras figuras evocadas pelos “feiticeiros índios” – sendo certo que os funcionários inquisitoriais, creditaram às imagens à imaginação dos próprios agentes dos rituais. A Amazônia colonial portuguesa configurou-se em um espaço de experiência, “zona de contato”, onde índios, missionários, colonos e, principalmente “feiticeiros” e pajés, puderam dar sentido às suas realidades e assim, negociando de acordo com suas possibilidades, e dispondo de recursos desiguais, conseguirem uma melhor interação social e simbólica.

Esse mundo emergido do xamanismo/pajelança então foi o contexto em que várias entidades, figuras e seres se ligam. Também volta o foco para o papel dos índios e, sobretudo daqueles homens e mulheres que praticam formas de cura e feitiçaria. Estas posições eram as autoridades locais, as referências para negociar não só o mundo invisível e visível, mas também os mundos culturais, como é sempre observado nos estudos da pajelança na América do Sul. Igualmente aos padres e missionários, os novos pajés e curadores eram os mediadores de diversos interesses. O controle das forças novas e as formas simbólicas estavam nas mãos deles. (...) nas vilas e povoações do Grão-Pará foram os pajés que fizeram a grande parte do trabalho da imaginação⁴⁰¹.

O Santo Ofício acusa –, as visões dos pajés ocorriam além de um controle missionário, formando novas consciências e cerimoniais, *infeccionando* o território e as imaginações. Os *descimentos* foram fontes de inovação cultural, na medida, em que o arranjo pessoal realizado e difundido por diferentes “feiticeiros” não estiveram fixos a um padrão cosmológico igualmente compartilhado, os traços foram negociados e lidos de diferentes formas e focamos análise nos estudos de casos, justamente, a fim de delinear a diversidade de comportamentos e interpretações.

⁴⁰⁰ SEVERI, Carlo. “Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity”. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. Londres, Royal Anthropological Institute. n. 10/4: 2004. Na *heresia dos índios* do século XVI, também percebemos a questão, dona Margarida, esposa de Fernão Cabral Taíde, dizia respeitar os rituais indígenas por que utilizavam de cruces e mais imagens cristãs, portanto, não deviam representar coisas más e diabólicas. Ver VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. p. 132.

⁴⁰¹ HARRIS, Marck. **O lobisomem entre índios e brancos**. p. 52.

Capítulo 3

A guerra invisível

Aos quinze dias do mês de outubro de 1762, na vila de Ourém –, pequeno povoado às margens do rio Guamá e distante de Belém quarenta duas léguas –, procede por ordem do vigário da vara Gabriel da Silva de Aguiar, investigação referente à índia Vitória, que se encontrava retida, desde 10 de setembro, no aljube eclesiástico da cidade de Belém, por suspeita de ser “feiticeira”. O inquérito foi realizado por meio de testemunhos, a fim de confirmar se a índia tinha “pacto com o demônio”, usando para seus malefícios de “ervas, raízes, unguentos, óleos ou outra casta de bebidas” ou/e se possuía “por modo doméstico”, cobras, onças, lagartos, ratos ou outras “feras e animais imundos” que ao seu mando executavam mortes, e, finalmente, se usava de “fingimentos de fazer-se anjos ou fingir aparências ou outras diabruras, e quantas pessoas tem morto (...) vexando-as com dores e misérias”⁴⁰². As oito testemunhas ouvidas negaram qualquer mau procedimento da índia Vitória, contudo também confirmaram que desde sua meninice sofria a infâmia de ser “feiticeira”, não se sabendo ao certo a razão. A acusação mais recente, culminando em sua prisão por ordem bispal, era o do assassinio da índia Rita e seu marido, José Caetano, – “o que é menos verdade –, protestou Roque da Costa, primeira testemunha –, porque os ditos padeceram de uma diarreia de sangue com a qual nunca tiveram resguardo”. Catarina Maria, de 28 anos, confirmou o depoimento do marido, aludindo que desde que tinha entendimento conhecia a má insígnia de Vitória, mas não entendia o motivo, “não sabia se usava de arte mágica de fingimento de aparências ou outras quaisquer diabólicas, principalmente, a que chamam pela *língua da terra de guâbijara*”⁴⁰³. Revelou também outras infundadas suspeitas referentes à índia, como a de provocar a morte da rapariga Narcísea, filha do índio Braz, igualmente falecida de uma “diarreia de sangue” e a do índio Angélico, que teria finado de um “espasmo que lhe deu, por causa do pouco resguardo que consigo tinha, indo cavalgar em uma mula no sereno da noite”. Com o testemunho de Francisca Pereira, de 24 anos, começa-se entender o motivo do mau

⁴⁰² ANTT. IL. Processo 13208.

⁴⁰³ Idem. f. 03-05.

nome da acusada, nascido de seu matrimônio com o índio Domingos, afamado “feiticeiro” e suspeito de assassinar o seu primeiro marido – “assim ouvira a testemunha contar seus antepassados”. A mais velha dos depoentes, também chamada Francisca Pereira, de 60 anos, viúva do principal da vila, declarou conhecer a acusada há bastante tempo, pois ambas seriam oriundas do rio Amazonas, “ela testemunha da nação *caripuna* e a denunciada da nação *curumariá*”, e figuravam entre os primeiros moradores do povoado, e nunca soubera de nada que desabonasse a amiga. A oitava e última a depor, Joana de Assunção, faz o relato mais interessante, a exemplo negou todos os feitiços de morte como os de “bem querer”, não lhe constando que Vitória matasse pessoa alguma, acrescentando, porém, *ser um abuso muito introduzido entre eles, gentilidade, que nenhum morre de enfermidade e tudo são malefícios*, e que na vila de Ourém, alguns *têm falecido de enfermidades com pouco resguardo, e lhe atribuíram serem malefícios feito pela denunciada, o que é menos verdade*. Para Joana as acusações seriam feitas por *peessoas malévolas*, principalmente a *gentilidade*⁴⁰⁴.

Diante unânime negativa dos depoentes e na ausência de testemunhas da “época da primeira fundação da vila”, encerraram-se as investigações, sendo seus autos remetidos ao Santo Ofício lisboeta, aos 12 de fevereiro de 1763.

O destaque conferido ao inquirido da índia Vitória justifica-se por duas razões. Primeiramente pelo estereótipo buscado pelo vigário Gabriel da Silva de Aguiar, que ao conduzir os depoimentos, por meio das indagações citadas, busca um modelo específico de “bruxaria”, combinado tanto de valores do imaginário europeu quanto de crenças indígenas. Conforme a tradição europeia um dos indícios dos “maus” poderes dos “feiticeiros” era uma relação próxima com animais ferozes e peçonhentos. Em Portugal, os sapos, lagartos, lacraus, sanguessugas e morcegos, eram os preferidos em feitiços e acusações⁴⁰⁵. No Brasil foram inseridos elementos das pajelanças nativas, com destaque para o controle de animais da floresta tropical, como jacarés, cobras e onças. Os pajés costumavam alegar poderes de se metamorfosearem em diversos animais (em especial os jaguares)⁴⁰⁶, e por vezes os tratavam a “modo doméstico” (recordando a narrativa de D’Evreux de um “feiticeiro” que guardava um morcego em sua cabana, prodígio na arte oracular). Note que os ocidentais não duvidavam quanto à possibilidade de

⁴⁰⁴ Idem. f. 06 (grifo nosso).

⁴⁰⁵ PAIVA, José Pedro Matos. **Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”**. p. 126.

⁴⁰⁶ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. p. 68.

metamorfose dos “feiticeiros índios”, crendo na influência demoníaca, “cuja distorção da realidade natural não é, por isso, menos eficaz”⁴⁰⁷. Argumentado por Laura de Mello e Souza, a América se impregnou do maravilhoso europeu, ao mesmo tempo em que o fortaleceu fornecendo novos deslumbres⁴⁰⁸.

A segunda e principal razão refere-se ao último depoimento citado, o de Joana de Assunção, que alega ser *um abuso muito introduzido entre a gentildade de que nenhum morre de enfermidade e tudo são malefícios*. O argumento é intrigante, posto a unânime defesa do mau resguardo dos índios supostamente assassinados, e por atuar em paralelo a uma série de outras denúncias recolhidas pelo Santo Ofício ao longo do século XVIII, referentes a índios e mestiços “especialistas” em feitiços de morte. Há a impressão de que Joana de Assunção pode não ter sido exagerada em seu testemunho, e que realmente a ideia e o recurso ao malefício, tenham sido supervalorizados pela *gentildade* colonial.

“Pajés” versus “feiticeiros”

A suposta capacidade de curar doenças era um dos atributos mais valorizados entre os indígenas, e, segundo os cronistas coloniais, havia em cada aldeamento expressivo número de conhecedores de ervas, raízes, remédios e, mesmo de meios “mágicos” para o tratamento das aflições. Portanto, os aspirantes ao cargo de pajé deveriam estudar muito, na intenção de acumular e destacar seus atributos curativos⁴⁰⁹. No discurso indígena as doenças, em sua grande maioria, são imputadas a causas espirituais, por isso sendo de fundamental importância o auxílio dos pajés, identificando-se, basicamente, três agentes causadores de aflições: os feiticeiros, os espíritos malignos e os mortos⁴¹⁰. De todos os males o mais difundido é a crença da introdução, por via mágica, de um objeto ou conteúdo patogênico no corpo das vítimas,

⁴⁰⁷ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. p. 356.

⁴⁰⁸ SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**. p. 28. O episódio narrado por D’Evreux relativo ao “feiticeiro” de Thion que criava um morcego em sua cabana é realmente interessante, pois o cronista para explicar a veracidade do fato recorre a discussões elaboradas pela *demonologia* da época. D’EVREUX, Yvo. **Viagem as terras do Brasil**. p. 263. Ver também, MENGET, Patrick. “A política do espírito”. In: NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. p. 167-180.

⁴⁰⁹ FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás**. p. 338.

⁴¹⁰ CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. p. 128; LOPES, Andrea Aparecida Ferreira. **Corpo e saúde entre os Guarani**. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001. p. 111.

segundo Schaden, “qualquer corpo estranho ou substância venenosa ou de qualquer forma prejudicial à saúde, como sejam pedrinhas, grãos de semente, bichinhos feios e até fogo”⁴¹¹. A atividade de cura consiste na extração do *quid malignum*, através de sopros, sucções e chupações de boca. Em suas terapêuticas os pajés apelavam também para o uso de defumações, sangrias, plantas, raízes e, não raro, da consulta e orientação dos espíritos familiares ou ancestrais, que revelavam as causas, o autor e os meios para o tratamento dos enfermos. Os rituais de *descimento* observados no capítulo anterior foram descritos, em maioria, como sendo cerimônias de cura, onde se consultavam seres extramundanos (“anjos”, “almas”, “demônios”, “pajés” etc.), que revelavam a razão dos achaques (e por vezes os autores dos “feitiços”), como também os remédios que deveriam ser administrados aos doentes.

A farmacopeia indígena desde o início colonial foi objeto de admiração e desejo dos europeus, na medida em que os conhecimentos naturais ameríndios não foram vistos pela ótica demoníaca, pelo menos aqueles que não envolviam qualquer espécie de ritualística⁴¹². No século XVIII o jesuíta João Daniel descreveu “virtudes admiráveis” dos remédios utilizados pelos índios das missões amazônicas, lamentando, porém, a “ingratidão” e o “segredo” dos selvagens.

São sumamente tenazes e misteriosos nos seus segredos, de sorte que quando eles veem algum branco desejoso de saber deles alguma coisa útil e proveitosa, por mais mimos, afagos e promessas que lhes façam, não lhe tiram do bucho (...). Por isso sabendo muitas virtudes admiráveis de ervas, arbustos e plantas medicinais, não é possível fazer com eles que as revelem, e descubram; e alguns são tão noticiosos destas *virtudes naturais*, que curam a si mesmos, e aos seus doentes, de males que em outros seriam incuráveis⁴¹³.

A indústria natural ameríndia estendia-se também aos venenos, e João Daniel descreveu o *tucupi* (sumo da mandioca), “que em breves horas matam os que bebem”; o *bururé* (espécie de planta aquática), usado dos índios, especialmente dos “bravos” para ervarem suas flechas e somente manufaturado por índias anciãs, e a *erva de rato*, conhecida por provocar, “morte tanto mais custosa, quanto mais prolongada; porque não conclui logo como o *bururé*, mas pouco a pouco vai definhando o doente até que, só

⁴¹¹ SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. p. 128.

⁴¹² CALAINHO, Daniela Buono. “Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial” In: **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 19: 2005.

⁴¹³ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Tomo I. p. 301.

com pele sobre os ossos, morre miseravelmente”. Conforme o jesuíta os índios teriam muitos outros venenos, que dissimulavam em “refinados brindes” com os quais se matavam por qualquer motivo e nenhum pudor⁴¹⁴.

Entre os nativos o uso de raízes e plantas venéficas, ainda que reconhecida por suas virtudes naturais, não anulava a ideia dos feitiços. Comentado por Métraux, os indígenas atribuíam aos seus feiticeiros todos os acontecimentos desagradáveis cotidianos, desde aqueles mais simples aos mais graves (mais uma semelhança com a *cosmologia moral europeia*)⁴¹⁵. A crença na feitiçaria era contínua entre vários grupos indígenas, verificada, entre outros, para os tapuias, tupis e guaranis. A suspeição de magia negra no seio do grupo era tormento constante, e todos recebiam maldições camufladas em alimentos, enviadas no conto dos pássaros, espíritos dos mortos e de malefícios enterrados no interior ou nas proximidades de suas casas. Os guaranis, por exemplo, temiam a influência de seus “pajés enterradores”, que matavam sepultando “malefícios” compostos de restos de alimentos, casca de frutas, pedaços de carvão e, por vezes, cobras ou sapos “atravessados com alguma espinha de peixe: com o qual vai enfraquecendo aquele que querem matar, e este, sem outro acidente morre”⁴¹⁶.

A ambiguidade moral dos pajés já foi ressaltada, sendo a diferença de comportamentos que levou os cronistas a especularem sobre a existência de variadas *castas* de pajés. Ruiz de Montoya assinalou entre os Guaranis, aqueles celebrados por seus dons proféticos e alcance do mundo dos espíritos; outros por serem tidos como “médicos” e “chupadores” e, ainda os famigerados “enterradores”, supostos aliados do demônio⁴¹⁷. A repartição do jesuíta atua em afinidade a do capuchinho Yvo D’Evreux, que esboçou existir entre os Tupinambás maranhenses uns “grandes feiticeiros” para fazerem o “bem”, enquanto outros para praticarem o “mal”. No século XVIII foi também o missionário João Daniel que melhor registrou as gradações existentes entre os pajés amazônicos, constatando que os índios, mesmo aqueles que já haviam sido cristianizados, continuavam a crer em seus pajés, com destaque para os *pajés catú*

⁴¹⁴ Idem. p. 291-294. No capítulo anterior foi apreciada a conduta da índia Cecília, que assassinava índios com *possangas*, utilizando, inclusive, da erva de rato.

⁴¹⁵ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. p. 68; MENGET, Patrick. “A política do espírito” In: NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. p. 167.

⁴¹⁶ FLECK, Eliane Cristine. Sobre Feitiços e Ritos: enfermidades e curas nas missões jesuíticas. In: **TOPOI**, v. 6, n. 10, jan.-jun. 2005, p. 71-98. p. 79; OLIVEIRA, Paulo Rogério Mello de. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai**. p. 284; SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. p. 125.

⁴¹⁷ OLIVEIRA, Paulo Rogério Mello de. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai**. p. 285.

(“pajés bons”), e os *pajés aiba* (“pajés maus”). Segundo o religioso, os *pajés catú* não seriam tão ruins e nem tão embusteiros quanto os *pajés aiba*, e singularizados por seus talentos de cura: alguns utilizavam somente de ervas, arbustos, plantas e animais – cujos dons impressionavam o missionário; outros medicavam por meio de sopros e chupações, fazendo suas cerimônias com muitos estrondos e gritos. Os “pajés de assopro” são considerados como sendo os maiores vigaristas, “porque fingindo que dão saúde aos doentes, todos recorrem a eles, e os presenteiam não só com ofertas mais ainda os entregam suas filhas para abusarem delas”⁴¹⁸. Na descrição do missionário revivem personagens observados no capítulo anterior, que curavam utilizando sopros, faziam rituais em que se ouviam estrondos e “grandes terremotos”, e perseguiram os índios exigindo ganhos, suas mulheres e filhas.

Continuando com João Daniel,

*...os pajés aiba chamam aos que falam, ou fingem que falam com o diabo, como os feiticeiros e mandingueiros; e há muito destes, ainda que nem todos são na realidade; antes alguns afirmam que tudo que há neste ponto são meras patranhas e ficção. Não há dúvidas que entre eles há muito infortúnios, doenças, e mortes, que parecem, e os índios a têm por feitiçarias, efeitos dos pajés aiba; e não há de tirar-lhes isso da cabeça; e os mesmos pajés se gabam e fazem formidáveis, dando-lhes a entender que assim os castigam por esta ou aquela causa, e mesmo farão a todos os mais que lhe derem motivos*⁴¹⁹.

A tópica da morte por “feitiços” parecia ser lugar comum entre grupos nativos amazônicos, ainda que na opinião do jesuíta os assassinatos resultassem menos de poderes ocultos e mais dos venenos administrados pelos “insignes selvagens”. De qualquer forma é visível que, em semelhança as proezas de cura, certos “feiticeiros índios” clamavam reconhecimento pelas mortes que diziam provocar.

A linha vingativa da personalidade dos pajés, a publicidade de seus assassinatos, desde os primeiros contatos coloniais contribuiu como traço confirmador para a projeção ocidental pajé/feiticeiro. Porém, cumpre notar que os índios possuíam as suas próprias representações da “feitiçaria”, identificada, especialmente, na disjunção dos atributos do pajé (xamã) – que devia atuar em benefício coletivo, – e do “feiticeiro” –, que agia em prol de seus egoísmos, usando de forma nociva o seu poder. A distinção manifestava-se nos propósitos em que os personagens praticavam os seus saberes, entre

⁴¹⁸ DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Tomo I. p. 337-338.

⁴¹⁹ Idem. p. 339 (grifo nosso).

os indígenas os “feiticeiros” eram considerados tanto figuras antissociais, distanciadas do espírito de comunidade, como também inimigos de outros indivíduos, e suas capacidades nefastas serviam de explicação para infortúnios coletivos e desgraças individuais⁴²⁰. A repartição é semelhante àquelas verificadas em outros complexos xamânicos observados ao redor do mundo, em que o xamã, por diversos motivos, pode também desempenhar o papel de “feiticeiro”⁴²¹.

O exercício xamânico era (e ainda é para os indígenas contemporâneos) a atividade de mediação. O xamã é aquele que transita por vários mundos e domínios, atuando sempre na eminência de um grande risco, o de ser tomado pelas forças que deveria domesticar (não esquecendo que a “domesticação” nunca é absoluta). Se ocorrido o xamã tem sua subjetividade alienada, podendo se tornar “feiticeiro”, deixando de agir em nome do grupo e o ameaçando com seus mandos e violências espirituais. Tão certo que entre os indígenas haverá sempre a dificuldade de se identificar quem é o “xamã” e quem é o “feiticeiro”, a distinção não se opera por qualquer sinal exterior, sendo a ambiguidade moral característica comum e aceita. Assinala Renato Sztutman que o “feiticeiro” é produzido por um rumor, um boato, uma tentativa de desqualificação moral. A ideia da “feitiçaria” é, basicamente, resultado de um enunciado de acusação, onde, em absoluta maioria, o “xamã” é o acusador, ao passo que o “feiticeiro” é o acusado, tratando-se de figuras contextuais, sendo último produzido pela intriga acusatória⁴²². Revelador é que a disputa entre “pajés” e “feiticeiros” se dá de forma iminente na própria réplica que consiste a atividade curativa, o ato de curar é em si mesmo, uma retaliação a outro pajé (de um grupo inimigo ou do próprio coletivo), supostamente o autor da doença, que poderá ser acusado como “feiticeiro”. Trata-se de uma política de agressões, em que o teatro da cura é parte integrante de uma *guerra invisível*⁴²³.

Os rituais de *descimento* descritos em fontes inquisitoriais do século XVIII eram, basicamente, atividades de cura. Índios, como Angélico e Domingos de Souza, executavam suas terapêuticas evocando “demônios” ou “pajés” que diagnosticavam a doença de seus clientes como obra de “feitiços”. Domingos chegou a apontar o local de um malefício enterrado, ao passo que Angélico acusou a autora de um bruxedo (a negra

⁴²⁰ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**.

⁴²¹ ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas de Êxtase**. p. 356.

⁴²² SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 431.

⁴²³ Idem. p. 416.

Vitória). Não obstante não é o pajé que executa o feitiço de vingança para a sua cliente (Catherina Pinheira), forçando-a para o mesmo objetivo, recorrer a uma “feiticeira” anônima da cidade de Belém⁴²⁴.

Poderia a recusa de Angélico atuar sob a distinção entre as figuras do “pajé” e a do “feiticeiro”? E no que a cosmologia cristã e influência europeia poderia incutir na orientação, escolhas e ações dos indígenas? Não temos indícios suficientes para afirmarmos a primeira questão, não sabemos se a recusa de Angélico foi específica à Catherina Pinheira, ou se o índio, de forma geral, não realizasse qualquer espécie de “malefício”. Por sua vez, em relação às influências externas é possível arriscar hipóteses, na medida em que a documentação inquisitorial permite entrever que a *guerra invisível* persistia em animar os espíritos indígenas no interior de aldeamentos missionários, vilas e cidades coloniais, e, talvez potencializada em razão da presença de novos e diversos “feiticeiros”, índios, europeus, mestiços e africanos. E no interior dos conflitos, certos personagens pareciam obter fama quase exclusiva de seus assassinios, enquanto outros clamavam reconhecimento por suas benévolas medicinas. Seja como for, ambos os tipos atuavam em terrenos de maus entendidos e fronteiras simbólicas, acionando valores das culturas indígenas e ocidentais.

