

O “cristianismo selvagem”: pajelança e tentativas de reprodução autônoma do catolicismo pelos indígenas no universo colonial (XVI-XVIII)

Carlos Henrique A. Cruz*

Resumo

Nosso trabalho segue caminhos indicados por estudos recentes, que visam à compreensão do campo religioso como sendo um “campo de ação comunicativa”, em seus processos de *mediação*, *tradução* e *convergências* de horizontes simbólicos. Em tal aspecto, em uma abordagem colonial, ameríndios e missionários em seus confrontos e relações, são coautores de novas culturas religiosas, pensadas e vividas a partir de linguagens simbólicas não mais “puramente” indígenas ou cristãs: construções históricas que se realizam a partir de “negociações” efetivadas entre ambas as alteridades (americanas e europeias), buscando dar sentidos às transformações impostas aos dois os lados do “encontro”.

Dedicamos nossa atenção às práticas de pajelança descritas em crônicas de viagens e correspondências religiosas (séculos XVI-XVII), recorrendo também a fontes inquisitoriais (séc. XVIII). A partir de tal documentação nosso intuito foi demonstrar que longe de serem portadores de uma “resistência surda”, os pajés se transformariam a partir do contato com o universo cristão. Mutações necessárias à própria sobrevivência, garantindo ainda aos “feiticeiros indígenas”, apesar de todas as agruras, a função de mediadores do sagrado. A cristianização é destacada em sua produção de “novas necessidades simbólicas”, modificando, portanto, o campo de ação religiosa. Seria perante estas mudanças que os pajés procurariam se “refazer”, no sentido de satisfazerem tais demandas e também de reproduzirem autonomamente elementos do próprio cristianismo. 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-chave

Pajelança, cristianização, índios e transformações culturais

* Mestrando em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense (UFF), desenvolvendo pesquisa sobre os pajés processados pela Inquisição no Brasil colonial, sob a orientação do Profº. Dr. Ronaldo Vainfas. Email: henriquecruz50@yahoo.com.br

Introdução

Estamos acostumados a pensar padres e pajés em “campos” opostos, cada qual ocupando seu lugar, radicalmente separados em seus gestos, crenças e defesas de modos de ser. Aos missionários visualizamos a figura: pontas de lança do processo de colonização e ocidentalização do mundo, salvaguardando o cristianismo e sua expansão, batizando, catequizando e assimilando as populações nativas. Ao pajé resta a resistência. Em uma simples visão, é ele o mais próximo da “cultura nativa”, o conhecedor das ervas e espíritos das matas e fontes, o mediador entre os “povos selvagens” e o seu sobrenatural. É também o personagem que desafia os padres, até mesmo os chefes indígenas, no afã de proteger a “cultura índia” contra qualquer ameaça que venha a transformá-la. Em suma, o pajé é um jurado “purista”, pois na tradição residiria o seu poder.

Os problemas de tal concepção são evidentes. De imediato os percebemos em duas noções, a primeira no conhecido dilema resistência/dominação o que nos levará ao segundo ponto, a ideia de uma “cultura índia” homogênea (tal qual definiram os colonizadores), que, como “natural” dos povos americanos, deve ser protegida, confiando ser esta a missão de todo o sistema cultural: perseverar-se, mantendo-se firme, intacto e privado de qualquer movimento de assimilação, identificando qualquer mudança como um prejuízo à sua originalidade, e neste caso é ele, o pajé, o líder da resistência cultural indígena.

Este é todo um ciclo, que tende a imobilizar os índios negando-lhes participação histórica, e não problematiza a questão de uma real existência desta “cultura índia” (tal qual os cronistas coloniais a descreveria). De fato, temos acesso a “histórias”, costumes e crenças (elementos que somos acostumados a definir como “bens culturais”) através de documentos escritos pelos colonizadores. Do universo nativo pré-contato teremos sempre uma apreensão indireta. Sendo assim, tal cultura é definida exteriormente por expectadores ocidentais e seus projetos, deliberados a partir de suas “bagagens” culturais, com todo um prisma de preconceitos, cortes, seleção de fatos, substituição de significados e omissões que marcariam a gênese deste “ser” cultural indígena¹.

¹ Tendo em vista que as fontes são produzidas por apenas uma parte do “encontro” (europeus), há de se notar os limites e as possibilidades desta documentação. O principal risco é o de se tomar as informações como dados objetivos, ignorando os “filtros culturais” que conformam as bases de tais registros. Estes “determinantes culturais” marcam claramente a forma como os índios foram apreendidos e descritos pelo olhar europeu. Para se alcançar uma perspectiva indígena é necessário compreender o “lugar material” de produção dos discursos e suas reais intenções. Somente assim há uma possibilidade de resposta indígena, não de uma “originalidade” irreparável, mas do processo do encontro/choque, em estratégias e transformações culturais, que se mostram

Neste esquema de resistência/dominação, física ou culturalmente falando, o campo religioso é quase sempre percebido como estanque. Os sacerdotes cristãos estariam sempre presos à sua ortodoxia, em sua cultura letrada, “pétrea e imutável”. Firmes como se supõe, normalmente, a fé pré-colonial dos nativos², mesmo que o dogma não lhes fosse familiar.

