



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Antonio Martins Ramos - RA00029004

Padres e Pajés - O xamanismo tupinambá no encontro religioso colonial.



Índice

Apresentação	03
Introdução	05
I. O entendimento histórico-etnológico do pajé tupinambá como xamã	19
1.1 Xamanismo	20
1.2 Tupinambás	29
1.3 Alteridade	33
II. O pajé como feiticeiro na construção do imaginário católico	49
2.1 Bruxaria e Feitiçaria na Europa	51
2.2 A Representação do Pajé	59
III. Práticas do xamanismo tupinambá	81
3.1 A Cura Medicinal	82
3.2 Poder e Liderança: a oralidade	89
3.3 A Simbologia do Maracá	100
3.4 Rituais com bebidas e Cauinagem	111
3.5. A Intermediação Espiritual	122
Considerações Finais	131
Fontes e Bibliografia	140



Apresentação

Foi a partir do meu interesse pessoal pela história do Brasil Colonial e pelas minhas experiências e estudos sobre temas de xamanismo e história indígena, que originalmente me voltei ao objetivo de investigar a história do xamanismo brasileiro, especialmente em relação ao mundo tupinambá, inserido no universo Tupi-guarani. Ao verificar que a quase totalidade do conhecimento atual acerca da cosmologia tupinambá foi já profundamente explorada em diversos trabalhos, em especial pela obra de Alfred Métraux, voltei-me ao estudo cultural da alteridade religiosa expressa pelos missionários católicos e cronistas europeus. Daí emerge a figura do pajé, o xamã sulamericano na forma como foi visto pelo olhar do colonizador, em seu movimento catequético-civilizatório.

Assim sendo, preparei um projeto de pesquisa tendo como base o encontro cultural-religioso entre o xamanismo e o catolicismo, buscando identificar os traços religiosos indígenas nos rituais e formas de atuação dos pajés, a partir do filtro interpretativo dos padres missionários e dos cronistas viajantes. Dada a ampla profundidade do tema, estabeleci meu recorte ao contexto dos primeiros séculos coloniais, especialmente aos primeiros contatos ocorridos entre índios e europeus. Por um lado, um xamanismo comum a diversos povos envolvidos em movimentos migratórios pelo litoral do Brasil; por outro, um catolicismo reformado e tridentino voltado à expansão mundial. E no comum entre ambos, a profunda importância que dedicavam ao sagrado na vida social e individual.

Meu objetivo, portanto, será tratar do tema do encontro religioso colonial a partir do ponto de vista europeu, basicamente dos padres missionários, a respeito do xamanismo tupinambá, suas práticas, manifestações, e de seus principais protagonistas, os pajés. Para tanto, partirei de uma determinada definição de xamanismo, situando-a entre os povos nativos sulamericanos que participaram destes primeiros contatos com a catequese. A fim de se aprofundar sobre o xamanismo tupinambá, e por extensão, à questão da religiosidade entre os povos tupi-guarani, meu objeto principal será a figura do pajé, enquanto xamã, e na visão dos principais cronistas europeus.



Minha abordagem buscará um movimento do geral para o particular. Partindo de uma definição específica de religião e xamanismo, e traçando um breve histórico do imaginário europeu sobre a feitiçaria, dessa forma buscarei explorar duas frentes: uma referente às formas características relacionadas a respeito das atuações práticas dos pajés e de elementos xamânicos presentes nestes povos, tais como rituais ou objetos simbólicos, numa perspectiva histórico-antropológica a partir das fontes; e outra referente à alteridade europeia a partir de seus referenciais sobre religião, idolatria e feitiçaria, nas formas então presentes entre aqueles que tiveram contato mais direto com os pajés, que são também os autores das fontes disponíveis.

Assim, buscarei me aproximar da compreensão do contexto de produção destas fontes, basicamente as cartas missionárias e os principais relatos históricos dos cronistas e viajantes, a partir do filtro dessa própria alteridade europeia, que naquele contexto, sem reconhecer, em princípio, uma forma religiosa no que hoje denominamos xamanismo, enxergou práticas demoníacas e de feitiçaria, sem no entanto que se deixasse de se descrever e registrar, ainda que de forma enviesada, diversos elementos constituintes da cultura religiosa tupinambá e de suas práticas.