“Feitiços” & “contrafeitiços”

Calisto José de Andrade, natural da cidade de Belém e curandeiro por vontade divina, apresentou-se espontaneamente aos funcionários inquisitoriais em 10 de julho de 1760, no pretexto de tornar lícitas as suas atividades de cura, requerendo uma licença do Santo Tribunal⁴²⁵. Afirmou possuir virtude conferida por Deus e mistério da Santíssima Trindade de identificar a razão de qualquer doença, provocada ou não por feitiços, tendo também ampliado a sua milagrosa capacidade com a ciência de ervas e raízes, ensinada por um “preto escravo” do engenho de Mortucú, “que sabia curar toda a qualidade de feitiço”, sem prejuízo algum a Santa Fé Católica. A confissão do curandeiro branco revela fragmentos dos muitos intercâmbios culturais desenvolvidos na Colônia, já que das lições do preto escravo aprendeu uma série de ritualísticas e receituários envolvendo

⁴²⁴ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 276, f. 166-172; Processo 12893.

⁴²⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 313, f. 231-234 (numeração truncada).

plantas e animais da floresta tropical, que foram minuciosamente descritas em sua confissão.

Calisto pode ser descrito como sendo um “contrafeiticeiro”, declarou usar de suas virtudes para ajudar pessoas enfermas, supostas vítimas de malefícios obrados por “feiticeiros” da capital paraense e região. Assim, recomendava em casos de “feitiços enterrados”, logo que descobertos, queimar ou jogá-los ao mar, e para o curativo da vítima “não era preciso pacto algum”, antes, a verdadeira fé em “Nossa Senhora da Piedade e seu Bento Filho”, acrescida durante cinco dias dos procedimentos seguintes:

Ao primeiro dia, a horas do jantar se defumará com três folhas de urucum, três de malaguetas, três penas de acauã e *jutaicica*, raspa de taquara de ponta de flecha que tenha servido aos caçadores. Ao segundo dia, serão quatro folhas do dito urucum, quatro malaguetas e quatro penas de pássaro acima nomeado, a raspa da ponta da dita flecha não tem conta certa nem a *jutaicica*, mas que senão a quantidade que quiserem por. No terceiro dia, serão cinco folhas ditas, cinco malaguetas, cinco penas do pássaro mencionado. No quarto dia, serão quatro folhas da mesma erva já nomeadas e quatro malaguetas e quatro penas do dito pássaro. E no quinto dia, serão três folhas da mesma erva, três de malagueta e três penas do dito pássaro. E se mandará ao enfermo que se dispa nu, embrulhado em um lençol e com um fogareiro aceso debaixo e ele em pé receba o dito fumadouro e estará abafado meia hora sem ter regimento algum nem impedimento de exorcismos senão sempre pedindo lhe continue para mais depressa se lhe ir o mal do seu corpo. E dar se há depois de cinco dias de defumadouros, três dias de lavagem as mesmas horas que se davam os defumadouros como seguinte: nove raízes de erva chamada mucuracaá, que mesmo contra feitiços quaisquer, com folhas e galhos da fruta chamada *taperecea*, as folhas do cipó que o tronco das árvores da mesma erva chamada ingá e cipó e folhas de Jabuti *mutá-mutá*, que é o chamado pé de boi. E logo o dito doente ficará bom dos ditos feitiços e sem se lhes desenterrarem do lugar donde estiverem enterrados. E pegando-se com devoção da virgem de Nossa Senhora da Piedade⁴²⁶.

O curandeiro declarou também sua virtude em desmanchar bruxedos feitos “em camisas”, com cabelos, unhas ou postos em alimentos, bocas de sapos ou a modo de bonecos. Para todos os males recomendava mais ervas, defumadouros, abstenções alimentares, bênçãos e exorcismos. Sendo que para descobrir a forma dos “feitiços” usava de específica oração:

Senhora Santa Elena, filha de El-Rei Constantino, gentia fostes primeiro e depois cristã vos tornastes, as ondas do mar bravo passastes, com as onze mil virgens encontrastes, na cova de meu senhor Jesus Cristo entrastes, três cravos tirastes, um mandastes a vosso irmão Constantino de Belém para com ele vencerdes todas as guerras e batalhas, e um

⁴²⁶ Idem. f. 231-234.

deitastes nas ondas do mar bravo para com ele o abrandarem e um que vos ficou vos peço que mo deis ou que mo empresteis para por ele saber tão claramente em meu sonho se o dito doente tem feitiços no mar ou no fogo deitar, se há pessoa com os braços em cruzados e os pés sem mais falar lhe adormecer⁴²⁷.

Após a reza, se sonhasse com rios era o sinal que os feitiços teriam sido postos em água; caso sonhasse com uma “casa incendiada” os malefícios teriam sido feitos em fogo e, por fim, se vislumbrasse “vulto branco em forma de fantasma” era certo ser “vivo que o fez”. Contudo, a oração só adquiria adequado efeito se o enfermo se comungasse e fizesse verdadeira confissão, sem nada esconder do dito padre. E para cada tipo de malefício recomendava-se singular ritualística:

Sendo os feitiços lançados ao mar é preciso casca de um pau chamado *boyussu* e casca de pau de cedro e casca de pau de *jasapaucaia* e raízes de mucuracaá e lavar o doente todos os dias a beber aguardente de cana com raiz de câmara e forrar a dita aguardente com um tição de fogo aceso e dar-lhe a dita bebida continuamente e pegando-se sempre com a senhora da Piedade e continuamente com os exorcismos. (...) se foram os feitiços lançados no fogo será preciso nove dias de suadouro de folhas de ingá cipó, raiz de erva chamada de pé de boi, raízes de mucuracaá, aguardente forrada com três pedras e dar-lhe continuamente a beber que logo ficará bom. Declara que para feitiços feitos nas cabeças serão preciso nove dias de suadouro da cabeça com ervas de São João, raiz de mucuracaá, um bocadinho de [micornao?] penas do pássaro chamado acauã, e se dará este suadouro a cabeça por nove dias e logo sarará o doente⁴²⁸.

Em todo o cenário colonial como também na velha Europa, sortilégios destinados a curar e preservar a saúde eram práticas comuns. Comenta o historiador José Pedro Paiva que em Portugal entre os anos 1600-1774, mais da metade dos indivíduos julgados pelo Santo Ofício ou por tribunais episcopais, no âmbito das perseguições que estas instâncias moveram aos agentes de práticas mágicas, foram acusados por rituais de curas⁴²⁹. As reflexões a cerca das enfermidades e seus remédios, impeliam tanto os populares quanto aos mais “esclarecidos” à crença e a procura dos curandeiros, posto que as doenças eram comumente interpretadas como produtos do sobrenatural e, portanto, só poderiam ser sanadas com os recursos de mesma

⁴²⁷ Idem. f. 231 (verso).

⁴²⁸ Idem. f. 233.

⁴²⁹ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. p. 103.

natureza⁴³⁰. As aflições do corpo e também da alma, eram explicadas a luz de um pensamento focado no maravilhoso, em que forças divinas e diabólicas atuavam cotidianamente entre os homens, disseminadas em milagres, castigos divinos e/ou por meio da ação de bruxas e feiticeiros. Rituais de curas com palavras da missa ou da Bíblia eram realizados por toda a Europa, confirmando a confiança no poder curativo da Igreja medieval. Dito por Marc Bloch, os padres, “carregados de eflúvios sagrados”, eram por muitos considerados espécies de mágicos, e nessa qualidade, por vezes venerados e outras odiados. Em alguns lugares, as pessoas benziam-se ao encontrá-los no caminho porque tal encontro era tido como um mau presságio⁴³¹. Fato é que a distinção entre o sacerdote e o mago, durante largo tempo, não esteve, de maneira alguma claramente definida na visão dos populares europeus e, segundo Keith Thomas, a separação entre a magia e a religião na Europa medieval e moderna era de uma impossível sutileza. A Igreja atuava como repositório de poderes sobrenaturais, distribuídos e em seus *ágnus-deis*, bentinhos, medalhinhas e artefatos relacionados à instituição como pedra da ara, hóstias, tecidos e, até mesmo, os pós e os musgos de suas paredes, costumavam ser identificados como autênticas fontes de poder⁴³². Daí não se estranha que para muitos a conversão estivesse relacionada não apenas como garantia de salvação além, mas como acesso a uma nova magia, aparentemente mais potente⁴³³.

Na Colônia, as terapêuticas com rezas, gestuais e objetos cristãos, foram bastante comuns, fazendo parte das tradições desembarcadas com os navegadores europeus. As ações litúrgicas combinavam-se ao uso de ervas, raízes, e mais símbolos e elementos das culturas nativas, como o uso de sopros e sucções. Interessante que tanto para os europeus quanto para os africanos, o sopro, como forma de eliminação de doenças e feitiços, era prática comum, que, segundo Laura de Mello e Souza, poderiam estar associadas ao mesmo sentido: “expelir, fazer expelir, neutralizar uma espécie de energia negativa, destruidora, responsável por doenças e desgraças”⁴³⁴.

Notável que Calisto José de Andrade usava de orações de influência cristã, exorcismos, defumes e ervas, mas a complexidade de seu receituário só não é mais interessante e, reveladora, do que a motivação empregada para o seu ofício de curador.

⁴³⁰ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 223.

⁴³¹ BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993. p. 81.

⁴³² THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 40.

⁴³³ Idem. p. 35.

⁴³⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 227-228.

Declarou ter aprendido os procedimentos medicinais – ampliando sua virtude natural –, pelo grande “prejuízo” que via na cidade de Belém, onde, “se morrerem trinta em um ano, cinco morrem de doença natural e vinte cinco de feitiços, e fora os que morrem pelas vilas e aldeias circunvizinhas dessa cidade”, e por isso é que se expôs a aprender a curar semelhante “mal de feitiços, pela consternação em que tem visto os doentes nesta cidade e seu termo”⁴³⁵.

O argumento do curandeiro vai de encontro ao depoimento de Joana de Assunção, referente à epidemia de malefícios – demonstrando, porém não ser somente um *abuso* introduzido entre a gentilidade, mas partilhado por outros setores populacionais. E também confirma o alerta do comissário Manoel de Almeida (1732), alusivo à *infecção* de feiticeiros na região paraense. Ao que parece, Calisto José não acusava outros “feiticeiros” (os possíveis autores dos bruxedos), e não declarou utilizar de qualquer espécie de malefícios, destinando-se exclusivamente a curá-los. Afirmou querer curar “toda a qualidade de feitiços que se acharem feitos na cidade do Grão-Pará e em todas as partes que se houverem feitos” e, por conta, desejava legitimar esta sua intenção, considerada por ele, verdadeira obra de virtude cristã. Não há notícias do desenrolar do pedido, não se sabe se Calisto conseguiu ou não a sua licença, sendo certo que a petição poderia ter sido aceita, isto porque, no âmbito das discussões teológicas e científicas da época, as atividades de cura era assunto delicado e dissenso entre as autoridades intelectuais.

Explica José Pedro Paiva que em Portugal havia um acalorado debate referente aos remédios permitidos em casos de supostas doenças provocadas por malefícios. Os tratados médicos listavam três tipos de alívios possíveis: os divinos, os naturais e os diabólicos. Os remédios divinos, considerados muito poderosos e eficazes, eram de variados tipos: fé na Divina Proteção, culto aos santos, veneração a relíquias e imagens cristãs, e o uso da água benta, comunhão e exorcismos – práticas de tutela eclesiástica⁴³⁶. Dentre os sacramentos o batismo assumia papel de relevo e foi aplicado com grande empenho aos indígenas, objetivando, inclusive, curá-los de suas epidemias. Por sua vez, os exorcismos eram recorridos em último caso, somente permitido após aplicação de todos os outros métodos para o tratamento do enfermo, pois eram

⁴³⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 313. f. 231.

⁴³⁶ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. p. 60-66.

considerados “o mais potente meio para se combater os flagelos dos aliados do diabo”⁴³⁷.

Os medicamentos naturais eram os mais debatidos, por alguns considerados superstição pura, enquanto para outros genuinamente eficazes. A terapêutica baseava-se em uma concepção animista e mágica da natureza, crédula na influência dos corpos celestes sob as formas de vida terrestre e incentivadora do uso de chás, pós, unguentos, talismãs, amuletos e simpatias. O curandeiro, por meios ocultos, poderia avivar as virtudes naturais e desconhecidas contidas nos astros, minerais e vegetais, partilhando de uma concepção de que todo o mundo pulsava de energias e eflúvios sagrados e que, com os meios corretos, poderiam ser canalizados em benefício humano. A atitude beneficiou-se do destaque desfrutado pelo *neoplatonismo* na Europa renascentista, atividade filosófica e intelectual que postulava não haver diferença entre o espírito e a matéria, unidos por uma relação orgânica. Defendia ainda a ideia de um universo dotado de legiões hierárquicas de espíritos, que através de letras, cores, materiais e palavras específicas poderiam ser contactados individualmente⁴³⁸.

Por fim, os remédios diabólicos eram aqueles aplicados por feiticeiros e curadores, supostamente, com a intervenção do diabo e, categoricamente condenados pelas autoridades eclesiásticas. Interessante é que os europeus de outrora consideravam aquele que Igreja chamava de satã, como mais uma potência entre outras, ora benéfica, ora maléfica, seguindo a atitude adotada em relação a ele. Razão para que, mesmo temerosas, – tanto das punições eclesiásticas quanto do próprio poder do demônio –, as pessoas, se valessem da intervenção diabólica em busca de resolução de conflitos e dilemas mundanos. Conforme Jean Delumeau, não era incomum os populares da época, ascenderem uma vela aos santos e outra ao diabo, a fim de que esse não lhes fizesse mal⁴³⁹. Contudo, para a Igreja por nenhum motivo dever-se-ia recorrer aos “feiticeiros”, nem mesmo em casos de doenças gravíssimas, “porque o feiticeiro para produzir esta aparente boa finalidade tinha que evocar o poder do diabo”. Paralelo, havia o rumor de que se o “bruxo” usasse de seus poderes para encontrar malefícios e desfazê-los, o seu

⁴³⁷ Idem. p. 63-64. Ver a denúncia, ANTT. IL. Cadernos do Promotor Livro 313, f. 235 (numeração truncada).

⁴³⁸ GARIN, Eugenio (Org.). **O homem renascentista**. Lisboa: Editorial Presença, 1991; THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia**. p. 191.

⁴³⁹ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente** (1300 – 1800): uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 70.

auxílio não seria mau, ainda que a desconfiança da influência demoníaca continuasse viva, sempre pronta a deflagrar denúncias⁴⁴⁰.

Era também lavrada a crença de pessoas nascidas sob uma boa estrela, isto é, portadoras por vontade divina, do dom curativo, identificado por auspiciosos sinais. Em Portugal havia curandeiros conhecidos vulgarmente como *saludadores*, dotados de uma força natural e majestosa que os destinava a missão de auxiliar os enfermos do mundo. Os *saludadores* não deviam cobrar por seus préstimos (a exigência de ganho era um indicativo dos “maus” poderes) e tampouco recorrer ao receituário de ervas, raízes ou qualquer outro elemento exterior a própria graça⁴⁴¹. Estes homens costumavam receber uma licença processada pela Inquisição ou pelos bispos, legalizando suas atividades. Portanto, o procedimento de Calisto José de Andrade tinha precedentes na Metrópole, e a justificativa de seus poderes divinos atuava em afinidade a *gratis dada* atribuída aos *saludadores*. Não obstante, distinto de seus companheiros lusos, o curandeiro colonial abusava das ervas, plantas e mais elementos da floresta tropical e, em seu relato, deixa subentendido que na América estes procedimentos eram fundamentais, devido às doenças provocadas por venenos e mais “feiticeiros” particulares da localidade.

É bem verdade, como notado por Laura de Mello e Souza, que os degredados do Reino, punidos justamente por executarem práticas mágico-religiosas, realizassem verdadeira revisão de seus saberes nos contextos coloniais, que “acentuavam as vocações demoníacas”. Além, não se pode perder de vista uma série de novos infortúnios que os colonos se encontravam sujeitos, doenças tropicais, ataques de mosquitos e animais peçonhentos e, é claro, a ação de “feiticeiros” desconhecidos e as próprias inseguranças geradas pela ação colonizadora, como as guerras de conquista e a atividade escravista. Os grupos sociais na Colônia eram muitos e diversos, e as relações sociais experimentadas interviram na difusão e recorrências das atividades mágicas e curadoras⁴⁴². Serge Gruzinski, analisando as “magias” do México colonial, problematiza que para todos os atores envolvidos no drama da colonização, a improvisação se fazia mais importante que a tradição, “daí provinha uma profusão de gestos, substâncias, amuletos, fórmulas e circuitos ocultos que, assim como a corrupção, conferiam dinamismo e plasticidade à sociedade colonial”. Concordando-se com o autor, não há como desconsiderar a importância desse fator suplementar de desorientação indígena,

⁴⁴⁰ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. p. 66.

⁴⁴¹ Idem. p. 61.

⁴⁴² SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**.

afinal, como poderiam os índios distinguir os feiticeiros europeus condenados pela Igreja daqueles que com sua autorização tratavam de doenças por meios de orações, ensalmos e benções? “Tudo isso só podia deixar perplexos os recém-conversos, ou melhor, impelindo-os com mais força numa direção que conheciam bem, a do empréstimo, da justaposição e da confusão”⁴⁴³.

Ressaltado por Mello e Souza, foram os índios e os africanos os grandes curandeiros do Brasil colonial⁴⁴⁴. E muitos usaram destas atividades como verdadeiro ofício, o que em ocasiões permitiu a indivíduos inferiorizados na escala social alcançarem certo relevo, ganhos e, mesmo, a liberdade. Exemplo clássico é o da índia Sabina, celebrada pela historiografia por ter durante mais de vinte anos exercido produtiva carreira de curandeira em terras do Pará (século XVIII)⁴⁴⁵. A índia do serviço de Bento Guedes percorria a região em torno da cidade de Belém atendendo a chamados diversos e, remunerada pelos seus serviços, descobria malefícios enterrados e curava suas vítimas, inclusive incentivada pelo seu senhor, que se gabava de ter em sua casa tão prestigiosa advinha⁴⁴⁶. Grande foi a fama da “virtuosa” índia que chegou a atender autoridades da capitania, como ao governador João de Abreu Castelo Branco, de quem teria extraído da perna, por meio de defumes e chupações, três bichos vivos e moles, do “tamanho de grãos de bico” e acusados pelas moléstias⁴⁴⁷. Em suas medicinas Sabina utiliza de recursos que nos são familiares, sopros, chupações de boca e defumações, removendo dos corpos de seus clientes, vermes, insetos, aranhas, ossos e pedaços de pau. Segundo os testemunhos a índia possuía “sutileza da vista”, por encontrar malefícios ocultos e em lugares onde nunca estivera e aos quais recomendava serem

⁴⁴³ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. p. 293-294.

⁴⁴⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 222.

⁴⁴⁵ Vários trabalhos já se utilizaram das denúncias da índia Sabina, entre eles: AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará**; SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**; DOMINGUES, Evandro. **A Pedagogia da Desconfiança**; CAMPOS, P. M. P. **Inquisição, Magia e Sociedade**; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**; SANTOS, Lidiane V. dos. **Registros inquisitoriais e vivências coloniais**; entre outros.

⁴⁴⁶ Foram muitas as denúncias deflagradas contra Sabina, a maioria situada na década de 1740, que se acumularam até o período da visitação. Constam dois processos contra a mesma, que na verdade não passam de denúncias. ANTT. IL. Processos 13331 [1761] e 15969 [1762]. As denúncias mais interessantes se encontram nos Cadernos do promotor, Livro 301, f. 55, 146 [1747]; Livro 300, f. 162 [1749]; f. 103 [1758]; Livro 313, f. 224 [1758]; Livro 315, f. 445-454 [1762]. Há também denúncias no livro da visitação transcrito por Amaral Lapa, nas páginas, 165, 171.

⁴⁴⁷ Nesta ocasião, mesmo encontrando malefícios dissimulados nas paredes da residência do governador, Sabina identificou a doença como sendo de razão natural e não como obra de “feitiços”, declarando serem os malefícios encontrados destinados ao antigo governador da capitania, José da Serra. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 55. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 330.

incinerados como mais brevidade possível. A curandeira declarava descobrir os embrulhos, contendo raízes, pelos, ossos, cabelos, unhas, cabeças de pássaros, pelo “conhecimento de um fogo que se via na parte em que se achavam”⁴⁴⁸.