Reverter esta perspectiva é possível. As fontes nos dão indícios daqueles mundos de aceleradas mudanças, tanto para os atores nativos quanto para o catolicismo frente a estes novos rebanhos. É preciso demolir esta drástica visão de dois polos irremediavelmente separados. Os pajés e suas práticas não podem ser discutidos a-historicamente, pois, sendo a pajelança devolvida ao seu contexto social específico, a perceberemos como um fenômeno marcado por seu dinamismo, e é sob esta perspectiva que os novos estudos tendem a compreender e analisar o fenômeno.

Para uma nova abordagem da pajelança em período colonial, os estudos relativos às populações indígenas e suas relações de contato nos variados universos que caracterizaram as sociedades nestes “Novos Mundos”, são de extrema importância. Nos caminhos indicados por Hill, Boccara e Gruzinski, somos obrigados a matizar a pesada questão da aculturação e da perda de identidade, como consequência. Concentrando a atenção no constante trabalho de reelaboração cultural, onde os fatores desencadeados a partir da presença europeia se conjugam a criatividade e à inteligência nativa, transformando atores e culturas que se movimentam ao longo da história. Logo, já não é válido procurar uma “originalidade” irremediavelmente perdida, sendo mais interessante perceber, como diante das diversas transformações e desiguais problemas, as culturas nativas reelaboraram produtos culturais “originais”, buscando inserção e sentido em relação às circunstâncias históricas.

Para a realidade brasileira, a conhecida *Nova História Indígena*, em seu permanente “comércio” antropológico, tende a desconsiderar a busca por uma “indianidade pura”, destacando as permanentes transformações operadas em meio aos contatos interétnicos, onde uma identidade indígena é representada, moldada, reformulada por uma diversidade de atores em suas relações, respondendo a estímulos internos e externos aos grupos, em lugares históricos precisos³. As lideranças nativas contam com estudos interessantes, a obra de Maria

muito mais interessantes. Ver: Monteiro, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

² ESTENSSORO, Juan Carlos. O sítio de Deus. in NOVAIS, Adauto (org). *A Outra Margem do Ocidente*. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999.

³ 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;

Regina Celestino Almeida⁴ demonstra que ser líder em tempos coloniais se difere de “outros tempos”, onde valores de ação política europeia já se fariam sentir: circuitos de *dom* e *contra-dom*, recebimento de *mercês*, marcas de uma edificação de uma “nobreza indígena” em situação colonial: “firmada na própria tradição tupi, porém acrescida de novos elementos introduzidos pelos portugueses e incorporados pelos índios ao seu próprio modo”.

Para as representações europeias do período colonial, os índios são percebidos como um grupo homogêneo, sem diferenças qualitativas, seres plurais e nada específicos, a não ser em sua relação ao plano de conquista, vistos como “inimigos” ou “aliados” – adjetivos que serão sempre agregados ao termo fundamental: índios. Entretanto, no interior de tal grupo, dois mandos se diferem, os “chefes” (os principais indígenas) e os pajés, respectivamente poder político e religioso aos moldes europeus. Ambas as lideranças deveriam ser conquistadas, sendo que a primeira poderia ser reaproveitada aos desígnios europeus. Por sua vez, aqueles últimos se apresentariam como os mais próximos da “cultura indígena”, embora, contraditoriamente, desta não sejam percebidos enquanto naturais⁵.

Permitimos pensar a transformação em lideranças “políticas”, mas para o chamado campo cultural (ou espiritual), representado na figura do pajé, não escondemos um desconforto, afinal, contra um cristianismo avassalador não haveria outro mais bem posicionado: verdadeira batalha de deuses que inflama nossos imaginários. Somos animados pela resistência, presos na própria concepção ocidental, esta, criadora de uma “cultura índia”, em todo o seu purismo, e também deste próprio papel atribuído aos pajés.

Intentamos fugir de tal erro, devolvendo os atores aos seus contextos específicos, demonstrando que, se os europeus abriram o tempo e a história para abrigarem as novas realidades americanas, os indígenas, também tiveram que retrabalhar suas vidas e crenças naqueles novos contextos. Afinal, se tanto padres quanto os pajés são os mediadores de uma realidade além - a espiritual e seu “público” -, quando se transformam os tempos deve-se a todos uma explicação, onde o campo religioso se converte em terreno complexo de

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; CARVALHO JÚNIOR, Almir. *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.

⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Op. Cit.

⁵ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

interpretações, “fronteira de imaginação”, em que os “tentáculos perceptivos de cada pessoa buscam as ligações entre o passado e o presente”⁶, e próprio futuro.

Nesta abordagem da pajelança em situação colonial, recorremos a uma dupla documentação. Em princípio temos as conhecidas crônicas coloniais e correspondências religiosas (séculos XVI e XVII), fontes impressas, edificantes e fundadoras de nossa própria visão do “selvagem”, onde também se reflete, como não poderia ser diferente, a autoconcepção ocidental. Recorremos também aos documentos inquisitoriais, denúncias presentes em processos e Cadernos do Promotor (século XVIII), documentos nos quais um novo tipo de pajelança é apresentado, oferecendo descrições interessantes para análises.

O outro e o mesmo

Já não é noticioso constatar que as descrições relativas aos ameríndios nascem como sombras, criadas e recriadas pela ótica do “já sabido”, sob a luz do ímpeto cultural, religioso e civilizatório do observador ocidental. Movimentando-se no interior de sua cultura e de seus códigos de classificação, o colonizador europeu tende a negar o indígena, não o reconhecendo no interior de sua singularidade plena, não considerando suas práticas, costumes e crenças. A negação de uma “religiosidade tupi” é compreendida no interior de tal questão, já que, avessa a um padrão de paganismo (valor conhecido pelo “pensamento ocidental”), não pôde ser percebida pelo “olhar europeu”⁷.

Este vazio de crença, de início animador, se converte em dificuldade. Devido esta “ausência”, os missionários poderiam não ser reconhecidos como tais, ou seja, portadores de uma crença. Por outro lado, qualquer necessidade religiosa seria um caminho, um acesso à consciência e as almas nativas. Num contragolpe providencial, a *ausência* passa a ser identificada como relativa: os nativos distinguiriam Deus, e em sua língua o chamariam de Tupã, acreditariam ainda na imortalidade das almas e em demônios que os atormentariam⁸.

⁶ HARRIS, Marck. *O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII*. Revista IEB n.47, setembro de 2008. P. 39.

⁷ Defende Pompa que o outro comparativo para a cultura humanista seria o “paganismo” e sua imagem politeísta que se diferia radicalmente do monoteísmo cristão. Tomando essa “idolatria” como fator comparativo à sua cultura, o que já havia funcionado na Índia, no México e no Peru, o homem europeu tentou verter o mesmo jogo de espelhos à humanidade Tupinambá. Sendo assim, ao mesmo tempo em que negavam a existência de religião entre os índios, os missionários e viajantes procuravam também sinais mínimos da presença de Deus no intelecto desses “homens selvagens”. Pensamento que se pautava na doutrina escolástica, inspirada na máxima de Cícero, para qual não haveria nenhum povo tão bárbaro que não possuísse por instinto uma noção mínima de divindade. POMPA. Cristina. Op. Cit. p. 44- 45.

⁸ “Em sua língua chamam a Deus a tupã; quando se verificam trovoadas, afirmam que Deus as envia (...). Acreditam que suas almas, que sabem ser imortais, ao se separarem do corpo vão para além das

Prontamente, outros sinais são apresentados, como uma lembrança “confusa” do dilúvio bíblico e mesmo uma pregação do apóstolo Tomé (o Sumé dos índios).

As analogias entre os mitos indígenas e a história cristã cumprem um papel preciso. A princípio permitem uma constatação da inteligência nativa. Mesmo que o conhecimento religioso se encontre sufocado de “superstições”, é visto como uma presente realidade podendo ser confirmada como obra de Deus. Confirma uma “religiosidade natural”, inscrita, embora confusamente no “intelecto selvagem”, deturpado pelos anos de sujeição a natureza ou pelo embuste dos pajés. Ampara, portanto, a missão da catequese; afinal como bem demonstra Gasbarro: “a superstição é uma floresta de sentido que pode ser absorvida na ‘Cidade de Deus’, uma *sauvagerie* do imaginário que pode ser civilizada pela religião”⁹. É este, todo um projeto de “reconversão de sentidos”, que, embora se faça por meio de certas regras, avançaria a campos não previstos pela “inteligência europeia”. Reconversões que marcariam a gênese de um cristianismo e de uma cultura local, no seio daquelas múltiplas vivências coloniais.

(...) um trabalho incessante de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos que não consegue evitar equívocos, incompreensões e erros. Antes que uma tradução cultural da mensagem teológica, trata-se de uma verdadeira recodificação da religião cristã, que utiliza os conhecimentos locais num contexto prático de vida e salvação¹⁰.