Acredito que as fontes históricas não se esgotam, e quanto mais refinamos o rigor metodológico, mais ainda elas podem nos oferecer.

Introdução



O descobrimento recíproco ocorrido entre índios e europeus, em princípios do século XVI, colocou em contato culturas profundamente diversas e distantes. Não havia, para ambos, nenhuma memória ou referência histórica similar aos povos recém-encontrados, tampouco a seus elementos naturais ou culturais, de forma que, nos primeiros momentos, as reações mútuas foram de extrema surpresa, espanto, admiração e estranhamento. Diante de humanos tão diferentes e desconhecidos, somente a partir de suas próprias autoreferências cognitivas é que este tão surpreendente "outro" poderia ser entendido, de modo que foram se construindo formas diversas de alteridade e reconhecimentos.

"Em primeiro lugar, a descoberta da América, ou melhor, a dos americanos, é sem dúvida o encontro mais surpreendente de nossa história. Na 'descoberta' dos outros continentes e dos outros homens não existe, realmente, este sentimento radical e estranheza. (...) No início do século XVI, os índios da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes"¹

Com a emergência do "Novo Mundo", o século XVI constituiu-se no divisor de águas da consciência europeia. Não somente o velho mundo continental perdeu sua hegemonia geográfica, como também suas milenares bases empíricas, filosóficas e religiosas sofreram abalos profundos que demandaram processos de mudanças e adaptações aos novos dados da realidade, formando assim as novas bases das relações humanas do mundo moderno colonial. O cristianismo, na forma da religião católica, não obstante mantivesse o predomínio no mundo ibérico a partir de então "globalizado", muito perdera de seu poder hegemônico medieval, abalado pelo encontro dos novos povos e culturas:

"A descoberta da América representou o maior obstáculo dos defensores da unidade do gênero humano e, portanto, da ortodoxia bíblica. O fato de o continente não ser contíguo a nenhuma parte da Europa, da Ásia ou da África, de ser povoado por homens diferentes, nos costumes, dos até então conhecidos e de ser constituído por uma flora e uma fauna tão novas, deu 'novo vigor às tese sacrílegas que advogavam a eternidade do mundo e a ideia de a vida originar-se da matéria.' Rachava-se dessa forma o sistema mosaico e entrava em crise a autoridade e a

¹Todorov, Tzvetan - 1983, p. 5.



infalibilidade do Texto Sagrado, determinando-se um novo espaço em relação às hipóteses epicuristas e aristotélicas." ²

Neste processo, as religiões tiveram um papel preponderante, pois tanto os europeus como os índios destinavam o âmbito de suas crenças a um lugar de extrema importância na vida pessoal, familiar, social e política, ou seja, a religião constituía-se como base fundamental da vida, seja de forma individual ou em sociedade. Além disso, a própria descoberta de novos mundos e humanidades era vivenciada em si como evento transcendente e metafísico, imediatamente associado às suas respectivas culturas religiosas.

Da mesma forma como na cultura de modo geral, a vivência e a tradição dos povos europeus e americanos desconheciam absolutamente a verdade fora de si mesmas. A alteridade espiritual suscitava reações intensas e diversas, tanto mais por estarem relacionadas a aspectos de poder político, interesses coletivos e suas relações sociais, mas também no plano individual, pelo papel da espiritualidade enquanto elemento constitutivo essencial da natureza do ser humano, em sua consciência, na sua relação particular com o sagrado e com o mistério da existência.

As culturas, portanto, não são entidades independentes do homem e dos povos, elas dependem dos pontos de vista, e não existem de forma isolada. Uma possível definição é a de Clifford Geertz: "Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado."³ Para Geertz a religião é entendida como um "sistema cultural". Embora a cultura não exista numa forma "pura", no sentido de estar sempre em processo de mudanças e influências de outras culturas, entendo que, antropologicamente, ela carrega um sentido próprio, do povo e do contexto a que faz parte, como na definição de Geertz:

"De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual me atendo não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida."⁴

²Agnolin, Adone - 2005, p. 83.

³Geertz, Clifford - 1978, p. 15.

⁴Geertz, Clifford - idem, p. 103.