Semelhante a Calisto José de Andrade, a índia parecia estimular sua boa reputação, observando em conjunto aos defumes, potagens e ervas da terra, piedosas práticas, como rezas, sinais da cruz, água benta e recomendações de exorcismos⁴⁴⁹. Interessante notar que a maior parte dos testemunhos alega a boa reputação da curandeira, que dizia possuir um nervo em forma de cruz no céu de sua boca, sinal de sua predisposição divina. Todavia, mesmo incentivando o uso de ritualísticas cristãs e cultivando o seu bom nome, ao longo dos anos e das várias denúncias que não cessavam de chegar ao Santo Tribunal, a índia foi retratada de forma equívoca, atestavam o seu virtuosíssimo dom para o tratamento dos doentes, mas também a classificavam como sendo “diabólica feiticeira”. Em denúncia de 1762, por exemplo, o comissário Caetano Eleutério de Bastos alertava que os poderes de Sabina, tanto os de cura quanto os para descobrir os malefícios, dever-se-iam ao pacto demoníaco, razão que para que a mesma incentivasse o segredo de suas ações⁴⁵⁰. Conforme o padre João Antônio Gois (1761), falava “o demônio pela boca dela por contar as coisas certas que se acharam e (...) em paragens onde nunca estive”⁴⁵¹. Gregório Antunes Torres, em 1761, faz relato dos mais interessantes, diz ter conhecido um casal “oprimido de grandes chagas por todo o corpo”, um suposto feitiço de Sabina, “por razões que tivera com eles”. E mesmo tendo sido oferecido pagamento, Sabina recusou-se a atendê-los.⁴⁵²

As denúncias inquisitoriais da índia Sabina foram assunto de boas análises historiográficas, destacando o *hibridismo* de suas ações e o seu trânsito social, atentando para a sua autonomia no comparativo a outros índios, escravos ou forros, situação possivelmente impulsionada por seus talentos “mágicos”. Sabina ao longo dos anos passa da condição de cativa a livre, sem interromper suas atividades curadoras⁴⁵³. Em terreno paraense toda a população parecia se valer cotidianamente destes médicos da terra, e certos indígenas cientes da necessidade usaram de seus talentos como meio de

⁴⁴⁸ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 315, f. 445-454.

⁴⁴⁹ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 55; Livro 313.f. 224.

⁴⁵⁰ ANTT. IL. Processo 15969.

⁴⁵¹ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 300, f. 162.

⁴⁵² ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 315, f. 445-454.

⁴⁵³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**; SANTOS, Lidiane V. dos. **Registros inquisitoriais e vivências coloniais**.

sustento, propagandeando seus préstimos salutares. Contudo, deve-se levar em conta que não somente a ausência de “profissionais” do campo saúde abria espaço para a atuação dos curandeiros, mas também a crença compartilhada em doenças supostamente obradas por feitiços. Ou seja, para que tivesse sentido Sabina medicar alguém como vítima de malefício – e aqui destacado os colonos de origem europeia –, era preciso à compreensão da crença, de certa forma, partilhada, na possibilidade de atuação de feiticeiros e feiticeiras.

Curandeiros como Sabina e Calisto José de Andrade, consagraram-se, sobretudo, por desfazerem “feitiços” e promoverem curas, usando tanto de raízes, arbustos, chás, succões e fumaça – características que remetem a tradição indígena –, combinados no incentivo de exorcismos, água benta, rezas e a confissão cristã. Concordaram universos simbólicos distintos e por conta angariaram clientes e conquistaram diferentes imaginações, ainda que continuassem vistos com desconfiança. A historiografia referente à “feitiçaria” europeia destaca a mesma característica, em que o curandeiro encontrava-se sempre a um passo de ser acusado como malfeitor (o que muitas vezes acontecia). A prática de qualquer tipo de magia colocava o indivíduo numa posição um pouco mais afastada do restante da comunidade, destaca Keith Thomas, e “embora a curandeira pudesse ter centenas de clientes, ela se encontrava sempre num equilíbrio precário a beira do isolamento social”⁴⁵⁴. A mesma ideia é denunciada por Carlo Ginzburg, a faculdade de curar sujeitos enfeitiçados, em particular, era considerada indício provável de feitiçaria: *qui scit sanare scit destruere*⁴⁵⁵. E, citando por José Pedro Paiva, “é de lembrar que não eram escassos os indivíduos a quem se atribuíam poderes ambivalentes, isto é, que eram capazes de curar ou proteger, e simultaneamente de fazer o mal, o que tornava mais delicado todo o processo de relacionamento que com eles se tinha de manter”⁴⁵⁶. Portanto, se as atividades de cura não eram consenso entre os doutos, na vivência popular tampouco decidido, sem esquecer, que entre os índios, os curandeiros eram também figuras ambivalentes.

⁴⁵⁴ THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia**. p. 207.

⁴⁵⁵ “Quem sabe curar, sabe destruir” (N. T.). GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 106.

⁴⁵⁶ PAIVA, José Pedro **Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"**. p. 124; Ver também, BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia**; DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**; PROSPERI, Adriano. **Dar a alma** – História de um infanticídio. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Em 1747, também no Pará, Apolônia, “cafuzo ou mulata”, foi acusada por seus dotes medicinais. Segundo os depoentes, a mulher não aparecia a qualquer um, preferindo isolamento e reclusão (comportamento semelhante aos das “velhas feitiçeras” indígenas observadas pelo padre João Daniel). Apolônia foi acusada de extrair dos corpos enfermos “muitos bichos medonhos, sapos, lagartixões, cobras e outros bichos (...) com as mãos e com a boca, tirando muito sangue e matéria de partes do corpo sem ficar sinais de chagas”. Descobria também malefícios enterrados ou metidos em travesseiros ou colchões, apontando a identidade de seus autores. O padre Custódio Alves Roxo, relator da denúncia, demonstrou dúvidas, não sabendo dizer se as curas eram por virtude de Deus ou do diabo, mas lhe parecia que a dita senhora era a *mais mestra* da cidade de Belém⁴⁵⁷. Compete notar que Calisto, Sabina e Apolônia descobriam os malefícios, fomentando um círculo de feitiços, contrafeitiços e acusações. Não há dúvidas que os curandeiros incentivavam acusações de bruxaria, que de outro modo poderiam jamais ter sido feitas, notando que era de interesse dos curandeiros diagnosticarem o malefício, afinal detinham quase um monopólio das técnicas indicadas para o seu curativo⁴⁵⁸. Estes “médicos” populares, indígenas ou não, atuavam sob a crença generalizada da “feitiçaria” e, no mais das vezes, confirmando as suspeitas presentes no ideário de seus clientes. De acordo com os estudos antropológicos, os contrafeitiçeiros comumente possuem o cuidado de identificar a pessoa de quem a vítima desconfia, confirmando suposições que já haviam sido formadas, “criando assim as circunstâncias necessárias para converter uma mera suspeita em uma acusação positiva”⁴⁵⁹. Sabina quase todas as vezes que encontrava um malefício, apontava os seus possíveis autores. A índia, qual Calisto José, dizia ter a propriedade em desvendar se as doenças eram obras ou não de feitiços, todavia, comparando os episódios de sua atuação, é fato que, na maioria dos casos, as enfermidades foram listadas como obra de malfeitores, em grande maioria, índios. O comissário Manoel da Penha do Rosário, em 1758, declara que Sabina “desenterra feitiços e nomeia os feitiçeiros que os fizeram” e, em certa ocasião, realizando seu ofício para Antônio Furtado de Mendonça, teria encontrado grande número de malefícios enterrados ao longo de sua fazenda, acusando uma “escrava feitiçeira” que

⁴⁵⁷ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 301, f. 149-150.

⁴⁵⁸ “As crenças similares nas feitiçeras e nos curandeiros estavam integralmente ligadas, uma servindo de suporte para outra”. THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia**. p. 442.

⁴⁵⁹ Idem. p. 444. ROWLAND, Robert. “Malefício e Representações coletivas, ou seja, porque na Inglaterra as feitiçeras não voavam”. **Revista USP**, São Paulo (31): 16-29. Setembro/Novembro, 1996.

confessou ter matado 48 pessoas (índios que serviam na mesma propriedade)⁴⁶⁰. Também ao realizar “adivinhações de cura” para Antônio Silva Bragança, cabo de canoa da vila de Beja, acusou como autora do bruxedo certa índia, que teria ministrado o “mal” em um café oferecido⁴⁶¹. Por fim, atendendo a esposa de Antônio Rodrigues Martins, encontrou um malefício enterrado e tão logo delatou a índia Mariana, que chamada a sua presença, confessou ter matado “várias parceiras e servas da testemunha (...) e que na sua fazenda do rio Guamá, distrito dessa cidade [Belém] se achava na sua morada vários embrulhos enterrados e quem por cima deles passassem logo adoeciam”⁴⁶².

Problematizado por Almir Carvalho Júnior, a maior parte dos acusadores de Sabina derivava do grupo de seus antigos clientes, inclusive religiosos, o que parece confirmar a aceitação de suas práticas, já que poucos exprimiram juízo negativo de seus procedimentos, e a denunciaram tanto incentivando por seus confessores ou por medo das sanções inquisitoriais. Analisando os testemunhos de suas acusações, é notável que Sabina, em cômputo geral, não era concebida como alguém que lançava malefícios, mas que por virtude os desfazia. Similar a Calisto José Andrade, seu sucesso era referendado por seus conhecimentos naturais (atributos próximos ao campo da pajelança), combinados ao uso de simbolismos e devoções cristãs. Mas, mesmo usando de defumes, sopros e succões, em nenhuma de suas denúncias, Sabina foi descrita como sendo um pajé. Comparando os curandeiros citados, Calisto José de Andrade procurou obter uma licença inquisitorial, tencionado a construir renome de forma “oficial”. Por sua vez, Sabina possuía fama e prestígio profissional em terreno próximo ao campo da pajelança, ainda que não tenha sido honrada com o título, e não há notícias de que a mesma tenha pleiteado tal reconhecimento, visto que seu sucesso parecia consolidado entre os moradores da cidade de Belém e seu termo. Ressalta-se, porém, que os seus clientes não estavam restritos ao seu grupo étnico, mas distribuídos entre índios, mamelucos, mestiços e colonos de origem europeia, e nem mesmo circunscrito ao seu setor social, já que a índia atendia desde populares, a padres e autoridades governamentais. Contudo, os “feiticeiros” que ela acusava eram todos índios.

⁴⁶⁰ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 313, f. 224.

⁴⁶¹ AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará**. p. 269.

⁴⁶² ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 315, f. 445-454.

Tão certo que os ameríndios foram os grandes explorados pelo ímpeto colonial na região, partilhando, *grosso modo*, a condição de ultrajados pelo sistema que se instaurava. Contudo a condição comum de espoliação não anulava todas aquelas rivalidades pré-existentes ou as que surgiam sob o efeito das novas circunstâncias, que não suspensas por conta de um sentimento comum de identidade e solidariedade étnica. Assim, o campo das práticas mágicas, da pajelança, não deve ser apenas idealizado como o símbolo de comunhão indígena e luta contra os opressores europeus, mas igualmente percebido como arena de conflitos, opondo diferentes personagens em seus interesses e escolhas locais. Acreditamos que a crença europeia em bruxedos e malefícios, como também a própria demonização da pajelança, tenha contribuído e reforçado elementos do imaginário ameríndio, e neste aspecto, a própria justiça inquisitorial em sua constante busca de suspeitos e denúncias, pode ter inflamado a *guerra invisível*.

Público e notório

Verdadeira arma dos subalternos, as artes mágicas e suas denúncias, sinalizam as tensões latentes do dia-a-dia colonial. Escravos de origem africana e indígenas, em ocasiões, desfrutando da fama de suas “magias”, passavam a ocupar um lugar diferenciado na estratificação social, as práticas serviram para sublevar ou suspender, ainda que temporariamente, a ordem vigente do quadro de ocupação social⁴⁶³. Bastante comum foi o uso de encantamento contra os senhores, para acalmá-los, para que não notassem a ausência de seus escravos, aliviar maus-tratos e mesmo para se conseguir alforrias⁴⁶⁴. Certo, é que por meio da ameaça do envio de aflições e mortes, os

⁴⁶³ Argumenta Laura de Mello e Souza, “que no contexto escravista colonial a magia maléfica, ou feitiçaria, tornou-se uma *necessidade* na formação social escravista. Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes a única possível – contra os senhores, como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo”. Para autora, desde cedo os senhores se preocuparam com o potencial mágico dos escravos, “o temor durou tanto quanto o escravismo”. SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. p. 272. Ver também, SA JÚNIOR, Mário T. “A cor do feitiço: práticas e praticantes de magia e feitiçaria no Mato Grosso setecentista”. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010.

⁴⁶⁴ Havia rituais em que os escravos raspavam a sola dos sapatos de seus senhores, para que estes não os machucassem; sortilégios com punhados de terra pisados pelos mesmos, para evitar espancamentos. Segundo Mello e Souza a “feitiçaria e as práticas mágicas serviam aos escravos para saírem do sistema sem, entretanto, destruí-lo”, os escravos muitas vezes eram acusados de atentarem contra a propriedade dos senhores, matando seus familiares e outros escravos, secando a plantação etc. Citando a autora, “manifestando um grau ainda incipiente de tensão entre os senhores, os escravos procuravam, através de

desclassificados coloniais (negros, indígenas e os pobres) marcavam espaços de poder e autonomia (não significando que somente os populares e inseguros recorressem ao auxílio mágico). É comum relacionar as denúncias de “feitiçaria” envolvendo negros ou indígenas, na relação de dominação/insubordinação, classificando-as como sendo comportamentos de resistência, quase sempre no binômio negros/europeus ou índios/europeus. Não questionando as tensões existentes entre os índios e os colonizadores, é possível acrescentar outros aspectos de disputas e do campo da feitiçaria como “espaços de poder”, onde os “feiticeiros índios” buscavam, inclusive, o destaque entre os seus pares – marcando uma diferença interna –, e se colocando, em variados momentos e em defesa de interesses diversos, contra outros índios. No inquérito que abre o presente capítulo, notou-se por quais mortes a índia Vitória foi acusada, todas as suas possíveis vítimas eram índios; apreciamos também a conduta da índia Sabina, que não demonstrava pudor em acusar outros nativos como sendo “feiticeiros”, aconselhando aos seus senhores que os castigassem. E logo veremos que o poder de lançar a morte chegou a ser ostentado como signo de superioridade e de ameaças de indígenas para com outros “feiticeiros índios”.

A intimidação e o temor provocado pelos “feiticeiros” devem ser objetos de análises, podendo indicar estratégias distintas daquelas em que os indivíduos incentivavam uma “boa fama” através de contrafeitiços, símbolos e virtudes cristãs. Ou seja, se havia aqueles que se declaravam contrafeiticeiros, outros, se confessavam como sendo os autores de malefícios e mortes, e desta forma adquiriam poder e regalias em situação colonial. O grande triunfo de “curandeiros” ou “feiticeiros” é a conquista da imaginação de seus clientes (público), pela admiração ou medo, posto ser por meio deles que se legitimam. E a força de atração de nossos personagens (e também de rejeição) se vê apoiada tanto pelo “bem” que dizem desfrutar, quanto pelo “mal” que, por ventura, poderiam provocar.

No capítulo precedente noticiamos a conduta de Ludovina Ferreira, que semelhante à índia Sabina, exerceu longa “carreira” de praticante de artes mágicas em território paraense do século XVIII. Fascinante, é que distinto de Sabina, Ludovina parecia, isto é, seguindo os testemunhos de suas muitas acusações, despertar maior temor por suas práticas, o que para historiador Almir Carvalho Júnior pode estar

feitiços, resguardarem-se dos maus tratos. Acusações mútuas de feitiçaria refletiam às vezes a tensões entre os próprios escravos, servindo ainda de válvula de escape ante a eventuais castigos”. Idem. p. 274-277.

relacionado à execução de seus rituais de “descer demônios”⁴⁶⁵. Porém, comparando as várias denúncias deflagradas contra a “feiticeira”, observa-se outros pontos que podem ter contribuído para a sua “má” fama. Acusavam Ludovina Ferreira de ter uma “caixinha” repleta de malefícios, ervas e “pós-diabólicos”, como também de treinar discípulas, inclusive a sua filha, Inácia da Encarnação. Os denunciantes aludem o pacto com o demônio, com quem a acusada dançava e que às vezes lhe aparecia em forma de bode⁴⁶⁶. Note que as descrições referentes às práticas de nossa personagem casam com a imagem da “feiticeira” cultivada pelo vigário Gabriel da Silva de Aguiar (que buscava incriminar a índia Vitória): Ludovina, contam as testemunhas, usava de bebidas e pós para ameaçar as pessoas e para seus encantos de amor; possuía um frasco de gordura humana com a qual “esfregava a cara todos os dias e juntamente com um dedo de gente humana”; é declarada a sua estranha relação com os animais, dançava com cobras que apareciam ao som de suas cantigas em “língua da terra” e maracás; conversava com pássaros negros que pousavam a porta de sua casa e fazia surgir bandos de aranhas “que eram coisas suas, que associava domesticamente”, dizendo aos observantes, que de dia eram aranhas, mas que a noite transformavam-se em “feiticeiros” com os quais se comunicava⁴⁶⁷.

Se certos curandeiros estimulavam a sua boa reputação, outros personagens, como pode ter sido o caso de Ludovina Ferreira, pareciam incitar fama pelo signo do terror. Há indícios de que Ludovina pudesse entender que cobras e aranhas assustavam as pessoas e por isso as exibia como insígnias de seu poder, acariciando-as e cantando para as mesmas. Compreendia que as testemunhas recebiam dos “espíritos”, “feiticeiros” ou “demônios”, *descidos* a modo de onças, jacarés e outros animais selvagens, mas Ludovina dizia controlar e conviver naturalmente com os mesmos, os invocando ao seu bel prazer⁴⁶⁸. A mesma não temia nem mesmo ao Santo Ofício, jactando-se que as denúncias não lhe causavam “dano algum”, desafiando familiares e

⁴⁶⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 347.

⁴⁶⁶ ANTT. IL. Cadernos do Promotor. Livro 312, f. 336-341.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ Carvalho Júnior faz comparação entre a índia Sabina e Ludovina Ferreira, notando que ambas teriam construindo renome por meio do uso das “artes mágicas”. Como bem mostra o autor, Sabina em nenhum momento foi acusada de causar malefícios, mas apenas por descobri-los e curá-los, por sua vez, Ludovina é constantemente acusada por magia maléfica, e questiona-se –“por que será que Ludovina sofreu este tipo de acusação ao contrário de Sabina?”. Para o autor, talvez tal pergunta nunca possa ser respondida, mas buscou seguir como indícios as denúncias e rituais de “descimentos de demônios”. Creio que a atitude da “feiticeira” em reforçar certos traços, assustando as pessoas, possa também fornecer indicações para se buscar possíveis respostas à questão. Analisaremos esta conduta ao longo do texto. *Idem*. p. 347.

comissários que iam até a sua casa abordá-la, e testemunhos dão conta que até mesmo os enfeitiçava, os endoidecendo-os –, e de fato, não há notícias de nenhum processo inquisitorial ou providência mais seria contra a mesma⁴⁶⁹. Segundo a testemunha Luísa de Jesus a confiança da “insigne feiticeira” devia a sua “amizade” com os demônios, que dizia saber e determinar todas as coisas do mundo, e por isso não temia a nada, nem a justiça ou a Deus⁴⁷⁰.

O repertório de Ludovina era vasto, tanto lançava malefícios como também os descobria, acusando os seus autores, como fez com as “negras” Belizária e Angélica, apontadas por terem feito um bruxedo de “cabeça de cobra com uma pimenta na boca”, e que por mando de Ludovina foram castigadas⁴⁷¹. Fornecia “encantos amatórios” para que as mulheres conseguissem para “fins torpes” os homens casados, tendo inclusive um relacionamento extraconjugal com Diogo Leitão de Almeida. Nada obstante, diante da descoberta e proibição da esposa do mesmo, que ao que parece a deixou de procurar, Ludovina teria feito “endoidecer ao dito e de cujo morreu, dizendo (...) que lhe fizera isso para que sua mulher não gozasse dele, visto que ela (...) não gozava também” –, episódio público e notório, testemunhado por 23 pessoas⁴⁷².

Analisadas atentamente, as denúncias de Ludovina acusam certo rancor masculino. Segundo testemunhos, a “feiticeira” teria de “portas adentro”, vivendo em sua casa, Maria Ester, “moça solteira”, e Bernada Amatildes, casada, que “aprendem as mesmas feitiçarias para serem queridas daqueles com quem se desonestam”. José Portel de Aragão, em 1747, declarou delatar a “feiticeira” para o alívio de sua consciência e a conselho de seu confessor, pois “ficando impunida a denunciada vai *infeccionando a pessoa de seu sexo que a consultam*”⁴⁷³. As queixas enviadas pelos comissários alimentam suspeitas de que Ludovina fosse realmente uma mulher branca, cujo exemplo ameaçava *infeccionar* o juízo das poucas mulheres de origem europeia residentes na localidade (nenhuma de suas discípulas é descrita como sendo índia). Intrigante é que suposta mulher branca andava sempre em companhia de índios e possuía relativo poder em seu meio, as denúncias permitem entrever, de forma bastante sutil, a relação de

⁴⁶⁹ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 336-341. Ludovina recebe somente acusações, arquivadas nos Cadernos do Promotor, até o momento não se encontrou nenhum processo contra a mesma. Embora haja documentos arquivados como processos, estes são apenas denúncias. Ver: Processos 16825 [1731]; 16747 [1736]; 16748 [1738].

⁴⁷⁰ ANTT. IL. Processo 16748.

⁴⁷¹ ANTT. IL. Cadernos do Promotor. Livro 312, f. 336-341.

⁴⁷² Ibidem.

⁴⁷³ Ibidem (grifo nosso).