É sob este labor cultural que devemos apreender a recepção indígena do catolicismo, propriamente definido à luz daqueles novos contextos culturais. Neste mesmo prisma compreendemos a readaptação dos “valores indígenas”, expresso em um trabalho de reconstrução da pajelança e seu “público” e “adeptos”. O que fica claro seguindo as interpretações de Gasbarro são as transformações constantes do trabalho missionário, que em seu projeto de inclusão social e simbólica de diversidades novas e imprevistas, seria obrigado a mudar sua mensagem, perdendo alguns dos 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

montanhas, onde se encontra o antepassado, a avô, num lugar chamado *uajupιά* (...). Acreditam também nos espíritos malignos, que nos denominamos diabos e lhes dão o nome de Jurupari”. D’ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: EDUSP; [1614], 1975. p. 251.

⁹GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In Monteiro, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 97.

¹⁰Ibden. p. 79.

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 coisas¹¹.

A religiosidade como um “campo de ação comunicativa” é destacada também em trabalhos recentes como o de A. Agnolin e de C. Castelnau-L’Estollie, onde nos caminhos indicados por M. de Certeau, busca-se a compreensão do “significado histórico de uma doutrina no conjunto de um tempo”, no caso de um cristianismo edificado sob as experiências americanas. A autora busca um ponto de vista missionário, no que a “conversão” representaria aos próprios religiosos: salvar os outros, em busca da própria salvação¹²; já Agnolin se dedica a minucioso trabalho dos pontos doutrinários, na tradução do catecismo e adaptação dos códigos do cristianismo para uma linguagem inteligível aos grupos indígenas, traduções e construções de uma fé, que se viu em necessidade de selecionar e absorver elementos indígenas, alargando sua própria perspectiva religiosa¹³.

Por outro lado Cristina Pompa¹⁴ e Carvalho Jr¹⁵. nos mostram as traduções culturais, focados na recepção nativa, onde a conversão atende a princípios buscados pelos próprios índios. Os dois autores avançam, consideravelmente, para a compreensão do papel dos pajés na construção de novas culturas religiosas. Carvalho Jr. ao estudar práticas descritas em fontes inquisitoriais demonstra o quanto os rituais dos pajés já estariam marcados pelas diversas “religiosidades” caracterizantes de todo o universo colonial. Os “rituais de descimento de demônios”, largamente descritos em denúncias inquisitoriais do século XVIII, trariam elementos próximos daqueles descritos nos primeiros relatos referentes aos “tupis históricos” (séculos XVI e XVII), adaptados às mudanças impostas pela prática de cristianização.

Relativizando um ideal de resistência, o autor nos mostra, que a manutenção de certos comportamentos era uma necessidade vital: busca por sentidos à vida, prática destinada à própria sobrevivência. Ao contemplar as práticas de evangelização, sugere Carvalho Jr., que Deus e demônios tiveram que encontrar seus correspondentes no mundo tupi, assim, também,

¹¹Ibden. p. 75.

¹² CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

¹³ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (século XVI-XVIII). São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

¹⁴ POMPA, Cristina, op. Cit.

¹⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir. Op. Cit.

os espíritos do panteão tupi foram obrigados a encontrar sua “convergência” com santos e demônios do mundo cristão. Na pajelança, permanências e rupturas se confundiriam.

Tais operadores [os pajés] constituíram, naquele contexto, novas identidades. No entanto, mesmo com novas identidades, os “novos homens” necessitavam que seus pares compartilhassem do mesmo universo simbólico ou de fragmentos deste para que fosse possível a comunicação. Portanto, embora mudanças substanciais tenham acontecido, o ritual por eles praticado não se desvinculou da tradição que lhe era a fonte¹⁶.

Comparando os sacerdotes cristãos com os pajés indígenas, teremos que, para os primeiros, o contato com as culturas nativas acabou por firmar uma ampliação de sua área de atuação. Como bem destaca Nicola Gasbarro, o envolvimento dos missionários no campo da saúde deve ser situado não em ações de filantropia ou caridade cristã, mas, ao contrário, como um importante instrumento de reconversão de sentidos. Ao se mostrarem mais poderosos que seus rivais indígenas, os religiosos não apenas os denunciam como sendo falsos operadores do sagrado, sem poderes, ou no mais, fracos em suas “superstições”. Mas, ao mesmo tempo, acabam por inocular um sistema de sentido em outro. Sobrepondo-se assim, o sistema religioso cristão (verdadeiro) sobre as práticas de pajelança (superstição), que, por sua vez, seriam a chave de atração do público nativo. “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”¹⁷

A “superstição nativa” obrigaria a religião cristã a ampliar seu campo de ação, englobando os limites de sentido da vida, da doença e da morte. Induzindo os missionários católicos a um excesso religioso que “sem perceber, conduziram a sua própria religião a um excesso de sentido”¹⁸.