O encontro religioso brasileiro, inserido portanto num contexto maior de encontro intercultural, foi protagonizado inicialmente pelos pajés-caraíbas e pelos missionários católicos, sujeitos agentes de sistemas religiosos que não se constituíam em blocos rígidos e estáticos, mas em religiões que passavam por seus processos de mudanças e transformações causadas por fatores de ordem político-sociais, doutrinárias ou dogmáticas. O cristianismo católico, unido ao Estado e às coroas de Portugal e Espanha, absorvia os impactos revolucionários do humanismo renascentista, da reforma protestante, dos próprios descobrimentos e reconfigurações do mundo e da humanidade, e também a partir da própria prática de catequese junto aos povos recém-descobertos. As religiões nativas americanas assimilavam elementos do cristianismo, dos processos de aculturação a que foram impostas e à própria dominação colonial marcada pela extrema violência a que os povos foram submetidos.

Os pajés-caraíbas que exerciam a liderança no xamanismo tupinambá, e os missionários da Companhia de Jesus, representantes do catolicismo contrarreformista do Concílio de Trento (1545-1563), buscavam ambos, a seus modos, manter e expandir suas influências espirituais sobre as populações, compostas basicamente pelos próprios índios. Dessa forma reconheciam-se, mutuamente, enquanto rivais e oponentes, mas fundamentalmente, reconheciam também o poder exercido de um pelo outro, mesmo embora identificando-se de forma negativa enquanto feiticeiros, mentirosos, e portadores do mal. Isto porém não era um impedimento para que se pudesse conformar e até mesmo aderir aos costumes e práticas da cultura oponente:

"Ao perceberem que os índios conferiam autoridade religiosa ao curandeiro da tribo, os jesuítas tentaram assumir este papel, e para competir com a autoridade religiosa dos pajés, começaram a se dedicar ao atendimento médico dos índios e adaptar os rituais dos sacramentos cristãos aos usos locais."⁵

Esta disputa não se fazia portanto somente por um combate direto, mas também por mútua assimilação cultural decorrente do poder mutuamente reconhecido. Ao se adquirir elementos da cultura religiosa oponente, aprimorava-se a disputa. Da parte dos missionários, cujo objetivo fundamental estava na conversão, seria esta ainda mais especialmente significativa se o convertido

⁵Eisenberg, José - 2000, p. 61.



fosse um próprio pajé:

"Homtem, que foi Domingo de Ramos apresentey ao Governador um para se baptizar depois de doctrinado, ho qual era o mayor contrario que os christãos ategora teverão; recebe-o com amor"⁶

Todavia, neste reconhecimento de poder espiritual e político, quase não temos informações do ponto de vista dos pajés, senão pelas próprias fontes dos europeus. Assim como em todo o estudo mais amplo sobre a cultura e etnologia indígena, dificilmente podemos ouvir a voz dos índios nestes processos. Portanto, o pouco conhecimento que dispomos a respeito do xamanismo tupinambá, chegou até nós de uma forma extremamente limitada e fragmentada, através de diversos filtros e chaves de interpretação próprios daqueles que geraram as fontes, invariavelmente europeias.

Sobre o caráter destas fontes (cartas dos missionários e relatos dos viajantes), verificamos que possuíam uma forma muito semelhante de serem escritas. Refletiam a cosmovisão europeia do século XVI, marcada pela importância da religiosidade no combate às heresias, ao paganismo e à bruxaria. No caso dos missionários, mais óbvio nesse sentido, serviam como instrumento da própria ação missionária. Para os viajantes, refletiam seus contatos com culturas surpreendentemente estranhas e consideradas como *inferiores*, a partir de um indiosincrático etnocentrismo. Assim, de forma geral, há um afastamento da natureza mais essencial do xamanismo, embora as narrativas registrem os fatos que possibilitam uma visão desses encontros interculturais.

A fim de se buscar esta aproximação, torna-se fundamental a contribuição da antropologia, tanto na interpretação das fontes históricas quanto no estudo das sociedades indígenas remanescentes, que guardam até os dias de hoje, por exemplo, rituais e cerimônias muito semelhantes às relatadas nas fontes. Além disso, os relatos dos missionários e dos cronistas devem ser vistos não como conteúdos de ciência imparcial, mas como representações de entendimentos acerca da realidade através de seus contextos de escrita, de onde podemos extrair informações a respeito das práticas religiosas tupinambás, das formas como estas práticas e rituais eram vistas pelos missionários, e como foram se manifestando nos âmbitos da catequese missionária; e acima de tudo, da representação da figura do pajé e de suas ações.