Ludovina com outros “feiticeiros” da localidade, homens e mulheres que a respeitavam e temiam. Nota-se também, que os seus relacionamentos amorosos eram demasiadamente libertários, consta que além de seu relacionamento com Diogo Leitão de Almeida, teria “trato ilícito” com Lourenço Rodrigues, moço solteiro. Aliás, mais um paralelo com a índia Sabina, o padre João Antônio de Góis, presbítero do hábito de São Pedro, declarava que por mais que a curandeira lhe dissesse que suas práticas eram obras de Deus, ele muito duvidava, “por ser mulher mundana e que sendo casada não tem trato com o marido e é aleivosa, mentirosa e ladra em seus procedimentos”. Francisco Xavier de Góis afirmou que embora Sabina fosse casada com um escravo seu, “não fazia vida com ele”, antes “extraída em seu mau procedimento” e “vivendo luxuriosamente”⁴⁷⁴.

Padres, comissários e autoridades locais se escandalizavam com o comportamento destas mulheres, aconselhando aos pais, maridos, irmãos e filhos que as denunciassem, antes que *infeccionassem* o juízo de todas as mulheres da região. No caso de Ludovina Ferreira, é patente que o exercício da “feitiçaria” lhe oferecia um lugar diferenciado, e ela parece ter se movido com ousadia em um contexto que suas ações e liberdades eram, em teoria, limitadas. Analisando os autos de denúncias, é possível arriscar que a personagem possa ter empreendido uma ação de *inversão do estigma*, isto é, aproveitou-se dos rumores, dos medos e de imagens pré-estabelecidas, tanto indígenas quanto europeias, reforçando ou, até mesmo, incluindo em suas práticas, símbolos e comportamentos que, de forma inteligente, percebia como tendo maior impacto sob o espírito daqueles que iam procurá-la ou que poderiam lhe ameaçar. O medo favorecia o convívio na imprevisível realidade colonial, contudo era um jogo demasiadamente arriscado, podendo garantir proteção e conceito, mas também denúncias e sanções violentas. Se estiver correta a informação do processo de número 13325, em que Ludovina é descrita como sendo uma “mulher branca”, sua história se faz ainda mais interessante, tratando-se de uma mulher de descendência europeia, que na busca de um lugar de prestígio e segurança no mundo colonial, utilizou-se da amizade e de conhecimentos indígenas – que, ao que parece, muito bem conhecia –, os combinando com elementos do imaginário europeu, construindo autoridade diferenciada e única em seu meio.

⁴⁷⁴ ANTT. IL. Cadernos do Promotor. Livro 315, f. 445-454.

O espaço público, rumores, opiniões e renomes desfrutados pelos diferentes “feiticeiros” merecem ser mais bem analisados, na medida em que a pajelança, qual a “feitiçaria” tinha seu caráter baseado na fama de seus agentes. Não se nascia pajé ou “feiticeiro”, mas havia crenças e representações situadas cultural e socialmente, que conduzidas, reagrupadas e legitimadas pelos sujeitos (sejam os acusados ou os acusadores) formavam a imagem dos misteriosos personagens, deflagrando temor e/ou prestígio. As análises devem levar em conta as estratégias singulares de sujeitos específicos, que clamavam para si o renome dos “agentes mágicos” – que por fé ou interesses materiais –, utilizaram-se das projeções e credences, tanto doutas quanto dos populares, criando espaços especiais na realidade colonial⁴⁷⁵.

No assunto, o longo processo de Isabel Maria de Oliveira, é documento dos mais interessantes. A senhora é acusada em Belém, entre as décadas de 40 e 50 do século XVIII, por evocar o demônio, indo sempre ao descampado e batendo o pé na raiz de certa árvore, onde o maligno lhe aparecia⁴⁷⁶. Segundo os testemunhos, a ré – mulher solteira de 36 anos, natural de Cantanhede, bispado de Coimbra –, dizia ter o poder de transportar as pessoas a lugares distantes “por meios sobrenaturais”, bastando entrar em sua canoa em companhia de um gato preto, “mas que não haviam de falar o nome de Jesus e Maria”. Alegava ter a ciência de “ingredientes e remédios supersticiosos para obrigar vontades, já que era favorecida pelo demônio para temer e conservar em sugestão as pessoas que queriam”. Era também de conhecimento público que dizia possuir um “livrinho”, que quando aberto lhe aparecia o demônio, e dele tirava o dinheiro que queria. Ensinava também uma oração dedicada ao demônio, denominado *etrua* ou *aruana*, e costumava ameaçar os moradores da cidade de Belém com seus malefícios. Isabel Maria de Oliveira foi denunciada e presa no aljube eclesiástico da cidade de Belém, onde sua fama só fez aumentar. Certa ocasião, sendo insistentemente questionada por outras prisioneiras sobre uma “fita que mantinha no peito” – onde comprara? e como a havia conseguido? –, a “feiticeira” sugeriu que a tinha adquirido no reino, “de cujas respostas poderiam ficar entendendo que ela ré, por arte diabólica, tinha alcançado por meio da feitiçaria, sendo certo que tinha comprado na cidade do Pará”.

⁴⁷⁵ Concordando-se com Laura de Mello e Souza, “os crimes de feitiçaria carregavam em si a trama intrincada de discursos diversos: eruditos, populares, laicos, religiosos, metropolitanos e coloniais”. Ver: capítulo 07, “Discursos Imbricados”, In: SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**.

⁴⁷⁶ ANTT. IL. Processo 5180.

A ré é mandada a Lisboa, onde sofre interrogatório e punição. Em seu escrutínio, o inquisidor chega a alegar que ela dizia aquilo “em modo de graça e que ela nunca tinha se afastado da fé e crido no diabo”. Contudo, é condenada a penitências em Auto Público de Fé (ainda que se aconselhe uma melhor instrução nos mistérios cristãos), em 02 de agosto de 1758.

O inquérito de Maria Isabel de Oliveira confirma as estratégias utilizadas pelos indivíduos na busca do renome mágico: a senhora, natural do reino, impressionava as pessoas com os seus dons, inclusive no tempo de sua prisão. Quanto ao prestígio, é preciso também levar em conta as redes de aprendizados, onde por vezes a fama passava do “mestre” ao “discípulo”⁴⁷⁷. E se em alguns casos a fama era estimulada pelos próprios atores, outros padeciam de indesejado renome, como o caso da índia Vitória acusada como “feiticeira” devido à infâmia de seu marido, o nativo Domingos Açú⁴⁷⁸.

Antecedendo em cinco anos o inquérito da índia Vitória –, no qual consta Domingos Açú como sendo “defunto” –, há notícias do dito índio em duas correspondências encaminhadas pelo comissário Manoel Couto ao Tribunal da Inquisição, datadas de 27 de fevereiro e 01 de março de 1757⁴⁷⁹. Segundo o comissário, o nativo Manoel da Costa, capitão dos índios da aldeia de Casa Forte, após a leitura da *carta pastoral do Santo Ofício*, teria lhe denunciado os índios Domingos, Vitória e Firmiano (a quem diziam de “boca cheia” ser “feiticeiro”), por assassinares com feitiços muitos índios, inclusive ao seu sogro, o antigo principal da vila. Os sintomas dos malefícios foram descritos em semelhança às doenças supostamente envidas pela índia Vitória, dores de cabeça, continuas febres e diarreias. Aliás, foi justamente ao irmão do denunciador que Vitória foi acusada de matar, o citado índio Angélico que teria ido cavalgar em uma mula, no sereno da noite. Na segunda correspondência, ditada pelo índio Gregório Pereira, consta que Domingos e sua esposa haveriam matado vários índios com *possangas*, apavorando os moradores da vila de Ourém, que pediam ao

⁴⁷⁷ Bastando recordar os processos de Pedro Açú e Marçal Agostinho, ANTT. IL. Processo 2701.

⁴⁷⁸ Carvalho Júnior trabalha com a ideia de uma “rede de feiticeiros”, e como exemplo aborda o caso de Domingos Açú, acusado por seus feitiços de morte, destacando em sua denúncia, que o mesmo instruíra sua mulher e seu cunhado, que usava folhas e porções para a consumação do feitiço. CARVALHO JÚNIOR. Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 321, 337.

⁴⁷⁹ O “feiticeiro” Domingos é descrito como Domingos Açú, que poderia indicar o reconhecimento de seus talentos (recordando que o termo Açú era atributo dos grandes pajés), mas, no entanto, não há informação alguma de seus exercícios, nada que indique que o mesmo executasse qualquer outro procedimento que não fosse os feitiços de morte. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 312, f. 145-147.

comissário urgência em encaminhar as denúncias, posto que os “feiticeiros” ameaçavam “acabar a todos”.

Em sua análise às denúncias do índio Domingos Açú, Almir Carvalho Júnior sugere que os moradores da vila de Ourém teriam se utilizado das normas do Santo Ofício na intenção de sanarem problemas de seus cotidianos, no caso, se livrarem das ameaças conferidas pelo “feiticeiro” e seus sócios⁴⁸⁰. Surpreendente, é que se comparado os inquéritos de Domingos e de sua esposa Vitória, cinco anos após a acusação do primeiro, os moradores de Ourém não se encontram assustados ou coagidos por Vitória, muito pelo contrário, alegando serem infundadas todas as suspeitas contra a mesma. Até mesmo Francisca Pereira, viúva do principal supostamente assassinado, procurou encerrar às acusações e nada declarou sobre seu finado marido. Alguns pontos permitem arriscar que os crimes imputados ao dito Domingos não teriam ocorrido em data próxima de sua denúncia, isto porque no processo da índia Vitória poucos depoentes se recordam do índio, e somente os mais velhos⁴⁸¹. É válido questionar, o porquê dessa mudança de opinião entre as duas acusações, mas, mesmo não tendo dados suficientes para conjecturas, é certo que a publicação da *pastoral do Santo Ofício* parece ter impulsionado o índio Manoel da Costa em sua denúncia. E se a ideia do malefício era *um abuso muito introduzido entre a gentildade* – como afirmou a testemunha Joana de Assunção –, a caça de acusações pelos funcionários inquisitoriais, ou seja, a crença europeia quanto á possibilidade da bruxaria, tanto quanto seus métodos coercitivos, podem ter exercido influência para o reconhecimento e delação dos “feiticeiros índios” coloniais.

O demônio índio

Em referência a *guerra invisível*, a denúncia do índio Gaudêncio é talvez a mais interessante⁴⁸². Trata-se de um índio paiacu, residente no aldeamento capuchinho do Apodi (na divisa entre os atuais estados do Piauí e Ceará), denunciado como “feiticeiro” em 07 de outubro de 1756. Gaudêncio não falava o português, e, auxiliado por um

⁴⁸⁰ CARVALHO JÚNIOR. Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 337.

⁴⁸¹ Tanto as denúncias de Domingos Açú quanto de Vitória, não informam as datas das ocorrências, mas somente a data da acusação.

⁴⁸² ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 310, f. 55-56.

interprete, confessou ter dado a morte a aproximadamente 50 pessoas, cujos nomes e motivos foram listados em sua acusação.

- 1º Antonico por uma briga que teve com ele e quis experimentar se era certo o que lhe tinha ensinado seu *mestre* por nome João já defunto;
- 2º Nicolau por ciúmes com sua mulher;
- 3º Manoel por um quanto de carne que não lhe quis dar;
- 4º Lourença por ter brigado com sua mulher;
- 5º Joana por ter brigado com ele por um pouco de garapa;
- 6º Antônio por ter brigado com ele por garapa;
- 7º Manoel por ter o ameaçado;
- 8º Mariana por ter brigado com sua mãe e lhe dar na cabeça;
- 9º João Ferreira *por ter morto seus pais com feitiços*;
- 10º Antônio Mayano por ter dado em seu pai;
- 11º Amaro por dizer que andava com sua mulher;
- 12º Nicolau por brigar com ele e em tropas furtando;
- 13º Antônio Mendonça por mulheres;
- 14º Mariana, mulher de Antonio de Moraes, por lhe dar um golpe em uma mão;
- 15º Antônio por brigar com ele por causa de um porco do mato;
- 16º Manoel por brigar com seu pai;
- 17º Anastácia, mulher do primeiro *por matar sua mãe com feitiços*;
- 18º Catarina por estumar um cachorro a seu pai que ia furtar garapa;
- 19º Mariana solteira que não quis ter ato carnal com ele;
- 20º Maurícia por brigar com sua mulher;
- 21º Perpétua solteira por brigar com ele;
- 22º Leonor solteira por brigar com ele;
- 23º Carrilho *por matar com feitiços a 2 filhos seus*;
- 24º Alberto *por peditório de outro, que quis lhe botar uns pós como salitre em garapa morreu de repente*;
- 25º Domingos de Frois *por matar um seu neto com feitiços*;
- 26º e 27º Antônio Pereira e sua mulher *por matar a sua neta com feitiços*;
- 28º Serafina, viúva, por dizer que lhe contava algumas coisas ao tenente por cuja causa lhe deu algumas pancadas;
- 29º Bento Nunes *por matar a seu irmão com feitiços*;

- 30º Antônio por *matar a seu irmão com feitiços*;
- 31º José Gomes por suspeitas com sua mulher;
- 32º Cassiano por mulheres;
- 33º Nicolau *por profecia a qual era maior feiticeiro*;
- 34º Antônio Pereira *por lhe botar feitiço e como não morreu lhe botou outro mais forte e o matou logo*;
- 35º O capitão mor Aleixo Teixeira por ter castigado a seu sobrinho;
- 36º José por ter *morto com feitiços a sua madrasta*;
- 37º João Nunes também capitão mor desta aldeia *por dizer que o havia de matar por feiticeiro*;
- 38º Luiz Mendes irmão do capitão mor por ter dado em sua sobrinha com um pau;
- 39º Antonica, solteira, vinda da aldeia de Nossa Senhora da Palma do Caridê, *por experimentar se seus feitiços eram mais fortes*;
- 40º Antônio Pereira *por matar sua irmã*;
- 41º Serafina, viúva, por publicar que era feiticeiro;
- 42º Maria de Matos, viúva, por brigar com sua mulher;
- 43º Manoel Velho por ter jurado o matar;
- 44º Francisca, viúva, pelo descompor de palavras;
- 45º Francisca, mulher do capitão João Nunes, por ter dito tinha morto a seu marido;
- 46º Lourenço por ter brigado com seu filho;
- 47º Jacinto por dúvidas de roças;
- 48º O capitão Miguel por lhe querer dar por bêbado;
- 49º Tomásia, por lhe pedir o defunto Jacinto;
- 50º Isabel, mulher de Floriano por lhe negar farinha esta ainda não morreu, mas está para isso.

Relevante frisar as alegações para as mortes, desde motivos banais, briga por comida, garapa e ciúmes; como forma de punir aqueles que o haviam acusado como “feiticeiro” (37ª e 41ª vítima), e também por não ter os seus desejos atendidos pelas mulheres. Chama atenção o assassinio daqueles que, supostamente, maltrataram os familiares de Gaudêncio (4ª, 10ª, 16ª, 20ª, 35ª, 38ª, 42ª e 46ª vítima). Antonico, o primeiro da lista, foi morto para que o índio certificasse a veracidade dos ensinamentos de seu “mestre” João – o que acena para as citadas redes de aprendizados. Porém, o que merece realmente ser destacado, é a *guerra de feitiços* revelada pelo confidente: João

Ferreira (9º) foi assassinado por ter matado os pais de Gaudêncio com “feitiços”; Carrilho (23º) por matar a dois filhos seus; Domingos de Frois (25º), Antônio Pereira e sua esposa (26º e 27º) por matarem seus netos, e Bento Nunes e Antônio (29º e 30º) por assassinarem seus irmãos. Gaudêncio afirma ter enfeitado a Antônio Pereira (34º) por ele ter atentado contra a sua vida por meio de feitiços, e *como não morreu lhe botou outro mais forte e o matou logo*; Nicolau (33º) por *profecia* de quem era o maior feiticeiro e a Antonica (39º) a fim de provar serem os seus feitiços os mais fortes.

A denúncia é um indicativo da guerra de feitiços existente entre os índios da localidade, também notada nos relatos dos missionários que atuaram na região nordestina entre os séculos XVI e XVIII. Mostrado por Cristina Pompa, os Tapuias acreditavam-se constantemente ameaçados por “feiticeiros” que lhes enviavam doenças e mortes⁴⁸³.

Gaudêncio possuía verdadeiro arsenal para seus assassinatos, também listados em sua acusação. Com o índio foram encontrados “um pedaço de pau do tamanho de prego de caibrar”, com o qual apontava para aqueles que queria lançar a morte; uma “pedra branca de corisco”; uma “pedra branca do feitio de salitre” e uma “pedra de breu”⁴⁸⁴; por fim, “um cordão cumprido de fio de algodão torcido três braças, pouco mais ou menos, com uma ponta fina e na outra [ponta] uma boca como de cobra e que se estendia meia légua para fazer mal a quem lhe queria”. Confessou ainda o índio, que todas as vezes que queria “botar feitiços” lhe aparecia o diabo, e tomado de jurema ou angico, vislumbrava “figuras horrendas, algumas com cabelos grosseiros e barbas como de bode, outras com chifres de bode e pé de pato e orelhas de cachorro, algumas em forma de mulheres com quem tinha ato carnal”.

O índio não falava o idioma lusitano, e não sabemos se já havia sido doutrinado pelos missionários, contudo é correto afirmar que o índio experimentava relações de contato, encontrando-se, inclusive, ciente de certas normas e sanções coloniais (já havia sido espancado por um tenente e temia a “publicação” de seu nome como “feiticeiro”). Na denúncia são descritos elementos que remetem a tradição indígena, como o uso de soluções alucinógenas extraída de plantas típicas da região nordestina (angico e jurema). E, por outro lado, há indícios de que as mesmas práticas convivessem com elementos derivados do cristianismo, notados na figura do “demônio”. Há de se questionar se o tal

⁴⁸³ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. p. 357.

⁴⁸⁴ Ibidem. Os relatos missionários referentes a região nordestina também fazem menções a pedras que os índios cultuavam. Ver POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**.

“demônio” fora mesmo reconhecido como tal pelo índio ou se consta em sua confissão pelo exercício da *tradução* – cultural – do interprete, o que não é de se estranhar, uma vez que os *agentes da fé* costumavam imprimir significados aos depoimentos, ajustando-os à “verdade do Santo Ofício”⁴⁸⁵. Nada obstante, estas mesmas figuras horrendas e animalescas do “diabo”, teriam também aparecido a mais índios residentes na aldeia do Apodi.

No mesmo ano de 1756, aos 18 dias do mês de Novembro, o índio Domingos Correia realizou confissão de seu “comércio com o diabo”, tendo sido instruído pelo “preto” pai Amaro, cativo de Antônio Correia e morador na vila de Grassú⁴⁸⁶. A iniciação foi firmada a sangue, de um corte que o “mestre” teria feito na mão esquerda do índio, e de uma mecha de cabelo oferecido ao diabo, que, em reconhecimento do pacto, teria entregado um papel “com sua figura tinta a sangue” e um carvão com qual deveria esfregar as mãos quando quisesse “dar feitiços ou curar deles”. Domingos a fim de testar o seu poder, fez a experiência com um cachorro, “dando-lhe um bocado de carne esfregada nas mãos, o dito cachorro aos dois dias morreu”. A segunda tentativa foi “dar uma bofetada a um índio por nome Francisco, por ter brigado com ele por amor de um cavalo, e dali a poucos dias morreu”. Por fim, deu uma “punhada” na índia Antônia, “por ela ter o largado e tomado outro amigo, e no fim de um mês morreu”. Relatou que quando queria falar com o diabo, em “noite escura” tocava o seu maracá e com isso lhe aparecia, como também “gente do outro mundo, chamados gentios pagãos”, com os quais conversava e fazia perguntas indicadas por seus parentes vivos. O índio dizia ainda receber alimentos de forma milagrosa, ofertados pelos espíritos e distribuídas entre os nativos de sua missão. Distribuía “maris”, “carnaúbas” e “juás”, especialmente para os meninos – mesmo no tempo das frutas não estarem maduras –, “alcançando com estas diabruras muitos mimos aos seus parentes”.

Em Apodi, aos 18 de agosto de 1756, o índio Bento foi também acusado de “adorar” o demônio, por meio de rezas de Pai Nosso e Ave Maria, manifesto sob “forma visível com orelhas de cavalo e focinho de cachorro, pés de pato e uma vela acesa na cabeça, pedindo-lhe frutas, mel e bichos para comer”⁴⁸⁷. Consultava também as almas, “convidando aos seus parentes dizendo que ia pedir frutas a gente do outro mundo para

⁴⁸⁵ CRUZ. Carlos H.; SANTOS. Lidiane V. “Saber colonial: os índios, os “feitiços” e a Inquisição no Grão-Pará (século XVIII)”. In: **Anais do XIV Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: memória e patrimônio**, 2010.

⁴⁸⁶ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 309, f. 452.

⁴⁸⁷ Idem. f. 453.

eles comerem pelo ano adiante”. Confessou, que no exemplo de seu irmão, o citado Domingos Correia, questionava as almas (“gentios pagãos”), “alcançando deles algumas respostas”; porém, distinto de Domingos, não as enxergava, mas somente as ouvia (ressalta-se que, tanto Bento quanto o índio Domingos falavam o português).

Analisando as três acusações deflagradas em Apodi, vemos que Gaudêncio em nenhum momento diz usar de seus talentos para outro fim, senão a morte, diferenciado de Domingos Correia que podia usar de seu “carvão” para “dar feitiços ou curar deles”. Pelo exposto em sua denúncia, Gaudêncio não promovia curas e tampouco conseguia evitar os malefícios que mataram aos seus pais, filhos e demais parentes. Somos levados a pensar que o “saber” do “feiticeiro” consistia em enviar a morte aos seus desafetos, sendo esta a sua “área de atuação”. Notando que alegou ter assassinado a Alberto (24ª vítima) “por peditório de outro”, o que leva a cogitar o comércio de seus “feitiços”. O índio buscava se destacar dos “feiticeiros” da localidade, matando-os para provar que era o mais forte entre eles e eliminando todos aqueles que podiam o ameaçar, tal qual alega. Mesmo que mais dois “feiticeiros” atuassem na aldeia do Apodi (Domingos e Bento), não há notícias de que Gaudêncio tenha se voltado contra os dois, que não são mencionados em sua confissão. Salvo todos os percalços da atuação do interprete, temos a impressão de que o índio se jacta de seu poder, confessando com orgulho os assassinatos. Há nessas mortes evidências das tensões existentes no interior dos grupos indígenas coloniais, tanto conflitos do cotidiano quanto disputas metafísicas, em que uns tentavam comprovar que eram mais poderosos “feiticeiros” que outros.