É mais do que interessante o temor descrito que teriam os índios do diabo. Embora, como sugeriria o Pe. A. Vieira, os índios não tivessem comunicação efetiva com o demônio, eles o reconheciam e o temiam. Este medo do maligno se apresentaria como mais uma das portas de entrada para o trabalho apostólico. Afinal o que, aos olhos daqueles homens de religião, poderiam ser tais figuras que incutiam medo aos indígenas, senão a representação do próprio demônio cristão? Sabemos bem que toda uma gama de valores do cristianismo fora

¹⁶ Ibidem. p. 367.

¹⁷ GASBARRO, Nicola. Op. Cit. p. 98.

¹⁸ Ibidem. p. 100.

projetada sobre as religiosidades americanas. Já é mais que conhecida (e citada) a formulação de J. Delumeau do “transporte” do diabo para as novas terras, no interior das embarcações europeias¹⁹. O Mal migraria junto aos primeiros navegantes, encontrando um confortável lugar no interior das culturas nativas descritas pelo olhar europeu.

Em *Anhã*, *Ainhan* (para Lery), ou no *Jurupari* de D’Abeville, o demônio cristão é identificado. E num golpe admirável a presença se converte em mais um acesso, mais um ponto de valor na “troca” do “antigo ser indígena” para a adoção de uma nova identidade mediante ao cristianismo. O que os cronistas constatarem como sinais de perseguição do Maligno, seriam fatos narrados pelos próprios índios (espancamentos sofridos no interior das florestas por certos “espíritos”), e rapidamente se colocam como portadores da única saída para semelhante mal, convencendo-os que a partir do batismo e aceitação do único e verdadeiro Deus não mais seriam perseguidos por *Anhã*. Assistimos assim uma “manipulação do sagrado” (expressão de Gucci), que se materializa na criação de uma nova “necessidade simbólica”, onde para se verem livres do diabo (que até então lhes era desconhecido), os indígenas, devem se converter. Afinal seria realmente admirável aos gentios, como bem descreve Lery, que os colonizadores não fossem perseguidos por estes “demônios”, proteção justificada no crer em Deus, que sendo mais forte, proibia-os que fizessem mal aos cristãos.

A evangelização geraria novas “necessidades simbólicas”, tal qual a presença de todo um aparato material europeu. Se com a chegada do colonizador uma série de objetos e trocas passam a fazer parte do cotidiano dos nativos, o mesmo fenômeno se dá em questão das “crenças”. Os sacerdotes cristãos, como vimos, ampliaram os limites de suas responsabilidades, e ao mesmo tempo expandiram o espaço de atuação da pajelança (“superstição”), que como veremos, atuaria sob as bases, também, de certos valores cristãos. Desembarcou, com os colonizadores, uma série de novas doenças (lembrando que a cura era um dos apanágios dos “curandeiros indígenas”). Para estas eram necessárias novas técnicas de cura. Vieram também “magias” de distintas formas, ameaças contra as quais teriam que ter um conhecimento. Armas de fogo das quais teriam que se proteger, “fechar o corpo”. E um novo Deus, este constantemente clamado por aqueles homens de além-mar, e as suas vitórias e a mortandade dos que lhes eram avessos deveria ser entendida. De tal forma o pajé, a pajelança, teve que se reconstruir, pois o conjunto da qual derivava não era mais o mesmo, até

¹⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das letras, 1990.

mesmo a atividade profética se distinguira de outros tempos, já era outro o futuro que poderiam prever os “oráculos da selva”.

D’Abeville em contato com os tupinambás do século XVII registra um desejo que teriam os índios de serem cristãos, de “usar o hábito pardo como eles” (sacerdotes), diz ainda que alguns índios pediam que os enviasse “um cálice missal, uma casula, hóstias, vinho, e o mais necessário à celebração da missa (...) pedra d’ara, imagens e outros objetos”²⁰. Os religiosos prontamente atendem tal solicitação, parecendo-lhes um sinal de sucesso de sua missão evangelizadora, aparentemente não preocupados com os riscos de uma “tradução” indígena para todos aqueles objetos e seu ritual. Mas, mesmo que o uso de tais itens se fizesse sob as cores de uma “prática nativa”, não se pode negar, apostando na veracidade do relato, um desejo de reprodução, mas ainda, um desejo de reprodução autônoma do cristianismo por parte dos atores nativos. Os relatos de D’Éuvreux, também são bem ilustrativos a este aspecto. Em toda a sua “propaganda” religiosa, edificada na “voz” e pensamentos de Tupinambás que louvam a missão francesa em detrimento a dos *pêros*. E mais, principalmente nas “conferências” descritas entre o religioso e certos “feiticeiros”.