⁶Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, in Leite, Serafim, 1954, p. 117



A antropologia e a etnologia constituíram-se enquanto ciências somente muito recentemente, a partir do século XIX, de forma que os contatos entre os povos estabelecidos nos processos coloniais foram fortemente marcados pela visão etnocêntrica europeia. Os relatos dos primeiros viajantes, cronistas, e missionários religiosos europeus não tinham, naturalmente, a preocupação científica de uma visão antropológica. Porém, esta visão não deixou de contribuir com dados e informações a respeito do modo de vida das sociedades nativas, muitas vezes ainda hoje refletidas nas práticas dos povos remanescentes.

Podemos considerar, de certa forma, que o encontro religioso entre os povos está inserido no encontro cultural, e a partir de então, multicultural, uma vez que as religiões são também compostas de elementos e formas culturais no processo de intermediação à realidade supraempírica. Stuart Hall afirma que o multiculturalismo⁷ surgiu ainda antes da expansão europeia, através dos deslocamentos e migrações dos povos, quando o colonialismo veio intensificar este movimento:

"Os impérios, produtos de conquista e dominação, são frequentemente muticulturais. os impérios grego, romano, islâmico, otomano e europeu foram todos, de formas distintas, multiétnicos e multiculturais. O colonialismo - sempre uma inscrição dupla - tentou inserir o colonizado no 'tempo homogêneo vazio' da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças ou disjunções de tempo, espaço e tradição (Bhabba, 1994; Hall, 1996a)." ⁸

Esta tentativa colonial de inserir, ou de impor, o tempo da modernidade, encontrava seu limite na realidade multicultural onde, no campo da religião, manifestava-se numa de suas formas mais profundas. Daí tanto o aspecto de resistência adquirido pelo xamanismo (onde a cultura forma uma espécie de invólucro protetor da identidade), como na intensidade de opressão e dominação representada pela aliança entre o catolicismo e as monarquias ibéricas. A expressão desta dominação manifestou-se, por exemplo, na prática missionária de catequese, quando esta não se limitava a uma espécie de pedagogia religiosa, mas a uma imposição cultural tida como civilizatória. Dessa forma

⁷Segundo Stuart Hall: "*O termo 'multiculturalismo' é hoje utilizado universalmente. Contudo, sua proliferação não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim, como outros termos relacionados - por exemplo 'raça', etnicidade, identidade, diáspora - o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado 'sob rasura' (Hall, 1996a). Contudo, na falta de conceitos menos complexos que nos possibilitem refletir sobre o problema, não resta alternativa senão continuar utilizando e interrogando esse termo.*" (Hall, 2003, p. 51). Consideremos o termo, portanto, como a expressão deste encontro cultural-religioso manifestado sob a dominação colonial.

⁸Hall, Stuart - 2003, p. 55.



a dominação se articulava como no entendimento de Michel Foucault sobre as formas de ação do poder:

"Por dominação eu não entendo o fato de uma dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade. Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social." ⁹

Do âmago deste conflito, cuja forma mais comum foi a da extrema violência, emergiu uma espécie de combinação, onde os resultados expressaram-se de formas diversas, por exemplo, na tradução da catequese, com práticas tradicionais adotadas pelos padres, no fenômeno das santidades, nas peculiaridades da conversão indígena, nos elementos cristãos absorvidos por alguns pajés. Tais foram estas as manifestações de uma espécie de hibridismo cultural-religioso formado a partir deste conflito.