Outro ponto que merece ser destacado nas denúncias é a aparição do “demônio”. Notável que todos os três índios acusados se utilizavam de comportamentos próximos ao exercício de pajelança: diziam tanto matar quanto curar, consultavam os espíritos por meio dos maracás, consumiam alucinógenos e diziam prover alimentos de forma miraculosa⁴⁸⁸. E, segundo os autos inquisitoriais, firmaram pacto com o diabo. Domingos Correia chegou a assinar seu nome em sangue, e Gaudêncio, além de ter cópula com o demônio, prometeu se valer do mesmo na hora de sua morte. Forçoso reconhecer que a descrição é de toda similar à demonologia europeia, levando à imediata confirmação de uma manipulação e enxerto inquisitorial nas confissões⁴⁸⁹. Todavia as descrições dos “diabos” indígenas são desconcertantes, seres zoomórficos

⁴⁸⁸ MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. p. 75-80.

⁴⁸⁹ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 178-185.

que pedem frutas, mel e mais alimentos, evocado aos sons dos maracás e efeito de bebidas. Sabemos bem, que grande parte do trabalho dos pajés (e de outros xamãs encontrados pelo mundo) era (e é) realizada sob o efeito do êxtase, obtido por meio de soluções psicotrópicas. Segundo Langdon, o consumo de substâncias psicoativas nos rituais de xamanismo possibilita instância em que o imaginário se torna real⁴⁹⁰. Conforme Gruzinski, o êxtase xamânico, em geral, se dá associado ao uso de elementos alucinógenos, tratando-se de um complexo de difusão milenar e panamericano. As drogas funcionam como desencadeadores de processos bioquímicos que induzem a estados passageiros de perda da consciência e delírios, cujo conteúdo, longe de ser arbitrário, corresponde a imagens e sensações que a tradição associa a esse tipo de intoxicação. Nesse sentido, as alucinações são “reflexos condicionados do real que, tanto quanto o ensino, participam da interiorização de setores essenciais da cultura autóctone”⁴⁹¹. Os narcóticos eram considerados os veículos preferenciais para o alcance do mundo dos espíritos e comunicação com os deuses, e quando usados em rituais coletivos, “os consumidores trocavam informações assim obtidas, e o futuro mostrado pelas alucinações individuais deixava de ser uma experiência subjetiva, para tornar-se um saber compartilhado”⁴⁹².

James Wadsworth, em interessante artigo, analisa o ritual indígena de ingestão da jurema, substância alucinógena extraída de uma planta espinhosa de mesmo nome, típica do semiárido nordestino⁴⁹³. O artigo é baseado em uma denúncia inquisitorial datada de 1743, na qual o padre capuchinho José de Calvatam alerta ao Tribunal da Inquisição sobre um misterioso culto que ocorria em sua missão, a aldeia Corema, mas que já se espalhava por toda a região nordestina⁴⁹⁴. A cerimônia girava em torno do consumo da jurema, beberagem preparada por especiais índios, os “mestres da jurema”, que para Wadsworth cumpriam o papel realizado tradicionalmente pelos pajés, ou seja,

⁴⁹⁰ LANGDON, E. Jean. **Xamanismo no Brasil**. p. 11; ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as Técnicas Arcaicas de Êxtase**.

⁴⁹¹ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. p. 315-316.

⁴⁹² *Ibidem*.

⁴⁹³ WADSWORTH, James. “Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil”. **History of religions**. Chicago: The University of Chicago, p. 140-161. Segundo Clarice Novaes da Mota, a jurema “foi determinada como contendo substâncias de efeito alucinógeno cujo princípio ativo é N, N-dimetiltriptamina ou DMT”. MOTA, Clarice Novaes da. “Sob as ordens da jurema: o xamã Kariri-xocó”. In: LANGDON, E. Jean. **Xamanismo no Brasil**. p. 267-295.

⁴⁹⁴ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 299. f. 281-282.

“preservar as tradições” e difundir o culto a outras comunidades indígenas⁴⁹⁵. É relatado no inquérito, que os índios somente podiam beber a jurema tendo os seus maracás, “porque sem ele não se pode beber a jurema”, e eram também obrigados a serem “curados”, isto é, defumados em um ritual organizado pelos “mestres”. Sob o efeito da jurema os índios eram tomados por uma série de visões, segundo o capuchinho Calvatam, quando estavam todos bêbados, viam o diabo em figura de bode e lhe faziam cortesias tocando e dançando com os maracás, “e o bode fala com o mestre e só ele entende”. Contou o índio Agostinho, que viam “coisas feias, caras com bocas abertas e cabelos que parecem serpentes”. O nativo José Dias de Oliveira, pelo medo de ver “coisas medonhas ou o diabo mesmo”, não mais quis ir à jurema. Mateus Barbosa diz que avistavam “umas coisas bonitas como pinturas, palácios e igrejas”. Ainda segundo o denunciante, os índios avistavam o “céu aberto e esta é a vista mais comum”. Diziam também aparecer os defuntos, “que se põem assentados perto deles, sem dizerem palavras”⁴⁹⁶.

Os “índios Corema” não foram os únicos denunciados à Inquisição por fazerem uso da jurema. Em 20 de fevereiro de 1760, no Pará, frei Manoel da Penha do Rosário, entre muitas denúncias, comenta que nos sertões de Pernambuco:

(...) é prática beber-se certa bebida (...) de uma raiz chamada jurema não só com o pretexto de (...) senão para ver a Deus e as almas dos defuntos e estes abusos praticam os negros e os vermelhos, traga ainda os brancos, com tanto escândalo que na vila de Moxa o juízo secular tirou uma devassa a um feiticeiro que fazia as referidas cerimônias⁴⁹⁷.

A vila de Moxa é também o cenário das práticas de muitos outros índios acusados como “feiticeiros”, sendo também na mesma vila em que temos um impressionante caso de um *sabá* envolvendo mulheres de origem indígena, africana e mestiça. Na denúncia, trabalhada por Luiz Mott, é perceptível, ao lado de meios clássicos de descrição de rituais sabáticos europeus (profanação dos sacramentos, arrenegação da Fé e relações sexuais com o demônio), elementos (usando os termos de Mott) de um forte *sincretismo luso-afro-ameríndio*, um ritual descrito sob as cores de

⁴⁹⁵ WADSWORTH, James. “Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil”. **History of religions**.

⁴⁹⁶ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 299, f. 281-282.

⁴⁹⁷ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 313, f. 224 (numeração truncada).

uma “religiosidade” tipicamente colonial. De fato, não se trata de um *sabá* propriamente aos moldes europeus, questionado pela a evocação de *tundá* e menções a elementos derivados da experiência social e religiosa da Colônia, com significados fundamentais para quem os praticava e que para os inquisidores, induzidos pela leitura do imaginário “oficial” e repressivo do catolicismo da época, foram apenas percebidos e registrados pela ótica do demoníaco⁴⁹⁸.

Notáveis as “figuras horrendas” que aparecem aos índios em seus rituais estáticos. Nos acontecimentos ocorridos na vila de Moxa temos, seguindo a descrição do frei Manoel da Penha do Rosário, que através da ingestão de jurema as pessoas procuravam ver a Deus e as “almas defuntas”, não só os “negros” e “vermelhos”, como também os “brancos”. De fato, o ritual se espalhava por toda a região nordestina, por meio não só dos índios, mas difundido entre negros e mesmo entre os europeus, “inconveniente” pronto a alarmar os religiosos e autoridades locais que cobravam o auxílio metropolitano. No dia 01 de julho de 1740, de Recife, encaminha Henrique Luiz Pereira Freire de Andrada, governador da Capitânia de Pernambuco, uma carta ao rei de Portugal, Don João V, em que faz o alerta sobre o uso que faziam os índios de uma bebida chamada jurema, tendo inclusive executado, em nome do Santo Ofício, a prisão de certos “índios feiticeiros”, acenando à “conveniência de se criar uma *junta das missões* na Paraíba”, a fim de discutir a melhor forma de evangelização dos gentios, e os meios de se erradicar o consumo da nefasta bebida⁴⁹⁹. O bispo de Pernambuco, D. Frei Luís de Santa Teresa, entusiasta e também responsável por convocar a *junta*, alerta que “o diabo andava a fazer representações aos ditos índios, provocando-lhes a desobediência aos princípios catequéticos, através de certa bebida chamada *jurema*”. O bispo aconselhava que os líderes e mais índios participantes dos rituais fossem severamente punidos, a guisa de exemplo⁵⁰⁰. Pedro Monteiro de Mendonça, em 09 de julho de 1740, também se queixa ao Conselho Ultramarino, declarando que no aldeamento de Boa Vista era prática comum os índios se utilizarem da jurema,

⁴⁹⁸ MOTT, Luiz. “Um congresso de diabos e feiticeiros no Piauí colonial”. In: BELLINI, Lígia (org). **Formas de crer: Ensaios de história religiosidade do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: Editora Corrupio, UFBA, 2006, p. 129-160.

⁴⁹⁹ Carta [do governador da capitânia de Pernambuco], Henrique Luiz Pereira Freire de Andrada ao rei Don João V. 01 de julho de 1741, Lisboa. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). AHU_ACL_CU_015, Cx. 56. D. 4884.

⁵⁰⁰ Ibidem.

incentivados e, mesmo, acompanhados pelos missionários carmelitas, que recorriam aos “feiticeiros índios”, em suas curas e visões⁵⁰¹.

Portanto, a jurema e o seu uso ultrapassavam as fronteiras simbólicas e étnicas, e os significados rituais e visões de seus consumidores, não estavam fixos, mas diversos, de acordo com as experiências, intenções e sistemas de crenças dos atores envolvidos. Destarte não é absurda a colocação do padre Manoel da Penha, ao informar que muitos ingeriam a bebida no intento de vislumbrar a Deus e as “almas defuntas”⁵⁰². Os índios, através do uso de seus alucinógenos poderiam tentar contato com aquilo que os padres, em seus aldeamentos e lições de catecismos os ensinavam como real. Poderia haver uma busca de uma realidade mais palpável, em que os índios através de suas visões pudessem se conectar com as esferas do sagrado cristão, sendo, é claro, um “sagrado” *traduzido* pelas consciências ameríndias. Gruzinski aponta o fenômeno para México colonial, onde os índios ao longo dos movimentos de catequização continuavam no uso de práticas pré-cristãs, não como formas de resistência, mas como potencialidades de compreensão e vivências do sagrado cristão⁵⁰³.

A cerimônia da jurema avança por grande parte da região nordestina e adjacências ao longo do tempo, e, em 1768, em seu *Roteiro da viagem*, o padre José Monteiro de Noronha, descreve que entre nos povoamentos indígenas às margens do caudaloso rio Tocantins, há “feiticeiros” ou “pithões” que usam, em suas celebrações, ritos e “bailes”, de uma “bebida que fazem da raiz de certo pau chamado *jurema* cuja virtude é nimiamente narcótica”. Conforme o religioso, os índios,

...depois de saírem do banho, que tomam geralmente todos os índios antes do amanhecer, é invariável o costume de ir um índio destinado a este mistério [a manufatura da jurema] instruir no pátio ou praça da aldeia a gente moça na história particular de sua nação, referindo o princípio e os sucessos dela. As suas transmigrações ou mudanças (se tem havido) de umas para outras partes: as suas guerras passadas os motivos delas: as suas alianças e confederações: as nações, que em algum tempo lhes foram falsas e traidoras, ou constantes e fieis: as que os tem beneficiado ou agravado: o

⁵⁰¹ Os índios “transportados do seu sentido ficam como mortos, e quando entram em si da bebedeira, contam as visões que o diabo lhes representa, senão é que espíritos os leva as partes que dão notícias (...). Clérigos, frades, seculares, se valem dos feiticeiros para as suas curas, e os mesmos que pecam neste particular usam de palavras, de panos e de outras superstições do que se vale a toda gente”. Carta de Pedro Monteiro ao rei. In: CONSULTA 09 de julho 1740, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920. Ver FREIRE, Gláucia de Souza. “Entre contatos interétnicos e transcendências espirituais: indígenas Tarairiú e missionários carmelitas no ritual da Jurema Sagrada – capitania da Paraíba, século XVIII”. In: **Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial**: Belém, 2012. p. 11.

⁵⁰² ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 313, f. 224 (numeração truncada).

⁵⁰³ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. p. 321.

heroico valor e esforço de seus maiores e outras coisas semelhantes, que todos ouvem com atenção e lhes faz uma indelével impressão⁵⁰⁴.

A citação acima confirma a ideia de Gruzinski, quanto à utilidade das cerimônias narcóticas para a difusão e interiorização de setores essenciais das culturas autóctones, veículos em que se (re)interpretava a história, os mitos e os revivia, na recordação dos feitos nativos e de suas transformações. Em outro interessante inquérito, datado de 1781, o comissário Antônio Teixeira de Lima, relata ao Tribunal da Santa Inquisição que no lugar de Camaleão, Bispado de Pernambuco, vários índios teriam “cozido uma imagem de Cristo, Senhor Nosso, em água de raiz de jurema, e depois bebem aquela água, e pondo a imagem no chão começam a saltar sobre ela (...) e repetem o mesmo culto quase todos os dias”⁵⁰⁵. Trata-se de uma ritualística em que o elemento cristão, no caso a imagem, não entra em conflito com o uso da jurema, pelo contrário, parece lhe conferir maior eficácia.

Pelo exposto, acreditamos ser válido arriscarmos a seguinte questão: se os índios pareciam procurar o contato subjetivo com a Virgem, Cristo, santos e mais personalidades do catolicismo, não poderiam também tentar relação com o demônio cristão? Trata-se de um ponto polêmico que merece ser analisado.

Recordando o capítulo precedente, observou-se que as cerimônias de *descimento*, em sua maioria, foram descritas como *descer demônios* e, segundo Almir Carvalho Júnior, provavelmente o valor e a imagem demoníaca seria fruto da “tradução” inquisitorial. Citando-o: “não é possível afirmar que tais ‘demônios’ pudessem ser assim considerados pelos operadores do ritual, os ditos feiticeiros e feiticeiras”. Conforme o autor, os índios cristãos buscavam “somente formas de reconstituição do sentido das práticas que no mundo novo que compartilhavam já não tinha lugar”⁵⁰⁶. Percebemos, porém, que os indígenas usavam de suas tradições de forma diversas, que não apenas para preservar o sentido de práticas ancestrais, mas também lhes garantir novos espaços de poder e segurança, inclusive, na imposição sobre outros índios. Acreditamos ainda, que a leitura europeia dos rituais e religiosidades nativas não tenha sido tão homogênea como normalmente se supõe, citando “demônios”, mas também “anjos”, “espíritos” e mais figuras do imaginário cristão.

⁵⁰⁴ NORONHA, José Monteiro. **Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas capitâneas do Rio Negro** (1768). Pará: Typografia dos Santos Irmãos, 1862, p. 07.

⁵⁰⁵ ANTT. IL. Processo 6238.

⁵⁰⁶ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**. p. 364

Intrigante é que em denúncias de *descimentos*, como a do índio Domingos de Souza que *descia* pajés (1763), é descrito, por meio de certa cantiga, a evocação de *Jurupari*, que sabemos ter sido uma das entidades ameríndias usadas na *tradução* simbólica e conceitual evangélica do demônio cristão (e desta forma foi traduzida no processo citado)⁵⁰⁷. Útil lembrar, que entre os *antigos Tupis* os pajés atuavam tanto no sentido vertical – consultando espíritos sagrados (essência do xamanismo) –, quanto no sentido horizontal – travando guerras de feitiços e manipulando espíritos inferiores, habitantes das matas, aldeias abandonadas e caminhos⁵⁰⁸. O *jurupari*, segundo Métraux, estaria relacionado aos “gênios da mata” ou, provavelmente, às almas dos mortos, àqueles que não alcançaram a morte heroica, plena e legítima⁵⁰⁹. O nativo cristão Alberto Monteiro também confessou ter recorrido a *jurupari*, e o fez no intento de conseguir certa índia, efeito que, segundo o clássico material etnográfico, era próprio dos atributos indígenas conferidos a este ser, “gênio da fertilidade”⁵¹⁰. É impossível categorizar a interpretação de Alberto Monteiro a *jurupari* (demônio cristão, gênio da mata ou outra), como também a de Domingos de Souza e demais índios e mestiços que assistiam ou lhe auxiliavam em seus rituais. É possível arriscar que *jurupari* – o “demônio” para os cristãos –, tal qual “Deus” – *Tupã* – pode ter sido inserido nos intrincados circuitos de novas interpretações e necessidades espirituais ameríndias. Conforme D’Evreux os pajés estavam impossibilitados de falarem a *Tupã* – imagem incentivada pela catequese –, mas somente conseguiam comunicação com os “companheiros de *jurupari*”, entidade que ao longo das transformações culturais e sociais nativas e de influências cristãs, pode ter se transformado em outra fonte de agência espiritual ameríndia.

Cumprido destacar, que anterior ao advento catequista, segundo os relatos coloniais, *Jurupari*, *anhanga* e *anhã*, não possuíam formas específicas. Segundo Léry, os indígenas identificavam *anhã* pela figura de animais, pássaros ou “sob outras formas estranhas”. D’Evreux também sinaliza os *Soo-jeropary* (“animal de jeropary”), especialmente certo pássaro noturno, *Uyra Jeropary* (“pássaros do diabo”), de “piado queixoso, enfadonho e triste”. O capuchinho tendo visualizado estes pássaros, os

⁵⁰⁷ ANTT. IL. Processo 12893.

⁵⁰⁸ METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**; SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**.

⁵⁰⁹ METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. p. 45-48, 56-54.

⁵¹⁰ Idem. p. 53. Ver também, ROCHA, Carlos Guilherme. *A Materialização da Fé: a ação da inquisição no Grão-Pará*. In: **Anais do II Encontro Memorial do Instituto de Ciências Humanas e Sociais: Nossas Letras na História da Educação**. Mariana, 2009.

descreveu em semelhança das corujas pardas existentes na França, e jamais duvidou que tais aves pudessem ser realmente servidoras de satã⁵¹¹. Os cronistas – religiosos ou seculares – compartilham do sentimento de presença física e imediata do diabo, em particular pela observância dos rituais dos pajés. Todavia, são estes mesmos autores que afirmam que os índios não possuíam qualquer espécie de religião, não adoravam ídolos, não representavam deuses ou cultuavam qualquer coisa. Nada obstante, as crônicas sinalizam sutilmente, transformações nas vivências e representações religiosas ameríndias, descrevendo efigies e locais de adoração. Entre os Guaranis, Ruiz de Montoya, registrou um santuário onde ossadas de antigos e provenientes pajés eram cultuadas. Na *Santidade do Jaguaripe* e no Maranhão (século XVII), foram descritos ídolos talhados em madeira ou pedra, adorados em choupanas do feitio de igrejas cristãs. E, mostrado por Cristina Pompa, no século XVII, em região nordestina, missionários diversos descreveram as cerimônias dos índios “tapuias”, que adoravam ídolos e cultuavam pedras⁵¹². No século XVIII, em região amazônica, precisamente na missão de Tapajós (Santarém), escreveu o missionário João Daniel o culto indígena de “corpos mirrados de seus avoengos e de umas cinco pedras”, que eram ornados com tecidos e oferendas, sendo que cada mineral possuía específico dom⁵¹³. O mesmo jesuíta atesta a noção indígena do diabo, a quem nomeavam com o vocábulo *Iunepari*, e quando praticavam as suas danças, os “poracés”, lhes aparecia cantando e dançando. Patente na literatura do jesuíta, o medo que os indígenas diziam sentir de tais criaturas, contudo, mesmo temerosos, barganhavam com os “demônios” que lhes davam prendas e lhes revelavam coisas ocultas⁵¹⁴. O padre José Monteiro de Noronha, escrevendo em 1768, também em terreno amazônico, narra certa “cerimônia de nomeação indígena” em que os “selvagens” faziam “bailes” na “presença de uma horrível figura, que diziam ser o demônio, coberta com (...) estopa tirada da cortiça de certos paus e com pontas cumpridas na cabeça, a qual é feita de espécie de abobora amargosa, grande e

⁵¹¹ D’EVREUX, Yvo. **Viagem ao norte**. p. 250-252.

⁵¹² POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. p. 345-346.

⁵¹³ As pedras todas tinham sua dedicação e denominação com alguma figura, que denotava para que servissem. Uma era a que presidia casamentos, como o deus Hymnen os antigos: outra, a quem imploravam o bom sucesso dos partos; e assim mais as tinham todas as suas presidências, e seus especiais cultos na adoração daquelas idólatras, posto que já nascidos, domesticados e educados entre os portugueses, doutrinados pelos seus missionários e tidos e havidos por bons católicos, como tinham professado no santo batismo, conservando aquela idolatria por mais de 100 anos, que tinha de fundação de sua aldeia, e passando essa tradição dos velhos aos moços, e dos pais aos filhos, sem até ali haver algum que revelasse o segredo. DANIEL, João. **Tesouro Descoberto**. Tomo II. p. 323.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

redonda”⁵¹⁵. Ferdinand Diniz, em seus comentários a obra de Yvo D’Evreux e citado Barrère (século XVIII), também descreve alegorias indígenas para o “demônio”.