Á exemplo, D’Euvreux narraria um encontro que tivera com o “grande curandeiro” Pacamont. O “feiticeiro” revela uma série de cuidados e “etiquetas” 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 a nossa gente conserva-se por uma gravidade que nós lhe mostramos em nossos gestos e em nossas palavras”; um grande pajé não poderia se abalar por qualquer novidade, a cautela era necessária ao seu prestígio. Segundo D’Euvreux, o curandeiro se alegrara com sua presença, “porque aprenderia o que é Deus”, e desse Deus seria ele, o “feiticeiro”, mais capaz de recebê-lo do qualquer um dos seus companheiros (pajés menores) - “não gostaria que um deles me procedesse ou que tu o levasse antes de mim e o fizesse falar com Deus. *Quando me ensinares o que é Tupã, eu terei mais autoridade do que antes e serei bem mais estimado pelos meus*”²¹.

O europeu rapidamente identifica o desejo de prestígio, de glórias materiais e não das espirituais para o pedido de Pacamont. Perspicaz, observaria o mesmo fenômeno para a própria busca do exercício da pajelança entre os nativos: “muitos, atraídos pela honra e o lucro concebidos aos peritos em feitiçaria, começam a aprender esse ofício”. A “soberba” do “feiticeiro” é um demonstrativo de um desejo de conversão por motivos não aprovados por

²⁰ D’ABEVILLE, Claude. Op. Cit. p. 91.

²¹ D’EVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Fundação Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro: 2009. p. 432 (grifo nosso).

D'Euvrex, “pois ele pretendia através do batismo, tornar-se maior e mais estimado pelos seus do que antes fora por suas curandices e encantamentos”. Além de Pacamã, destacam-se as “conferências” do “barbeiro” Marentin e de um outro “feiticeiro” de Tapuytaperá.

Vale destacar a fala de Pacamã:

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 apreciarão²².

O “feiticeiro” conhecia bem sua posição e é certo que, a despeito de sua fala, fazia muito caso desta. Faz ver a D'Éuvreux que, sendo ele batizado, muitos outros à “sua sombra” procurariam também se converter: “se não me fizer lavar, muitos não o farão e dirão – esperemos que Pacamã seja *caraíba*, e depois nós os seremos, porque tem melhor espírito e é mais esperto que nós”. A seu ver, sua figura e suas práticas não seriam tão distantes do que se esperava dos sacerdotes cristãos.

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 Tupã²³.

Em *o mármore e a murta*, E. Viveiros de Castro questiona as visões da “inconstância”, “deficiência de vontade” e da “superficialidade de sentimentos” que subjugariam o caráter ameríndio, descritas em narrativas europeias que sinalizavam o desejo indígena de recebimento da Fé, seguido do seu posterior abandono. Porque esse “obscuro desejo de ser o outro”? É este todo o mistério que guia a investigação do autor, mistérios da murta, que o mármore ocidental desconheceria²⁴. Onde, “captura da alteridade”, no dizer de Viveiros de Castro, é o grau máximo da absorção do outro e, em paralelo, da alteração do “eu” indígena. Compreender o desejo de Pacamonte, e demais atores de origem nativa, sob tal viés, muda totalmente a nossa percepção. Longe de um desejo puramente egoísta e material (por isso mesmo não sincero, para D'Euvreux), o desejo de ser cristão é a oportunidade de entrar de posse de um saber religioso alternativo, de se integrar a outros deuses e seus representantes, e

²² Ibidem. p. 292.

²³ Ibidem. Idem.

²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropolgia*. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.

de se transformar. Revela-nos também a hierarquia entre os pajés (Caraíbas e pajés menores), no que a presença europeia e seus aparatos, materiais e culturais, intervêm, desenhando novos equilíbrios, o que Pacamonte percebe muito bem.

Juan Carlos Estenssorro analisando as relações dos índios com o cristianismo na América hispânica chama atenção para as “novas necessidades simbólicas” geradas pela conversão e o desejo de “reprodução autônoma” do catolicismo pelos indígenas, que muitas vezes ambicionavam serem reconhecidos oficialmente e plenamente como cristãos, podendo, assim, 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 ao seu interior, delimitava também essa integração e uma eventual autonomia²⁵.

O que pesaria sobre os índios é a questão do eterno retorno, a tal *inconstância natural* que estariam sujeitos e, tal qual os cristãos-novos, haveria sempre o risco de uma possível traição da *Fé*, cedendo à infidelidade para qual tenderiam pelo seu próprio sangue. Este não é um juízo individual e sim eminentemente coletivo, no que a ideia de Serafim Leite 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 estádio 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 porta²⁶.