Falar todavia de crenças, fé, ou religiões, já exprime um referencial cultural herdado da tradição cristã. A ideia de "crença", nos séculos iniciais da história do cristianismo, foi se desenvolvendo também a partir da cultura romana da relação entre civilizações ditas "primitivas", ou "bárbaras" perante uma civilização que se auto-considerava superior.¹⁰ Faz-se necessário portanto esclarecer o sentido dos termos utilizados, a fim de não se atribuir significados diversos, seja por razões etimológicas, culturais ou hermenêuticas. O conceito de religião pode estar ainda relacionado a uma lógica absolutamente diversa dos sentidos espirituais de outras religiões não-cristãs. Dessa forma, utilizamos o termo "religião" a partir da definição de Yves Lambert:

"Uma organização que supõe, no fundamento da realidade empírica, uma realidade supraempírica (Deus, deuses, espírito, alma...) com a qual é possível comunicar-se por meios simbólicos (preces, ritos, meditações, etc.) de modo a procurar um domínio e uma realização que ultrapassam os limites da realidade objetiva" ¹¹

⁹Foucault, Michel - 2011, p. 181.

¹⁰Agnolin, Adone - 2007, p. 244.

¹¹Lambert, Yves - 2011, p. 29.



Neste sentido, ao contrário da impressão inicial tomada pelos europeus, de que os povos indígenas não teriam fé ou crenças, entendemos que a cosmogonia dos povos nativos do Brasil e de todo o continente americano, constituem-se em religiões verdadeiras e efetivas, com características diversas e comuns entre si, as quais denominamos genericamente como "xamanismo".

Referente também às mais antigas formas religiosas verificadas em todo o mundo, com origens remotas ao período paleolítico, o termo "xamanismo" faz referência à figura do xamã, o "líder espiritual" identificado em todas as culturas nativas. Conforme indicado por Mircea Eliade, o xamã possui atributos comuns em todas as culturas do mundo, diferenciando-se apenas em suas formas e particularidades, como por exemplo, nas diferentes formas de iniciação ou "formação", ou nas diferentes substâncias utilizadas nos rituais e tratamentos medicinais.¹² Seriam, em outras palavras, as variações culturais de um xamanismo universal e comum.

Os termos "Pajé", "curandeiro", "feiticeiro", ou aqueles mais recentemente utilizados, como "xamã", "medicine-man" ou "homem-medicina", referem-se geralmente a um mesmo indivíduo, comum a todas as sociedades primordiais humanas, aquele que no grupo se voltava às práticas espirituais, curas medicinais, e de certa forma, a uma posição de chefia e liderança paralela a dos chefes políticos. Suas atribuições e práticas incluem várias características, como a comunicação com os mortos e os espíritos animais, a oralidade, o profetismo, e o conhecimento de dinâmicas da natureza. Entre os Tupi-guarani, o termo "pajé" é o mais apropriado para sintetizar este indivíduo histórico, por ser a palavra originária de seu próprio idioma¹³, utilizada nas fontes e consolidada pela historiografia.¹⁴

Além disso, o termo "pajé" adquiriu historicamente uma dimensão maior, tornando-se palavra de referência no amplo contexto do xamanismo sul-americano como referência aos xamãs em geral. Israel Fontes Dutra, em seu estudo sobre os pajés Tuyuka, grupo da família Tukano oriental, entre o Amazonas e a Colômbia, assim explica o significado do termo neste caso específico:

¹²Eliade, Mircea - 2002.

¹³Métraux, Alfred - 1979, p. 65.

¹⁴O termo "pajé", além de ser utilizado em praticamente todas as fontes do período colonial, é citado por diversos autores, como John Monteiro, 2009, p. 48; Alfred Métraux, 1979, p. 66; Serafim Leite, 1965, p. 64; José Eisenberg, 2000, p. 61; Adone Agnolin, 2007, p. 284; Hélène Clastres, 1978, p. 34; Cristina Pompa, 2003, p. 49, entre outros. Optei pela forma "pajé", embora algumas fontes e autores também utilizem "pagé", por estar de acordo aos principais dicionários atuais.



"A palavra 'pajé' não é de origem Tuyuka e nem de outros povos indígenas que habitam a região do Uaupés, AM. A palavra 'pajé' vem da língua Tupi em referência ao xamã que realiza os rituais de pajelanças. Os povos indígenas do Uaupés que são originários da Casa de Emergência de *Ohkó Diawi* se apropriaram do termo 'pajé' para se referir apenas ao *yaí*. O *yaí* é um representante preparado para cura doenças através dos rituais espirituais. Além de *yaí*, existe outro representante dos rituais de prevenção, proteção e cura de doenças, que os Tuyuka denominam de *basei* ou *kumu*. Destarte, o ritual de pajelança é um conjunto de rituais espirituais de prevenção, proteção e cura de doenças."¹⁵

Esta ampliação da utilização do termo também nos indica uma certa predominância adquirida pela cultura tupinambá, ou mais amplamente tupi-guarani, ao longo da história do Brasil, tanto na historiografia quanto na tradição popular. Isto se deveu ao fato de estarem habitando o litoral brasileiro, sendo portanto os primeiros que fizeram contato. Daí a relativa quantidade de fontes a seu respeito, datadas dos primeiros tempos do século XVI, até o período de seu acentuado declínio rumo à completa extinção.