Tem os índios outra forma de feitiçaria, que os singulariza. Fazem uma do diabo num pedaço de madeira mole e sonora: esta estatua do tamanho de três a quatro pés é muito feia pela sua imensa cauda, e grandes lanhos. Chamam-na Anaatanha que parece dizer – imagem do diabo, porque Tanha significa *Figura*, e *Anaan-diabo*. Depois de haverem soprado sobre os enfermos, trazem os *Piayas* esta figura para fora da *casa-grande*. Ai eles o interrogam, esbordoam-na à cacete, como para obrigar o diabo, bem a seu pesar, deixar o inferno⁵¹⁶.

Pesquisas etnográficas destacam entre os índios contemporâneos as “festas de jurupari”, observadas entre os grupos de língua tukano e arawak na região do Rio Negro. Egon Schaden observa que estas cerimônias caracterizam-se pelo culto de certos instrumentos sagrados, flautas concebidas como encarnação dos ancestrais mitológicos, que as mulheres e crianças são proibidas de visualizar, e, por isso, mantidas ocultas no interior de rios e igarapés⁵¹⁷. Os instrumentos são guardados por índios treinados nos mistérios de *Jurupari*, o ritual é estritamente masculino, onde o rapaz iniciado assume sua linha de ancestralidade, congregando à sua personalidade o nome e o papel social de um antepassado. Para Sztutman, o *jurupari* “(re)produz, assim, o sistema ordenado hierarquicamente, constituído por uma série de papéis especializados: chefes, cantadores/dançadores, guerreiros, xamãs e servos”⁵¹⁸. Para Schaden, os ritos de *jurupari* conformam o princípio de manutenção do domínio dos homens sobre as mulheres, que são ameaçadas pelo temor da morte e destruição da ordem cósmica se, por ventura, descumprirem ou descobrirem os segredos ancestrais. Como alerta o etnólogo, o *jurupari* descrito entre os índios tukano é diverso daquele registrado pelos cronistas entre os tupis costeiros (espíritos das matas que foram *traduzidos* como sendo o demônio). Tratando-se da representação de um herói civilizador, de ascendência solar, que teria conquistado o poder masculino, quando em época mítica as mulheres controlavam o poder⁵¹⁹. O *jurupari* do Rio Negro também são cerimônias estáticas, onde os noviços e iniciados consomem alucinógenos que, incentivados pelos sons das

⁵¹⁵ NORONHA, José Monteiro. **Roteiro de viagem da cidade do Pará**. p. 52.

⁵¹⁶ Ferdinand Diniz, nota 102. In: D’EVREUX, Yvo. **Viagem ao norte**. p. 412.

⁵¹⁷ SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**. p. 147-160.

⁵¹⁸ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 257.

⁵¹⁹ Citando Schaden, “é o mito da revolução social, isto é, da substituição do regime matriarcal ou gineocrata pelo domínio dos homens; por ele se explica a origem atual organização política da tribo”. SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**. p. 156.

flautas e trombetas sagradas, “produzem um estado de ambiguidade, em que o mundo dos vivos e dos mortos torna-se o mesmo”⁵²⁰.

Sem aprofundar a questão, não arriscamos admitir que as efígies coloniais supostamente encontradas para *jurupari* estivessem relacionadas ao mito do herói solar tukano; todavia a rápida descrição de Ferdinand Diniz indica que a estátua encontrada para *Anaatanha* era de material “mole e sonoro”, e com ela sopravam os índios sobre os enfermos, semelhante aos trompetes e flautas sagradas usados nos festivais de *jurupari*. Como queira, os maus entendidos culturais se multiplicavam por todo o universo colonial, e *jurupari* por conta da influência missionária foi sendo adotado e transformado por diferentes grupos indígenas em relação de contato.

A catequização dos indígenas baseou-se, sobretudo, por imagens – “escrita viva” –, verdadeiro drama pedagógico, onde os seres fantásticos e disformes do maravilhoso nativo ganhavam representações materiais, que impressionavam e entretinham os indígenas. Os missionários descrevem divertidos, o quanto os índios apreciavam a figura do demônio, rindo de sua aparência e gracejos e por isso, usavam-na sempre em seus autos catequistas⁵²¹. Também os transe e visões indígenas foram muitas vezes interpretados, pelos próprios evangelizadores, na disjunção de simbolismos, sem esquecer que os colonos acreditavam piamente no demônio, como fonte de vantagens e poder. Afirmado por Serge Gruzinski, “a imagem barroca se dirigia a todos”, e no contexto, completa Adone Agnolin, as cartas, pinturas, sermões e o teatro evangélico contribuíram para “a elaboração de um mundo de imagens que, perceptíveis pelos sentidos, podiam construir uma nova memória interpretativa das tradições indígenas, significando as coisas através desta *escrita viva*”⁵²².

Em um universo que imperavam relações turbulentas e de violência, principalmente aos índios coloniais, ter acesso a poderes, mesmo que sob a égide demoníaca, invocando a morte e doenças aos seus desafetos, poderia ser interpretado

⁵²⁰ Entre os tapuias da região nordestina foram também descritos cabaças sagradas e ídolos de pedra e cera que, por vezes, eram espancados e onde também as mulheres eram proibidas de visualizarem os objetos “sagrados”. POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**. p. 59.

⁵²¹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**.

⁵²² GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006. AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**. p. 211. Segundo Alfredo Bossi, “a alegoria exerce um poder singular de persuasão, não raro terrível pela simplicidade das suas imagens e pela uniformidade da leitura coletiva. Daí o seu uso como ferramenta de aculturação, daí a sua presença desde a primeira hora da nossa vida espiritual, plantada na Contra-Reforma que unia as pontas do último Medievo e do primeiro Barroco”. BOSSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 81.

como fator de segurança e prestígio, garantindo vantagens e segurança em meio às relações sociais e, por que não, destacando sujeitos na *guerra invisível*. Notável nas fontes inquisitoriais, que muitos índios ostentavam matar e invocar o “demônio”, e talvez tenham criado uma *heresia* – para usarmos a linguagem inquisitorial –, justamente em meio as suas vivências coloniais e a partir de elementos retirados do próprio cristianismo, combinados é claro, às ações e imaginações ameríndias. Imprescindível sublinhar que este “demônio” não é aquele “oficial” do cristianismo, Lúcifer, o anjo caído, gênio das trevas e antítese de Deus; aliás, nem mesmo entre os populares europeus o diabo era assim percebido. Dito por Stuart Clark, “as pessoas comuns davam pouca atenção aos demônios, ou os viam simplesmente como uma das muitas forças hostis contra as quais precisavam ficar em guarda”⁵²³. Para Francisco Bethencourt a relação dos lusitanos do Antigo Regime com os demônios era análoga à interação que detinham com os santos, “marcada pela fórmula *ut des*, ou seja, dou que para que dê”⁵²⁴. Na colônia pessoas evocavam o demônio constantemente, para este ou para aquele assunto, sorte no jogo, conquistas amorosas, aliviar dores e maus tratos, curas, vingança etc., desde seculares até mesmo religiosos⁵²⁵.

Demonstrado por Laura de Mello e Souza o homem colonial partilhava de um sentimento religioso afetivizado, pois profundamente inserido no cotidiano, nublava as fronteiras entre o sagrado e o profano. E o diabo era assunto e presença constante. Que os índios evangelizados tinham medo dos diabos e do inferno não há dúvidas, medo registrado e estimulado por seus próprios pastores espirituais. Nada obstante, mesmo “temerosos dos maus espíritos, eles os inseriam, entretanto num corpo de crenças em que tinham sentido específico, sendo possível contornar suas virtualidades negativas e conviver com elas”⁵²⁶. Por sua vez, para a população colonial estava dada as duas possibilidades: ora Deus, ora o diabo. Na primeira visitação inquisitorial em território do Brasil (1591-1595), são descritas denúncias de evocação e confiança no poder do maligno, o mameluco Lazaro Aranha, só para darmos um único exemplo, pedia auxílio aos diabos em seus jogos de cartas, chamando-os de “meus cães”, tendo ainda a audácia

⁵²³ CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**. p. 530.

⁵²⁴ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 185.

⁵²⁵ No ano de 1704, na Bahia, Manoel Lopes Carvalho, “clérigo de ordens de Epístola”, confessa ante ao comissário Antão Faria de Monteiro, que invocava ao demônio por meio de feiticeiros, “arrenegando de nossa santa fé católica, por causa de querer amansar sue pai e ter poder de conseguir para atos torpes as mulheres de sua apetência”. ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 268. f. 348.

⁵²⁶ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. p. 188-189.

em declarar que “Deus é o diabo”⁵²⁷. O mesmo comportamento parece ter sido adotado por alguns indígenas, na vila do Conde (Paraíba) em 1779, o índio Francisco Álvares e sua mulher Adriana, em conjunto com o nativo José Rodrigues, são denunciados por serem “curadores de feitiços” usando de cruces de fumo, chamando por Deus e Nossa Senhora, e ao mesmo tempo tocando maracás, “dançando e cantando despropósitos e profanidades, tomando e dando bebidas aos enfeitizados (...) para verem o que querem *dizendo que o que não podiam conseguir com Deus conseguem pelo diabo*”⁵²⁸.

Trocas culturais, Inquisição e malefícios

É realmente plausível afirmar o aumento de uso e acusações de malefícios entre os índios coloniais? E o que poderia explicar essa incidência?

Egon Schaden, sob influência do funcionalismo, atesta que o aparecimento de uma epidemia ou de apenas uma série de casos de enfermidades em uma mesma aldeia, em um curto espaço de tempo, pode acarretar variadas consequências, gerando desconfianças, desuniões e até mesmo inimizades e lutas abertas no seio do grupo local, “pondo em ação as forças disruptivas da vida social existentes em estado de latência”⁵²⁹. Acontece que a crença na feitiçaria encontra-se presente entre os índios o tempo todo, porém em períodos de tensão mínima permanece identificada em ritmo comum, ameno, mas sob o efeito de qualquer crise social ou/e cultural, a situação geral se deteriora, e a suspeita de feitiçaria pode se inflamar bruscamente, gerando surtos de acusações. Para o etnólogo, a desconfiança é comum em estados de franca desorganização social, notando ocasiões que o grupo pode alcançar “um estado de profunda exasperação coletiva, em que todos acreditam ameaçados por todos, situação que se explica em grande parte pela *crise aculturativa*”. Schaden identifica a “desintegração cultural” como produto das relações interétnicas, “manifesta, entre outras coisas, através da aceitação paralela de duas ou mais soluções para o mesmo problema, de vários elementos concomitantes com a mesma função, *cabendo a cada indivíduo de caso em caso decidir-se a favor deste ou*

⁵²⁷ Ibidem. Livro de denúncias da Bahia, p. 355.

⁵²⁸ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 319.f.166 (grifo nosso).

⁵²⁹ SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. p. 125.

daquele”⁵³⁰. O autor, ao analisar os índios Guaranis na primeira metade do século XX, descreveu:

É com relação às doenças e ao seu tratamento que na vida Guarani tal estado de coisas se revela com especial nitidez. Isto porque em primeiro lugar por causa da focalização cada vez mais acentuada que a moléstia, real ou imaginária, vem tendo no espírito guarani, em consequência, sem dúvida, duma fuga psíquica diante de uma realidade insatisfatória, fruto de um estado de constante frustração. E como os padrões tradicionais da cultura não proporcionam elementos considerados suficientes para se fazer face ao problema assim criado, recorre-se também a outros, de procedência estranha. (...) a cultura parece perder até certo ponto uma das funções primordiais, a de fornecer ao grupo e aos indivíduos em particular os recursos de controle seguro e satisfatório sobre fenômenos que ultrapassam a simples reação biológica. *Ideias, crenças e explicações de diversas origens, e nascidas em contextos culturais de diferentes tipos, chocam-se no espírito dessa pobre gente, produzindo um estado mental de insegurança e as vezes quase de desespero.* (...) como não pode deixar de ser, a mesma insegurança se observa nas escolhas dos métodos de cura, mágico-medicinais como religiosos, e dos especialistas, que ora são curadores da própria tribo, ora curandeiros civilizados, ou, ainda, médicos portadores de diploma oficial⁵³¹.

A ideia de Schaden remete-se a estudos que identificam o aumento de denúncias de feitiçaria como sendo um dos sintomas de uma “sociedade doente”, e, seguindo a definição de Eva Gilles, “a sociedade enferma era implicitamente definida como aquela que estivesse atravessando uma mudança brusca e de longo alcance, como a produzida pela situação colonial”. Bem crítica autora, a concepção é dotada de pré-julgamentos morais e baseada em argumentos insatisfatórios, sendo que os estudos devem levar em conta outras variáveis históricas e sociais, que não descritas sob o termo abstrato das convulsões sociais⁵³². Contudo, as inferências de Egon Schaden trazem pontos produtivos para análises, na medida em que descreve cenários próximos aos de nossa documentação: os índios estão envolvidos em uma experiência radical de alteridade – o que não significa uma *crise aculturativa* –, e de certo, habitantes de um tempo marcado por doenças e mortes. Mostrado por Rafael Chambouleyron, do século XVII a meados do século XVIII, há registros de graves epidemias na região norte colonial, destacadas as décadas de 1660, 1690, 1720 e 1740⁵³³. As pestes provocaram impactos diversos,

⁵³⁰ Idem. p. 127.

⁵³¹ Idem. p. 127-128.

⁵³² GILLES, Eva. In: PRITCHARD-EVANS, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. p. 26.

⁵³³ CHAMBOULEYRON, Rafael. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. p. 988.

fragilizando social e emocionalmente as populações ameríndias, os mais atingidos⁵³⁴. Na primeira metade do século XVIII, o estado do Maranhão e Grão Pará sofreram duas fortes epidemias (1720 e 1740), o surto grassado entre os anos de 1724-1725 causou elevada mortandade, atingindo colonos e “mais de mil escravos”, dizimando grande parte da população indígena. O espetáculo macabro era descrito na fala fantástica dos missionários, como flagelos enviados por Deus e “rigoroso golpe da espada da justiça”. Os nativos manifestavam verdadeiro horror das doenças que lhes tomavam a vida e que corrompiam e queimavam-lhes os corpos. Nas palavras de Glória Kok, as epidemias eram o esboço do próprio inferno alardeado pelos padres: “índios ardendo no fogo de seus pecados”⁵³⁵. As moléstias incentivavam as orações, procissões e penitências, comportamentos que visavam aplacar a ira divina, e a atmosfera pestilenta enchia-se de apelos ao sagrado, eram tempos de fé e mortes. Tanto os índios quanto os europeus procuravam se proteger de variadas formas, recorrendo a explicações, remédios e fé em ações não uniformes. Certos indígenas fugiam para o interior das matas, buscando guarita em grupos menos contactados pelos colonizadores, levando consigo, muitas vezes, as doenças das quais buscavam fugir; outros recorriam aos curandeiros locais, índios e não índios, e ainda havia aqueles que apelavam para a proteção dos missionários e, em especial, no amparo de seu Deus.

É certo que as práticas de cura indígena, as pajelanças nativas e coloniais, muitas vezes, não possuíam recursos suficientes para fazerem frente aos novos e terríveis males da situação colonial: violências deflagradas cotidianamente e muitas vezes sem qualquer explicação aparente, “feitiços” desconhecidos e, principalmente, doenças e mortes que aos indígenas eram completamente estranhas. Logo, entendendo os surtos epidêmicos como focos de crise socioemocional indígena, teríamos uma explicação razoável para o aumento das desconfianças e acusações de malefícios, todavia o argumento é incompleto, e não esclarece satisfatoriamente o porquê de os índios acusarem-se uns aos outros, como também pouco define a participação europeia na questão, afinal, e vimos, os colonos acreditavam igualmente na “feitiçaria”, e denunciaram constantemente a *infecção* de malefícios. A exasperação coletiva, o temor da “feitiçaria”, de certo atingia os índios, mas não excluía os europeus e seus descendentes, que denunciavam, temiam

⁵³⁴ SANTOS, Lidiane V. dos. **Registros inquisitoriais e vivências coloniais.**

⁵³⁵ KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa.** p. 130.

e se protegiam dos “feiticeiros” da terra, abrindo o flanco para a atuação de diversos curandeiros.

Índios e europeus acreditavam, guardadas as suas diferenças, na “feitiçaria”, e a crença de um pode ser sido combustível para a imaginação do outro. No entanto, se para os indígenas, anterior ao “encontro” colonial, a figura dos feiticeiros e suas formas de ação eram por demais abstratas e variantes, entre os europeus da época a “feitiçaria” era cultura institucionalizada e legítima por meio de tratados demonológicos que debatiam o que as bruxas eram ou não capazes de fazer, e, talvez o mais importante, havia uma instituição especializada no controle e punição desses personagens – o Tribunal do Santo Ofício. Entre as populações ameríndias, similar ao observado em estudos sobre certas sociedades tribais africanas, os sujeitos acusados de terem enfeitado a algum membro da comunidade nem sempre eram punidos, e “mesmo não sendo infrequente a morte dos acusados de feitiçaria, às vezes bastava à identificação pública do culpado e sua admissão de culpa, para restabelecer relações mais ou menos harmônicas entre os intervenientes”. Em outros casos, o acusado era obrigado a se afastar da comunidade ou submetido à ordálios, interpretados por anciões ou oráculos locais⁵³⁶. Problematizado por Robert Rowland, a introdução de processos formais e perseguições religiosas dos atos de “feitiçaria”, práticas comuns nos processos de colonização, originaram mudanças nas crenças e comportamentos diante do hipotético “delito mágico”, eliminando a margem de indeterminação que no procedimento tradicional permitia a recomposição das relações do acusado e a sua suposta vítima⁵³⁷. O processo penal exige a tipificação do crime, suas possibilidades, instrumentos e intenção – se foi, ou não, obrado por influência demoníaca –; ou seja, tal qual a cristianização e talvez justamente por sua influência, o Santo Ofício lidava também com alegorias, representações que não metáforas, mas percebidas como situações reais. Como exemplo, acreditava-se realmente que as bruxas voavam para os sabás, postulavam formas para o demônio e as possibilidades para o pacto etc.. Os éditos inquisitoriais arrolavam tudo aquilo que deveria ser denunciado, acirrando suspeitas e plasmando a imagem dos “feiticeiros” e suas práticas na consciência popular. Por sua vez, os inquéritos seguiam listas de perguntas, *artigos* impostos aos suspeitos e denunciantes, fundamentais para a

⁵³⁶ ROWLAND, Robert. “Malefício e Representações coletivas, ou seja, porque na Inglaterra as feiticeiras não voavam”. In: **Revista USP**. p. 26-27; PRITCHARD-EVANS, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**.

⁵³⁷ Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. “O Feiticeiro e sua Magia”. In: **Antropologia Estrutural**.

tipificação do delito e de seu autor: – renegou a Deus? Clamou pelo diabo? Qual era a forma do ser sobrenatural?... Somavam-se também a atuação de familiares, comissários e as visitas pastorais e inquisitoriais, contribuindo para o esgarçamento dos laços sociais de solidariedade, que, no uso da *pedagogia da desconfiança*, estimulava a externalização de conflitos, pulsando desconfianças e tensões locais⁵³⁸.

No processo da índia Vitória – com o qual abrimos o presente capítulo –, o vigário Gabriel da Silva de Aguiar se vale de específicas questões a fim de criar uma imagem da “feiticeira”: usava de pós, ervas, raízes e unguentos ou qualquer casta de bebidas para seus malefícios? Controlava animais ferozes ou peçonhentos? “Fingia aparências” ou “diabruras”? O vigário recorre tanto às representações ameríndias quanto a imagens da feitiçaria europeia, e, ao que parece, a Inquisição pode ter ajudado na criação e reconhecimento do estereótipo dos “feiticeiros” coloniais, índios e não índios, no incentivo para as acusações. Analisando os inquéritos envolvendo atores de procedência indígena, identifica-se que os índios coloniais partilhavam de relativo entendimento daquilo que deveriam denunciar, testemunhar ou que, ao contrário, poderia minorar suas punições. Observa-se também que, não tão raro, se apresentaram livremente aos funcionários inquisitoriais para realizarem denúncias ou se defenderem de possíveis delações. O *modus operandi* inquisitorial se valia tanto da tipologia dos delitos e imagens, mas principalmente da colaboração popular, logo, deveria usar das representações coletivas para os delitos e de seus possíveis autores (se a instituição não criava as imagens, pelo menos realçava alguns de seus traços).

Não parece improvável o aumento de acusações e usos de malefícios na época (recordando que as pesquisas referentes à atuação da inquisição no Brasil registram soma considerável de denúncias de feitiçaria ao longo do século XVIII), havia um inchaço de “feiticeiros” provenientes de muitos meios sociais e étnicos, com técnicas e receituários diversos. Houve também a institucionalização de imagens e alegorias, tanto pela evangelização dos gentios, repressão inquisitorial e a imaginação popular. A “feitiçaria” passou a ser identificada pelas mensagens pregadas no púlpito, nos editos fixados nas portas das igrejas e grassada no burburinho cotidiano. A insegurança colonial, os desejos e sentimentos comuns humanos, estimulavam o seu uso, e as crenças compartilhadas entre índios e europeus era um forte apoio. Deve-se ter em conta que tanto os índios quanto os demais colonos se valiam e receavam dos feiticeiros, e

⁵³⁸ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança*. p. 97.

que por isso puderam observar ações de sacralização de suas práticas ou de inversão do estigma, se apropriando das distintas crenças espalhadas e vivas no espaço público.