O batismo não seria garantia de acesso a todos os direitos dos cristãos. Aos índios, o sacerdócio seria vetado, não por um decreto destinado exclusivamente a esta proibição, que em teoria não existia, mas no cotidiano destes índios cristianizados, na prática, ordenar-se sacerdote seria inconcebível (raras são as exceções). Sendo assim, operar os poderes da nova religião não lhes seria possível. Entre os índios e sua fé deveria se erguer o padre como seu mediador. É este todo um problema das relações entre índios e o universo cristão. Estenssorro

²⁵ ESTENSSORRO 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.

²⁶ 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.

perceberia 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. Vainfas, maravilhosamente, já havia sinalizado a questão para o Brasil colonial, no movimento da Santidade do Jaguaripe e na figura do Caraíba Antônio: “trânsfuga dos jesuítas (...) meio cristão meio tupi”²⁷, híbrido no viver a fé, tal qual muitos outros índios processados pela Inquisição no século XVIII.

Revelações nativas

Em 1765, o índio Alberto Monteiro, desejando certa índia para “trato ilícito”, recorreu a um oferecimento ao “Diabo”, proferindo as palavras seguintes: “Diabo, se me fizeres a minha vontade permitindo-me eu durma com esta mulher eu te prometo fazer-te o que tu quiseses, e me podes levar contigo”²⁸, (é interessante notar que o tal diabo, é chamado por Jurupari). Após o oferecimento, o índio relata ter sofrido um abalo no coração. Na mesa da Visitação, o inquisidor, logo sugere que o abalo fora um sinal mandado por Deus.

Perguntado se sabe ele que o dito grande abalo que teve dentro do coração foi um especial auxílio que Deus Nosso Senhor lhe deu para livrar do cativo do demônio.

Disse que assim o entendeu, e reconheceu²⁹.

O inquisidor intervém claramente no discurso de Alberto e transforma o “Deus punitivo” em um “Deus que auxilia”. O inquisidor nos lega um sinal, o de que Deus poderia se revelar de alguma forma aos índios – no caso, na forma de um “abalo no coração”. Temos aqui uma “revelação” confirmada e consentida, mas para as visões de outros índios ou mestiços, tal consentimento seria praticamente impossível.

O índio Marçal Agostinho e o mestiço Pedro Rodrigues acusados de pajés em 1765, assistiam missa e possuíam ofício de carpintaria, diziam que em seus rituais a Virgem Maria os visitava para lhes dizer que não era pecado as mães matarem as crianças que concebiam. Ditavam também penitências aos índios, prometendo o céu se observadas corretamente. Conversavam com as crianças abortadas e demais mortos, que se apresentavam em seus

²⁷ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processo (Proc): 2693. Fólio (Fl.) 1, verso (v).

²⁹ *Ibden*.

rituais a dizer o “belo local” onde se encontravam. Nada mais distante do dogma defendido pela Instituição. O índio, com audácia, além de se comunicar com a “mãe de Deus”, ainda falava às almas, poder que nem mesmo a Igreja e seus sacerdotes teriam³⁰.

Os índios que se comunicam com a Virgem e os mortos também tinham poder de curar, ora, os padres também não o tinham? Não batizavam e curavam os índios? O Deus cristão não poderia também dar esse poder aos indígenas? Em 1760, Calisto José de Andrade se apresenta às autoridades religiosas em Belém por saber curar e desmanchar feitiços, “pela virtude que Deus lhe deu e mistério da santíssima trindade de ver qualquer pessoa enferma (...) e reconhecer a sua moléstia e doença” e, por esta razão, se expôs a aprender curar de feitiços com “um preto que sabia curar toda a qualidade de feitiços (...) não aprendendo palavra alguma contra a Santa Fé Católica”³¹. As curas de Calisto, a seu ver, eram obras de verdadeira virtude cristã, obradas por meio de rezas e nomes de santos, atuando em conjunto a ervas e elementos da terra. Curas que lhe foram ensinadas por um “preto”, mas seu dom lhe fora revelado pela *virtude que Deus lhe deu e mistério da santíssima trindade*.

Deus velava por estes índios, ensinava curas, os protegia e lhes mandava sinais. A índia Ana Helena em 1768 declara que:

Um menino muito alvo, e de rara formosura da altura do que tem dez anos pouco mais ou menos, e entrando-lhe pela porta dentro se achara junto dela, que logo ficava “mudecida”, e o vira nu da cintura para cima, e que não reparara também da cintura para baixo, e lhe dissera ele dito menino que o não temeis, pois era *mandado por Deus a avisá-la*, para ela avisar a todos os seus vizinhos; porque em o mês de todos os santos haviam encher as águas seis dias, e vasar em outros seis, e neste tempo se havia afundar toda a terra³².