A *guerra invisível*, parte fundamental da pajelança, foi também ponto de leitura situacional histórica e canalizadora de uma série de tensões pelas quais passavam os ameríndios, tanto aquelas provenientes do ritual, cujo imperativo da vingança continuava a avivar os espíritos indígenas, e aquelas exacerbadas por crises geradas pela colonização⁵³⁹. Eram tempos de profundas mudanças, transformações sociais, culturais e cosmológicas, e diante das alterações indizíveis, como poderia se portar a pajelança colonial, ou as pajelanças que missionários e autoridades visavam domesticar? Destaca a etnologia que entre os ameríndios toda a morte deveria ser respondida com um ato de vingança, mesmo aquelas identificadas por suas características “naturais”. “Subjaz a este fato a ideia, comum as sociocosmologias ameríndias, de que toda a morte (ou doença) pressupõem um agressor e, assim, exige retaliação por meios guerreiros (visíveis) ou xamânicos (invisíveis)”⁵⁴⁰. Argumentado por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, a vingança não era um ato de cancelamento, mas a perpetuação de uma inimizade, porquanto ainda que os colonizadores visassem “pacificar” e domesticar os gentios, dissociando o xamanismo da atividade bélica, reduzindo-os em aldeamentos, vilas e cidades coloniais, estes mesmos espaços foram arenas para outros conflitos, notando que as políticas coloniais europeias e suas crenças sobrenaturais, não teriam criado a *guerra invisível* ou domesticado o xamanismo, mas influído para a sua intensificação, focalizado no campo da violência mágica. Na “paz” continuava viva a guerra⁵⁴¹.

Sentenças e cristianização dos indígenas

As sentenças inquisitoriais deflagradas contra os indígenas competem muitas análises que por hora nos são impossíveis detalhar. Portanto, em breve panorama, observamos que poucos índios foram efetivamente punidos pelo Santo Tribunal. Os números apontados por Anita Novinsky dão conta que dos 1.076 penitenciados

⁵³⁹ WRIGHT, Robin M. (Org). **Transformando os Deuses**.

⁵⁴⁰ SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. p. 336.

⁵⁴¹ Ibidem. Ver também, FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. **Mana**, vol.11, n.2.

provenientes da colônia do Brasil, apenas 40 seriam índios ou mamelucos (6, 93%)⁵⁴². No cômputo das denúncias envolvendo os pajés, nenhum recebeu punição rigorosa, e raramente suas denúncias se transformaram em verdadeiros processos e quando ocorridos, foram encerrados sem qualquer resolução. Nas sentenças encontradas contra indígenas – a maior parte referente ao crime de bigamia –, foram usados termos como “bruto”, “rústico”, “ignorante”, “criados na selva do paganismo”, entre outras noções pejorativas. E os despachos centraram-se em absolvições mediante estas características, ordenando, em sua maioria, “penitências espirituais” e “instrução nos mistérios da Fé”⁵⁴³. Demonstrado por Maria Olindina de Oliveira, em seu escrutínio o Tribunal levava em conta tanto a *qualidade da culpa* quanto a *qualidade do réu*, sendo de fundamental importância verificar o grau de instrução apresentado pelo suspeito. “Quanto mais ‘letrado’ na religião, mais severamente punido pelo Tribunal. Portanto a rusticidade do réu servia como atenuante”⁵⁴⁴. O regimento inquisitorial de 1640 recomendava para os “estrangeiros que não tiveram instrução”, que não fossem “reconciliados judicialmente, visto não constar que tivessem suficiente instrução nos mistérios de nossa fé”⁵⁴⁵.

Nos despachos inquisitoriais é afirmada a má evangelização dos indígenas, em que os índios não são reconhecidos como verdadeiros cristãos. Trata-se de um aspecto que não pode ser ignorado, uma vez que os índios só poderiam ser julgados pela justiça do Santo Ofício se reconhecida a sua cristianização, contudo, analisando as sentenças, é notável que este reconhecimento em raríssimos casos fosse observado. Para o historiador Juan Carlos Estenssoro, a Igreja durante todo o projeto colonial recusou-se a afirmar a maioria espiritual dos indígenas, identificados por sua fé vacilante e imperfeita⁵⁴⁶. Na América espanhola foi essa uma das razões que excluía os índios da jurisdição inquisitorial, mas no Brasil, de fato, os índios nunca estiveram apartados da santa justiça, mesmo verificado que em um primeiro momento o Santo Ofício português evitou julgar os neófitos, sendo a autoridade conferida ao bispo Antônio Barreiro (1573) um artifício a fim de evitar os desmandos de colonos e missionários. As denúncias vão

⁵⁴² NOVINSKY, Anita. **Inquisição: prisioneiros do Brasil**. p. 33.

⁵⁴³ Como exemplo, citamos os processos, 2703; 291; 14396.

⁵⁴⁴ OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa**. p. 96.

⁵⁴⁵ Ver Título VII, artigo 11, Livro III do Regimento de 1640 e Título II, artigo 11 do Livro II do mesmo regimento. In: FRANCO, José Eduardo e ASSUNÇÃO, Paulo de. **As Metamorfoses de um polvo**. p. 294 e 354.

⁵⁴⁶ ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del paganismo a la Santidad**.

aumentar justamente no século XVIII, época em que se acenavam projetos de assimilação ameríndia, institucionalizados a partir das diretrizes pombalinas.

Para Almir Carvalho Júnior, a identidade cristã marcava uma forma especial de inserção dos índios ao mundo colonial. A condição cristã permitia aos índios, de certa forma, apoderar-se de seus destinos e na busca de lugares autônomos acabariam, a despeito das normas doutrinárias, criando suas próprias formas de apropriação do cristianismo e uso desta nova identidade⁵⁴⁷. O batismo seria o passaporte para a ordem colonial, a “opção” de ser cristão abria caminhos e novas possibilidades, apresentado relativa proteção diante a variados fatores, tanto de ordem europeia, quanto das relações entre os próprios índios⁵⁴⁸. Ser cristão significava compartilhar de um sistema de convivência civil e política, um *locus* simbólico de pertença coletiva. É desnecessário lembrar que esta inserção será sempre relativa, sendo válido notar que mesmo frente a resultados positivos de conversão, os missionários jamais deixam de lamentar o insucesso de suas obras, as conversões até se dão, mas nunca de modo satisfatório. Mesmo quando exaltavam “conversões perfeitas”, os religiosos jamais deixam de nomear tais indivíduos como “índios”.

São “índios conversos”, mas são “índios” e “conversos”. Ora, o discurso ideológico aparente não encobre inteiramente as teorias que o informam. Assim, se o “índio” se “converteu”, a fala do jesuíta a rigor se torna paradoxal ao chamá-lo de “índio converso”: na realidade não mais haveria “índio”, pois esta já não existe – ele afinal não provou uma razão? não se converteu? não se tornou um igual ao Cristo? um semelhante, um próximo, um irmão? não é um dentre os iguais do imenso rebanho de Deus?⁵⁴⁹

São “cristãos”, mas ainda “índios”. Para Baêta Neves, a evangelização inaugura uma nova cisão na visão europeia do coletivo selvagem, dividindo os “índios índios”, e os “índios conversos”, os primeiros sujeitos ao diabo e os segundos, a Deus. Segundo as investigações de Chaves Moldonado, o termo *raça* na península ibérica do século XVI “calificava la adscripción religiosa, un factor cultural, que como tal, podia ser superado

⁵⁴⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**.

⁵⁴⁸ No inquérito do índio *mojubaquera* Bernardo Pereira (1767), consta que a mãe do nativo, a índia batizada como Micaela, teria procurado os missionários capuchinhos livremente com a intenção de viver em seus aldeamentos, tornar-se cristã, levando consigo o seu filho. A índia declarou ter fugido de uma “guerra gentílica”, onde teria morrido seu companheiro e por isso buscava segurança junto aos missionários. ANTT. IL. Processo 2700.

⁵⁴⁹ NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. p. 62

mediante una conversión”, mas quando o conceito passa a estar atrelado a um estado de pureza em oposição a um estado de impureza do sangue, o termo é radicalmente transformado: “la pureza o impureza de sangre se adquiere por efecto del nacimiento, y la identidad de unos individuos en relación con otros, aunque se manifiesta en la profesión de un credo religioso, se convierte en una cuestión de linaje”. Assim, os “infiéis” não são definidos apenas como os “não crentes”, senão principalmente como impuros, contaminados e contaminantes em termos sociais, “condición que podía modificarse con una conversión, pero nunca transformarse”.⁵⁵⁰

Em paralelo, Juan Carlos Estenssoro demonstra a luta empenhada pelos índios para serem reconhecidos oficial e plenamente como cristãos para assim poderem participar de todo na reprodução simbólica e institucional do catolicismo. Para o autor, a Igreja atuaria em uma dupla política: ao mesmo tempo em que incentivava o ingresso destas populações, delimitava também essa integração e uma eventual autonomia. O problema repousava na própria justificativa do sistema colonial americano – a evangelização das populações autóctones –, o que perpetuava a cristianização dos gentios e, portanto, a tutela europeia.

La necesidad de justificar el régimen convierte la evangeización en un proyecto en permanente construcción que aplaza reconocer a los convertidos como verdaderos cristianos. Gracias a los ritos (...) los juegos de ida u vuelta entre un mensaje sometida a ajustes constantes y su recepción que, estando necesariamente retrasada como consecuencia de los cambios, siempre podrá ser leída como una forma de idolatría⁵⁵¹.

A instabilidade da mensagem cristã caracteriza a Igreja nos seus primeiros anos em solo peruano, posteriormente, como nos mostra o autor, deverá haver uma estabilidade, uma normalização religiosa definida a partir do Concílio de Trento (1545-1563), e os índios deverão vir a ser “ocidentalizados” como participantes de uma igreja una e universal. Porém, essa exigência de universalidade produzirá, por sua vez, a necessidade colonial de se reproduzir a diferença, de se transformar as categorias jurídicas e fiscais em identidades. Lembrando que, para Estenssoro, em princípio, a

⁵⁵⁰ CHAVES MALDONADO, María Eugenia (org.). **Genealogías de la diferencia**: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Abya-Yala, 2009. p. 182.

⁵⁵¹ ESTENSSORO, Juan Carlos. **Del paganismo a la Santidad**. p. 27.

categoria índio seria vinculada menos a aspectos culturais, mas assentada especialmente em categorias jurídicas.

Cómo se logra crer una indianidad que no sea exclusivamente um processo de reconstrucción autónoma de la identidad moldeada por la represión. La prédica de un catolicismo em clave indígena constituye la más importante contribución de la Iglesia a la construcción de la indianidad no solo em el terreno religioso sino em el político. *Occidentalización e indinización son dos caras de la misma moneda, de la presión colonial sobre las poblaciones locales y no necesariamente dos movimientos contrario*⁵⁵².

O que pesava definitivamente sobre a identidade cristã dos indígenas, impossibilitando o seu possível reconhecimento, era a questão do eterno retorno, princípio de sangue, tendo na idolatria um comportamento natural. Os “índios cristãos”, apesar de cristãos seriam sempre, em primeiro lugar, “índios”, marginalizados social e culturalmente, cristãos de segunda categoria, e identificados sob o risco de uma possível traição da Fé, cedendo à infidelidade para a qual os indígenas tenderiam por sua própria compleição. Este não era um juízo individual e sim eminentemente coletivo, no que, para os *Brasis*, a justificativa de Serafim Leite, para o não reconhecimento do sacerdócio nativo, vem bem a ilustrar:

Não tardou a mostrar a experiência que a inconstância familiar, e a herança social do grupo donde provinham os “moços do gentio” não permitia a elevação a semelhante dignidade e competente responsabilidade. É já todo o problema do clero nativo (...). No Brasil, com raças primitivas, no estágio inferior de cultura silvestre, sem conhecimento algum da leitura nem da escrita, não era possível. A sua elevação operou-se pelo sangue materno com mestiços e mamelucos, e houve os que foram dignos sacerdotes de cristo. Outros, porém, deram trabalho; esta segunda consideração preponderou algum tempo para se lhes fechar a porta⁵⁵³.

O batismo não seria garantia de acesso a todos os direitos dos cristãos. Aos índios o sacerdócio seria vetado (raras são as exceções)⁵⁵⁴. A disputa pelo “monopólio do sagrado” seria inconcebível e os índios e todos os outros, inclusive os seus pajés, não poderiam em nada mudar esta realidade. Deus não atuaria por suas mãos, e caso o

⁵⁵² Ibidem (grifo nosso)

⁵⁵³ LEITE, Serafim. As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII. V **Colóquio Internacional de estudos luso-brasileiro**. Coimbra: 1965. p. 9.

⁵⁵⁴ HOORNAERT, Eduardo (org). **História da Igreja no Brasil** – primeira época. Editora Vozes: Petrópolis, 1977.

fizesse, seria uma exceção. Exceção que deveria ser validada pela Igreja e seus representantes para assim ser considerada em sua forma divina e, portanto, verdadeira. Logo, operar os poderes da nova religião não lhes seria possível, e entre os índios e sua fé deveria se erguer o padre como o único mediador. É este todo um problema das relações entre índios e o universo cristão, Estenssoro percebe que muitos dos índios acusados de “heresia” praticavam uma religiosidade repleta de elementos e formas cultivadas pelos próprios missionários, formas coloniais de viver a Fé, que seriam aceitas nos espaços de catequização e vigilância europeia, mas vistas como heresias em espaços de autonomia.

Voltando ao sistema punitivo inquisitorial, deve-se ter em vista que as discussões teológicas e os debates científicos reverberavam, de diferentes formas, no aparato inquisitorial⁵⁵⁵. Neste, as punições atuavam em direção pedagógica, as sentenças visavam reconciliar o réu com Deus, com a Igreja e com a sociedade. Teoricamente, sendo os índios ignorantes na fé, não fazia sentido denunciá-los como hereges afirmativos, “em outras palavras, no entendimento do Tribunal, os réus ao cometerem os seus delitos, agiram de acordo com a sua capacidade”⁵⁵⁶. Surpreendente é que certos réus se aproveitaram do estigma de ignorância ameríndia, e assim procuraram atenuar suas sentenças. O mameluco Adrião Pereira de Faria, por exemplo, alegou jamais ter renegado a Deus, posto não saber verdadeiramente quem o era, pois não havia recebido boa instrução no assunto⁵⁵⁷. No exemplo de outros, Adrião voltava culpa aos evangelizadores, incompetentes em suas atribuições cristãs. Quanto à validade da instrução dos índios, desde os primórdios coloniais era também assunto delicado no grêmio da Igreja e as correspondências trocadas entre missionários e autoridades inquisitoriais ilustram bem o contexto.

Em 1702, o padre Manoel Pedroso, religioso da Companhia de Jesus, missionário dos portos do Ceará e serra de Iguapaba, escreve aos inquisidores em Lisboa e denuncia a vários índios bígamos, alertando que:

... esta gente como é rude e bárbara não conhece o pecado que cometem. [Percume] que seria necessário ordem apertada para que os missionários não casem nas suas aldeias índios de outras, sem primeiro procederem mui exatas diligências se são ou não

⁵⁵⁵ RESENDE, Maria Leônia C. **A cartografia gentílica** (no prelo).

⁵⁵⁶ OLIVEIRA, Maria Olíndina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa**. p. 96.

⁵⁵⁷ ANTT. IL. Processo 1894.

solteiros, porque alguns missionários, que são clérigos ignorantes, não fazem o que são obrigados e cometem essas e outras desordens⁵⁵⁸.

Em tal juízo a culpa estava mais para os religiosos do que para os próprios índios, que como neófitos ignoravam o pecado que cometiam. Há também outra carta, postada pelo padre José Monteiro Noronha à Giraldo José de Abranches (1767), na qual é relatada a situação do índio Manuel, preso por culpas que lhe resultaram da devassa procedia na vila de Sylves. O índio, casado com a índia Joana, da aldeia de Paraguari – lugar de Nogueira –, casou-se novamente com a índia Narciza que assistia na vila de Sylves, na presença do missionário jesuíta João de Souza. De forma interessante, Noronha alega a inocência do indígena, recorrendo ao seguinte argumento:

Contudo, a mesma prova junto com a fama constante e publicidade dos referidos casamentos em cada um dos respectivos lugares em que eles foram celebrados faz com que sem hesitação se julguem contraídos, conseqüentemente compreendido o delato no crime de bigamia. Porém não obstante ser certo o delito, não se devem presentemente impor as penas dele. Porque para haver maleficio necessitaria de ânimo e não de podendo este supor no presente caso, porque pela experiência que tem esta Mesa de outros individuos da mesma espécie do delato, neles falta inteiramente instrução e conseqüentemente as luzes necessárias para saberem a qualidade da obrigação dos sacramentos e o respeito que lho devem, faltando-lhe estes princípios necessários também lhes falta o ânimo para delinqüirem contra os mesmos sacramentos, e por isso, impuníveis os crimes contra eles com semelhantes circunstâncias⁵⁵⁹.

A alegada “inocência indígena” nesse caso é atenuante, mas não era um consenso. No dia 12 de setembro de 1741, o frei José de Santa Teresa denuncia o índio Custódio da Silva, cristão batizado, por se casar a segunda vez sendo viva a sua primeira esposa. O índio compreendia mal o idioma lusitano e por isso foi auxiliado por um interprete. O denunciado foi preso e as testemunhas, de forma geral, confirmaram o seu crime. Custódio foi enviado a Lisboa, para os cárceres da Inquisição. Diante dos autos se qualificou a culpa do réu, deflagrando a sentença (02 de outubro de 1745): Custódio foi açoitado pelas ruas da cidade de Lisboa e degredado por tempo de cinco

⁵⁵⁸ ANTT, IL. Cadernos do Promotor, Livro 323, f. 36-38.

⁵⁵⁹ ANTT, IL. Processo 17776 (grifo nosso).

anos para as galés, ainda que o inquisidor tenha afirmado a precisão de instruí-lo nos mistérios necessários a salvação de sua alma⁵⁶⁰.

Mormente os indígenas foram punidos pelo dolo da bigamia, e de fato poucos “feiticeiros índios” sofreram sentenças e punições. Caso emblemático é do referido índio “caboclo” Miguel Pestana, de sentença promulgada em 1744. O índio é descrito como sendo cristão batizado, e por isso “obrigado a ter a crê tudo que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, (...) reconhecer a Deus Nosso Senhor, por autor de todos os bens e detestar o demônio como inimigo comum do gênero humano, não esperar dele favor ou ajuda nem com ele se meter ou procurar ter pacto e amizade”⁵⁶¹. O réu é descrito como “herege e apóstata” da Fé católica, por isso excomungado e punido com exposição no Auto Público de Fé, “na forma costumada com carocha e rótulo de feiticeiro”, sendo açoitado pelas ruas de Lisboa – *citra sanguinis effusionem* –, e degradado por tempo de cinco anos para as galés reais. Miguel é também proibido de retornar à freguesia da Piedade de Inhomirim e, por fim, aconselhado a se instruir nos mistérios necessários a salvação de sua alma. Surpreende-se é que Miguel Pestana é um dos únicos prisioneiros noticiados que teve astúcia de fugir das galés. Dois anos após sua sentença, há uma nota que informa que Miguel Ferreira Pestana, em 22 de março de 1746, fugira em companhia de outro prisioneiro, e sobre o índio nada mais se sabe.

⁵⁶⁰ ANTT. IL. Processo 11178.

⁵⁶¹ ANTT. IL. Processo 6982. Ver MOTT, Luiz. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737- 1744)”. In: **Revista dimensões**.

Considerações Finais

A curiosidade que guiou a pesquisa foi, sem sombra de dúvida, compreender, ao menos em alguns aspectos, as intrincadas relações estabelecidas entre pajelanças, “feitiçarias” e religiosidades coloniais. Em que medida puderam influir e alterar umas as outras? E quem foram os pajés coloniais?

Acreditamos não haver respostas definitivas a estas questões. Tratando-se de processos complexos, que não podem ser compreendidos distantes de seus específicos contextos históricos e cenários sociais. Como também, jamais independentes das ações criativas de sujeitos, que é claro, de uma forma ou de outra, se encontravam submetidos a limitações e regularidades de seu tempo, modos de vida e espaços físicos e culturais. Contudo, o social não era (ou é) objeto fixo e definido, e nossos protagonistas viviam em tempos de incertezas, e procuravam a partir de seus limitados recursos garantirem o melhor meio de se viver. Parafraseando Jacques Revel, “durante a vida de cada um aparece, ciclicamente, problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política de vida cotidiana cujo centro é a utilização estratégica das normas sociais”⁵⁶². Os pajés tiveram de buscar uma reorganização cultural e social de suas práticas, interpretando as demandas espirituais, e decodificando e testando os limites entre as novas e diversas situações.

A questão é: os índios foram acusados desde o princípio colonial de serem “feiticeiros”, mas como interpretaram, quando familiarizados com o código alheio, esta imagem? Como interagiram com estas representações? E quais foram as suas relações com os curandeiros, rezadores, mandingueiros, enfim, com os muitos outros “feiticeiros” – assim normalmente e, inquisitorialmente, representados – que habitavam a realidade colonial? Ao que parece as interpretações não foram inequívocas, mas diversas. E se houve as redes de aprendizados, existiram também conflitos e diferentes modos de se caracterizar. Alguns atores usaram da fama de seus talentos curativos, outros, invertendo o estigma, apostaram no signo do temor, e ainda houve aqueles que desfrutaram da ambiguidade, ora louvados ora temidos. Estes perfis dependiam tanto de uma autodeclaração quanto de um reconhecimento externo, e por isso, bastante fluídos e

⁵⁶² REVEL, Jacques. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**. p. 18.

imprevisíveis, afinal não eram representações mecânicas, mas construídas e legitimadas nas relações sociais entre os indivíduos e suas crenças. A pajelança e a “feitiçaria” continuavam sendo campos de incontáveis incertezas, e por isso os diferentes fascínios exercidos.

Na dissertação buscamos seguir as interpretações do antropólogo Patrick Menget, buscando menos as diferenças culturais entre indígenas e europeus, e mais as proximidades entre as crenças, grupos e atores. É certo que a situação colonial incentivava os hibridismos, as mestiçagens e as trocas e traduções culturais, mas não os criava naturalmente. A Colônia era mundo em formação e, em seus muitos aspectos, fornecia planos de fundo, cenários para atuações (conscientes e inconscientes) de sujeitos reais, onde índios, negros, brancos e mestiços se encontravam e divergiam, *negociando* diferentes necessidades, aspirações e experiências. No roteiro de nossa pesquisa, pode-se notar, inicialmente, entre os pajés descritos pelos europeus, menos a rejeição pelo outro e bem mais o encantamento pela alteridade estrangeira, vinculada a uma busca material, mas também espiritual, e tanto impulsionada por características culturais ameríndias, quanto pelas novas necessidades geradas pela colonização. Posteriormente, a partir da leitura das fontes inquisitoriais, observou-se que em núcleos coloniais, índios, europeus e mestiços estreitavam suas relações, convivendo – o que não quer dizer pacificamente –, e recorrendo as “magias” presentes e difundidas entre os diversos atores e crenças. A *circularidade cultural* e os *hibridismos* foram realizados de diferentes formas em épocas e lugares, vinculados a interesses diversos. Havia uma “aprendizagem mútua de habilidades, crenças e visões do mundo, deslocadas e transportadas de cada um, sem que houvesse de permeio um encontro harmonioso entre estes padrões”⁵⁶³.

Certo, que ao contemplar temas complexos como as pajelanças, alterações culturais, Inquisição e contatos interétnicos, tivemos de priorizar questões e perspectivas, portanto, assumimos a culpa por certos relapsos e omissões, sem os quais seria impossível escrever – em uma pesquisa de mestrado – sobre o assunto. Ao focar análise nas ações dos pajés, buscamos o desprendimento de uma visão tradicional que os compreende como atores interessados somente no bem do coletivo indígena e guardiões de suas legítimas tradições. Quisemos compreendê-los, em certo sentido individual, o que não significa romper os laços com análise coletiva, mas encontrá-los

⁵⁶³ HARRIS, Marck. **O lobisomem entre índios e brancos**. p. 54.

também no uso de seus interesses particulares, que não apenas a reconstrução de uma memória histórica e cosmologia ameríndia. Explicado por Maria Regina Celestino Almeida, os índios possuíam também os seus interesses individuais e, negar esses interesses seria retomar uma perspectiva que tende a idealizá-los, “considerando-os puros, incorruptíveis, voltados única e exclusivamente para os interesses da coletividade. Os índios, tais como os indivíduos de qualquer outro grupo social, tinham evidentemente interesses particulares que, com certeza, se alteravam conforme suas experiências de vida e circunstâncias históricas”⁵⁶⁴.

Não é permitido ignorar que a chegada dos europeus e seu Deus transformou o Novo Mundo em muito de suas relações, e para os pajés tal golpe poderia ter sido fatal. No entanto, se perdiam parte de suas autoridades com a chegada dos sacerdotes cristãos e “feiticeiros” do reino, por outro, também exerceram uma autonomia pessoal que os levava a procurar novas garantias nas forças e relações introduzidas, ou catalisadas, pelo advento colonial. Tradição e mudança – nas palavras de John Monteiro – *motor da história* – se irmanavam no espírito indígena⁵⁶⁵. Vários e diferentes pajés apareceram em nossa pesquisa, como muitos outros “feiticeiros” habitantes da realidade colonial, as “feitiçarias” e as pajelanças não eram campos restritos, mas exercícios que forçavam os hibridismos e a inteligência de mediação, e os atores que escolheram para si esse caminho, todos eles, se destacaram por uma qualidade em comum, audácia!

⁵⁶⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. p. 100.

⁵⁶⁵ MONTEIRO, John E. “Os Guarani e a História do Brasil meridional (séculos XVI-XVII)”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. p. 482.

ANEXO

QUADRO IV

Denunciados pelos rituais de *descimentos* (século XVIII)

NOME	CLASSIFICAÇÃO ÉTNICA	LOCAL	ANO DA DENÚNCIA	DESCRIÇÃO DAS FIGURAS <i>DESCIDAS</i>
Angélico*	Índio	Belém (PA)	1714	Demônios
Antônia Guiragassú	Índio	Aldeia de Ibiapaba (CE)	1720	Demônios e almas
Pedro Mendonça*	Mestiço	Aldeia de Ibiapaba (CE)	1720	Demônios e almas
Bento Coelho*	Mestiço	Aldeia de Ibiapaba (CE)	1720	Demônios e almas
Lourenço	Índio	Não consta	1731	Anjos e mais figuras cristãs
"Negro pajé"	Índio	Belém (PA)	1732	Jesus, anjos e mais figuras cristãs
Ludovina Ferreira	Branco ou Mestiço	Belém (PA)	1734 a 1769	Demônios, pajés, feiticeiros e espíritos travestidos de animais
Salvador	Índio	Vila de Gurupá (PA)	1743	Almas
Francisco	Índio	Vila de Gurupá (PA)	1743	Deus e anjos
Raimundo	Índio	Pará	1749	Figuras diabólicas
Simão	Índio	Pará	1749	Figuras diabólicas
Cipriano	Índio	Pará	1749	Figuras diabólicas
Crispin	Índio	Pará	1749	Demônios
Paula	Cafuzo	Pará	1749	Demônios
Francisco	Não consta	Tapuitapera (MA)	1749	Demônios

Ignácio	Índio	Tapuitapera (MA)	1749	Demônios
Antônio das Neves*	Índio	Vila da Vigia (PA)	1750	Demônios e anjos
Maria Azeda	Mestiço	Vila da Vigia (PA)	1750	Demônios e anjos
Cecília	Índio	Vila de Gurupá (PA)	1751	Demônios
José Pajé*	Índio	Vila de Gurupá (PA)	1752	Demônios
Afonso	Índio	Aldeia do Maracanã - Vila de Sylves (PA)	1753	Feiticeiros e demônios
Ignácio	Índio	Aldeia do Maracanã (PA) - Vila de Sylves (PA)	1753	Feiticeiros e demônios
Brás	Índio	Tapuitapera (MA)	1754	Demônios
Raimundo Antônio de Belém*	Índio	Vila de Portel (PA)	1758	Demônios e "coisas do fundo do mar"
Domingos de Souza*	Índio	Fazenda de Utinga, Belém (PA)	1764	Pajés
Bernadina	Índios	Fazenda de Utinga, Belém (PA)	1764	Pajés
Lourença	Mulato	Fazenda de Utinga, Belém (PA)	1764	Pajés
Marçal Agostinho*	Índio	Vila de Boim (PA)	1764	Almas e a Virgem Maria
Pedro Rodrigues*	Mestiço (mameluco ou mulato)	Vila de Boim (PA)	1764	Almas e a Virgem Maria
Pedro Açú*	Índio	Vila de Boim (PA)	1764	Almas e a Virgem Maria

Fonte: Processos e denúncias dos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa, século XVIII.

* Identificados como pajés nas fontes.

Fontes e bibliografia

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo - Inquisição de Lisboa

Cadernos do promotor – Livros:

266 (1697-1701), 267 (1694-1703), 276 (1710-1716), 286 (1714-1723), 296 (1721; 1732-1746), 299 (1733-1749), 300 (1724; 1744-1750), 301 (1723-1750), 304 (1729-1752), 306 (1742-1755), 309 (1746-1757), 310 (1723-1757), 312 (1738-1750), 313 (1750-1760), 315 (1754-1760), 323 (1675-1706), 324 (1731-1739).

Processos:

10776, 11178, 11774, 12886, 12886, 12893, 12895, 12895, 13208, 13325, 13331, 1335, 14849, 15969, 15969, 16288, 16743, 16747, 16825, 17776, 2693, 2701, 2701, 2703, 6238, 6982, 5180.

FONTES IMPRESSAS

ABREU, João Capistrano de (Introdução). **Primeira Visitação do Santo ofício às partes do Brasil**. Denúncias da Bahia - 1591-1593. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará** 1763-1769. Petrópolis: Vozes, 1978.

ANCHIETA, José de. **De Gestis Mendi de Saa**. São Paulo: Loyola, 1986.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, [1694-1698], 1990.

CASAL, Manoel Aires de. **A Corografia Brazilica ou Relação historico-geografica do Reino do Brazil**. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1817.

DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Tomo I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

D'ABEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. Maranhão: Typographia do Frias, 1874.

D'EUVREUX, Yvo. **Viagem ao Norte do Brasil**. Maranhão: Typographia do Frias, 1874.

FRANCO, José Eduardo, ASSUNÇÃO, Paulo de. **As Metamorfoses de um polvo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa** (Séc. XVI - XIX). Lisboa, Ed. Prefácio, 2004.

LÉRY, Jean de. **História de uma Viagem feita a Terra do Brasil**, também chamada América. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

NÓBREGA, Manoel da. "Informação das terras do Brasil" In. LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Comissão do IV Centenário, São Paulo, 1954. V. 1.

NORONHA, José Monteiro. **Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas capitanias do Rio Negro** (1768). Pará: Typografia dos Santos Irmãos, 1862.

PORRO, Antônio (org.). NORONHA, José Monteiro. **Roteiro da Viagem da Cidade do Para, ate as ultimas colônias do Sertão da Província**, 1768. Pará Typographia de Santos e Irmãos, 1862.

SOARES de SOUZA, Gabriel. **Tratado descritivo da terra do Brasil** em 1587.

STADEN. Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

THEVET, André. **A Cosmografia Universal**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro: 2009.

VAINFAS, Ronaldo (Org). **Confissões da Bahia**. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial e os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, [1907] 1982.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi** (século XVI – XVII). São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas** – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALMEIDA, Rita H. **O Diretório dos índios**: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BARTH, Frederick. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de etnicidade** - seguido de Grupo Étnico e suas Fronteiras. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. "As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político". **Mana**, vol.12, n.3, Rio de Janeiro, 2006.

BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOCCARA, Guillaume. "Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Processos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización". In: **Mundo Nuevo Nuevos Mundos**, Paris, 2000. Disponível em: <www.ehess.fr/cerma.Revue_debates.htm>.

BOSCHI, Caio C. Estruturas eclesiásticas e Inquisição. In: Bithencourt, Francisco; CHAUDURI, Kirti (Dir). **História da Expansão Portuguesa**. v. 2. Círculo de Leitores, 1998.

BOTELHO, João Bosco e COSTA, Hiraldo de Lima. Pajé, Reconstrução e Sobrevivência. **História, Ciência e Saúde-Manguinhos**. Rio de Janeiro, v. 13, nº 4, Out./Dec. 2006.

BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (org). **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I. A época colonial. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A.

_____. **Visão do Paraíso** – os motivos endêmicos no descobrimento e colonização do Brasil. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1959.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CALAINHO, Daniela Buono. “Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial”. In: **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 19, 2005

_____. **Agentes da Fé**: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial. Bauru, SP: Edusc, 2006.

_____. **Metrópole das Mandingas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

_____ & TAVARES, Célia Cristina da Silva. “Um guia de fontes para o estudo da Inquisição portuguesa”. In: Ana Palmira Casemiro; José Claudinei Lombardi; Demerval Salviani; Maria Isabel Moura Nascimento. (Org.). **A pesquisa e a preservação de arquivos e fontes para a educação, cultura e memória**. Campinas: Editora Alínea, 2009.

CAMPOS, Pedro. M. P. **Inquisição, Magia e Sociedade**, Belém, 1763-1769. Tese (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense: Niterói, 1995.

CARDOSO, Alirio. “A Conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. **Revista Brasileira de História**, v. 31, p. 317-338, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens do índio no Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**. Vol. 4. Nº. 10. São Paulo: dezembro de 1990.

_____ & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade entre os Tupinambás”. **Anuário Antropológico**. vol. 85, p. 57-78.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769). Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas 2005.

CASTELNAUL-L'ESTOILLE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

_____. “Compartir las reliquias. Indioestupies y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamánel en el Brasil de inicios del siglo XVII”. In: WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la conversión**. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad. Buenos Aires: SB, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1975], 1982.

CHAMBOULEYRON, Rafael. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.18, n.4, out-dez, 2011, p. 987-1004.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**: a ideia de bruxaria no princípio de Europa moderna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**: O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CRUZ, Carlos Henrique. **Dos índios “revelados” a “revelação” aos índios**: cristianismo e pajelança na Amazônia portuguesa no século XVIII. Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2010.

_____. “Para um olhar nativo sobre a história das Américas: novos autores e atores do processo histórico latino-americano”. In: FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (org). **História da América: Historiografia e Interpretações**. Ouro Preto: Edufop/PPGHIS, 2012.

_____. O “cristianismo selvagem”: pajelança e tentativas de reprodução autônoma do catolicismo pelos indígenas no universo colonial (XVI-XVIII). In: **Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial**: Belém, 2012.

CUCHE, Denys. **Noção de cultura nas ciências sociais**. São Paulo: Edusc, 2002.

DAHER, Andrea. **O Brasil Francês**. As singularidades de França Equinocial – 1612-1615. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente** (1300 – 1800): uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DOMINGUES, Evandro. **A Pedagogia da Desconfiança**. O estigma de heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772). Dissertação (Mestrado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del Paganismo a la Santidad**. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Travaux de l’Institut Français d’Études Andines, Tomo 156. Lima, 1998.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: NOVAIS, Adauto. **A outra margem do Ocidente**. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. “Da Inimizade. Forma e simbolismo da Guerra indígena”. In: NOVAIS, Adauto (org.) **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999.

_____. **Inimigos Fiéis**. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

_____. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. **Mana**, vol.11, n.2, Rio de Janeiro, 2005.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos tupinambás**. São Paulo: Difel, 1993.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**: Álcool, Embriagues e Contatos Culturais no Brasil Colonial. Tese (doutorado) Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2004.

FEITLER, Bruno. “Poder Episcopal e Inquisição no Brasil: o Juízo Eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião de Monteiro de Vide”. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (org.) **A Igreja no Brasil**. Normas e Práticas durante a Vigência das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FLECK, Eliane Cristine. Sobre Feitiços e Ritos: enfermidades e curas nas missões jesuíticas. **TOPOI**, v. 6, n. 10, jan.-jun. 2005, p. 71-98.

FREIRE, Gláucia de Souza. “Entre contatos interétnicos e transcendências espirituais: indígenas Tarairiú e missionários carmelitas no ritual da Jurema Sagrada – capitania da Paraíba, século XVIII”. In: **Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial**: Belém, 2012.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia**. Tese de Doutorado em Literatura Comparada apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2003.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: Monteiro, Paula (org). **Deus na aldeia**. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem**: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. & CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

_____. **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIUZZI, Guilherme. **Viajantes do Maravilhoso**. O Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. “A colonização acidental”. **Ciência Hoje**. Rio de Janeiro, Instituto Ciência Hoje. n. 15/86, 1992.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A Colonização do Imaginário** – Sociedades indígenas ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003.

HARRIS, Marck. O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII. **Revista IEB**, n.47, set., 2008.

HERMING, John. **Ouro vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2007.

HILL, Jonathan (org.). **Rethinking history and myth**. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

_____. & WRIGHT, Robin. “Time, narrative and ritual: a historical interpretation of an Amazonian society”, In: HILL, Jonathan (org.) – **Rethinking History and Myth**. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

KOK, Maria da Glória. **Os Vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropofagia à água do batismo. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2001.

LANGDON, E. Jean Matteson (org). **Xamanismo no Brasil**: Novas Perspectivas. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

LEITE, Serafim. As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII. In: **V Colóquio Internacional de estudos luso-brasileiro**. Coimbra: 1965.

LEVI, Giovanni. **A Herança Imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O Feiticeiro e sua Magia”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MARCOCCI, Giusepe. “A fê de um império: a inquisição no mundo português de Quinhentos”. **Revista de História**. Nº. 164. São Paulo: junho de 2011.

MATTOS, Hebe M. **Das cores do silêncio**. Os significados da liberdade no sudeste escravista do Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1993.

MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2009.

MAXIME, Haubert. **Índios e jesuítas no tempo das missões**: séculos XVII - XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MELATTI, Julio Cezar . O mito e o xamã. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, 1963.

MENGENT, Patrick. “A política do espírito”. In NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999, Universidade de São Paulo, 2011.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Brasileira, vol. 267, 1979.

MINTZ, Sidney W. “Cultura: uma visão antropológica”. **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF. Niterói, v. 14. N. 28. 2010.

MONTEIRO, John Manuel. “Os Guarani e a História do Brasil meridional (séculos XVI-XVII)”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de Livre Docência. Campinas, 2001.

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

MORNER, Magnus. **La mezcla de razas em La história de la America Latina**. Buenos Aires: Paidós, 1969.

MOTT, Luiz. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737- 1744)”. In **Revista dimensões**, Espírito Santo/UFES, 2006.

_____. “Um congresso de diabos e feiticeiras no Piauí colonial”. In: BELLINI, Lígia (org). **Formas de crer: Ensaio de história religiosidade do mundo luso-africano-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: Editora Corrupio, UFBA, 2006, p. 129-160

_____. “Pontas de Lança do *Monstrum Horrendum*: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício na Bahia (1692-1804)”, In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (org). **A Igreja no Brasil**. Normas e Práticas durante a Vigência das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999, Universidade de São Paulo, 2011.

NOVISNKY, Anita. **Inquisição**: prisioneiros do Brasil (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa**: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal do Amazonas, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVERA, Paulo Rogério Mello de. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque Gonzáles nas terras de Ñezú**. Tese (Doutorado) - Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

PAIVA, José Pedro Matos. **Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"** (1600-1774). Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. **A Inquisição no Brasil**: Aspectos da sua actuação nas capitânias do Sul, de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

PEREIRA, Isaías Rosa. **Documentos para a história da Inquisição em Portugal**, século XVI. Lisboa: Cáritas Portuguesa, 1987, doc. 52.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Relações preciosas: Franceses e Ameríndios no século XVII**. Tese de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1996.

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

PRITCHARD-EVANS, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azandes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

PROSPERI, Adriano. **Dar a alma – História de um infanticídio**. Companhia das Letras, 2010.

_____. (dir.) **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. Pisa: Edizione della Normale, 2010, vol. I, p. 220-223.

RESENDE, Maria Leônia C. **Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003.

_____. “Entre a Cura e a Cruz”. In: CHALHOUB, Sideney (Org.) **As artes e os ofícios de curar no Brasil**. Campinas: Unicamp, 2003.

_____. **Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa (no prelo)**.

ROWLAND, Robert. “Malefício e Representações coletivas, ou seja, porque na Inglaterra as feiticeiras não voavam”. **Revista USP**, São Paulo (31): 16-29. Setembro/Novembro, 1996.

RUBERT, Arlindo. **Historia de la Iglesia en Brasil**. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1987.

SA JÚNIOR, Mário T. “A cor do feitiço: práticas e praticantes de magia e feitiçaria no Mato Grosso setecentista”. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010.

SANSI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. **Revista de Antropologia**. v.51, n.1, São Paulo, 2008.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. **O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)**. Tese (Doutorado em História Social) USP, São Paulo, 2008.

SANTOS, Lidiane Vicentina dos. **Registros inquisitoriais e vivências coloniais: a índia Sabina e as práticas mágicas em Belém**. Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2011.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: USP, 1954.

_____. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etnossociológico**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

SEVERI, Carlo. "Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity". **Journal of the Royal Anthropological Institute**. Londres, Royal Anthropological Institute. n. 10/4: 2004.

SILVA, Emãnuel Souza e. "O padre Luís de Gram e a Inquisição no Brasil colonial quinhentista". **Revista de História**, 4, 1 (2012), p. 3-31.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. **A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TAVÁREZ, David. Legally Indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain. In: FISHER, A. B., O'HARA, M. D. (org). **Imperial subjects: race and identity in Colonial Latin America**. Durhan: Duke University Press, 2009, p. 81-100.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. “Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas”. **Estudos-Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5 (9): 29-43, 1992.

_____. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ & SOUZA, Juliana Beatriz de. “Nossa Senhora, o fumo e a dança”. In. NOVAES, Adauto. NOVAIS, Adauto (org). **A Outra Margem do Ocidente**. Rio de Janeiro: Funarte/Companhia das Letras, 1999.

_____. **Trópicos dos Pecados**. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté*. **Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.

WACHTEL, Nathan. “A aculturação”. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org). **História novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1995.

WADSWORTH, James E. Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in colonial northeastern Brazil. **History of Religions**, Chicago: The University of Chicago, p.140-161.

WILDE, Guillermo. “Poderes del ritual y ritualesdel poder: unanálisis de las celebraciones em los pueblos jesuíticos de Guaraníes”. **Revista Española de Antropología Americana**. v. 33, 2003. p. 203-229.

_____. **Religión y Poder em las misiones de Guaraníes**. Buenos Aires: Sb, 2009.

_____. (Ed.). **Saberes de la conversión**. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales em las fronteras de la cristandad. Buenos Aires: SB, 2011.

WRIGHT, Robin M. (Org). **Transformando os Deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.