O coronel Manoel da Silva Soares, em 1751, na Ribeira do Inhamus, freguesia do Iço, bispado de Pernambuco, declara que:

A virgem nossa senhora aparecia a um seu filho [que é um mestiço] por nome Francisco, com idade de dez para doze anos, e aos seus irmãos também, e que toda a corte celestial também se achava na mesma casa e os anjos da guarda de cada um lhes aparecia e o menino Jesus jogando cartas com ele que e senhora lhe administrava o

³⁰ ANTT, IL. Procs. 2701, 12895.

³¹ ANTT, IL. Caderno 121, Livro 313, fólio 231 a 234.

³² ANTT, IL. Proc. 7103, Fl. 04. (grifo nosso).

que haviam de comer”; e disse mais, que “uma índia sua forra fora ao inferno onde vira muitas almas condenadas”³³.

O que esses casos nos dizem? Temos índios que dizem receber revelações, em uma sociedade em que a função do pajé não mais se vincula a “apenas” predizer a guerra, conduzir migrações, curar os enfermos, mas atua em profunda relação com as novas necessidades simbólicas que o cristianismo produziu. Devemos notar que os índios estavam tão interessados em conservar seus antigos ritos como conhecer os ritos católicos, as características do novo Deus, seja para poder domesticá-lo e torná-lo propício a eles, seja para combatê-lo ou, por fim, como nos lembra Estenssoro, “para reproduzir a religião católica sem intermediação dos europeus”. Esta “interpretação selvagem” do cristianismo, a “canibalização da fé” (para usarmos as palavras de Vainfas), nos mostra que a conversão, além de gerar ganhos políticos e sociais aos indígenas, lhes trazia, também, ganhos em seu próprio terreno espiritual em caminhos iniciados naquela já sinalizada “tradução do catolicismo para o tupi e do tupi para o catolicismo”.

Palavras finais

A chegada dos europeus e seu Deus transformaria o Novo Mundo em todas as suas relações. Para os pajés tal golpe poderia ter sido fatal. No entanto, se perdiam autoridade com a chegada dos sacerdotes cristãos, por outro lado, adquiriam uma autonomia pessoal que os levava a procurar uma garantia divina nas novas forças introduzidas pelos religiosos. Estes haviam apresentado aos índios outras realidades, que passaram também a fazer parte da “demanda espiritual” destes personagens. Seriam os religiosos que também alimentariam a “inconstância da alma selvagem”, onde o inimigo para uma verdadeira conversão dos “gentios”, não era os novos dogmas inseridos pelas crenças da metrópole, mas uma forma propriamente nativa de viver e interagir com essa fé, um desconcertante modo de “crer”. A transformação dos mitos, a proliferação de discursos, a presença de novos caraíbas (como foram identificados os europeus), os conflitos de competência e os muitos casos de índios que diziam se movimentar no universo simbólico cristão, nos indicam pistas e caminhos para a compreensão dessas novas culturas religiosas: catolicismo e pajelanças, “selvagens” e nativos das múltiplas vivências coloniais.

Fontes e Bibliografia

Arquivo Nacional da Torre do Tombo - Inquisição de Lisboa

³³ ANTT, IL. Caderno: 114, Livro: 306. Fl. 311-348.

Cadernos do Promotor

CADERNO 114, LIVRO 306 [1742-1755]; CADERNO 121, LIVRO 313 [1750-1760].

Processos

2693; 2701; 7103; 12895.

Fontes impressas

D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: EDUSP; [1614], 1975.

D'EVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Fundação Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro: 2009.

Bibliografia

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.

BOCCARA, Guillaume, 2000. “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*, revista eletrônica, Paris (www.ehess.fr/cerma.Revue_debates.htm).

BOTELHO, João Bosco e COSTA, Hiraldo de Lima. Pajé, Reconstrução e Sobrevivência. *História, Ciência e saúde-Manguinhos*. V. 13 no 4. Rio de Janeiro Oct./Dec. 2006.

CARVALHO JÚNIOR, Almir. *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.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

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.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das letras, 1990.

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.

_____. O símio de Deus. in NOVAIS, Adauto (org). *A Outra Margem do Ocidente*. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In Monteiro, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*, São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003.

_____. *O pensamento mestiço*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

HILL, Jonathan, (org). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas. 1492-1992*. Iowa City, University of Iowa Press.

KOK, Maria da Glória. *Os Vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2001.

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.

MONTEIRO, John Manuel. *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.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

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

RESENDE, Maria Leônia. *Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa (no prelo)*.

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

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

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