O pajé tupinambá, assim como todos os demais xamãs nativos americanos, foi desde o século XVI, imediatamente identificado como o grande rival da catequese, tanto logo de início, como nos tempos enquanto o processo missionário se sistematizava, a partir do estabelecimento da Companhia de Jesus, ordem religiosa que tinha na conversão dos povos nativos descobertos, uma de suas atribuições centrais e fundamentais.

"De modo geral, os jesuítas concentraram suas estratégias em três áreas de ação: a conversão dos 'principais', a doutrinação dos jovens, e a eliminação dos pajés."¹⁶

Mas conforme a catequese se processava pelos meios empregados pelos missionários, e muitas vezes de forma dificultosa e não satisfatória aos jesuítas¹⁷, teve início também o processo de dizimação e aculturação indígena, através da escravidão, apresamento e doenças, extinguindo-se também, junto com os povos e suas culturas, suas tradições e práticas xamânicas.

¹⁵Dutra, Israel Fontes - 2010, p. 160

¹⁶Monteiro, John Manuel – 2009, p.47.

¹⁷Castelnau-L'Estoile, Charlotte - 2006, p. 87.



Delimitamo-nos assim ao enfoque dos povos denominados Tupinambá, inseridos num contexto maior das culturas Tupi-guarani, uma vez que sobre eles, dos quais temos um volume consistente de informações e relatos, são identificados como os primeiros a entrar em contato com os portugueses no litoral do Brasil. São referidos também como habitantes do planalto paulista, em grande parte também denominados "Tupiniquim" e sua cultura considerada como muito próxima dos povos guarani.

Embora os tupinambá originais estejam hoje, de forma quase consensual entre os especialistas, considerados como extintos, as fontes dos séculos XVI e XVII fazem menções a muitas de suas práticas xamânicas. Entre estas práticas e rituais, muitas delas consideradas como atributos do pajé, algumas sobreviveram até os dias de hoje e chamam a atenção pelos seus profundos significados simbólicos, como por exemplo: a utilização de bebidas fermentadas nas chamadas cauinagens, ou "bebedeiras"; a simbologia espiritual dos maracás; as práticas de curas medicinais exercidas pelo pajé, e o seu domínio da fala e da oralidade, aspecto logo notado pelos missionários cristãos, a comunicação com os espíritos dos mortos e dos animais, e o dom de realizar profecias, entre outros.

Antes porém de se tomar os conteúdos das fontes como descrições efetivas de um xamanismo tupinambá, é prudente considerar que estão mais próximas de representações então compreensíveis aos europeus, dentro desta relação de alteridade cultural-religiosa. Neste aspecto o que elas nos trazem dizem mais a respeito aos sujeitos europeus do que aos próprios pajés em si. Por outro lado, conforme afirma Cristina Pompa, "é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não possam nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu"¹⁸. Entendo que cada fonte é um universo particular em si mesma, sendo também ela própria um elemento histórico relacionada aos próprios processos a que se referem.

Além disso, é fundamental não perder de vista o entendimento de que as categorias culturais não são "blocos monolíticos"¹⁹ imutáveis, mas processos em constante desenvolvimento e transformação. Referir-se a "xamanismo tupinambá" ou "cultura ocidental" sem uma contextualização mais precisa, fica por demais vago e abstrato, aludindo a uma ideia de longa duração e isolamento. As interações interculturais podem ocorrer de formas muito diversas, não somente produzindo hibridismos e novas tradições, mas também criando influências e transformações entre si. O caso do fenômeno das santidades, por exemplo, representou efetivamente

¹⁸Pompa, Cristina - 2003, p.25.

¹⁹Pompa, Cristina - idem, p. 21.



um processo de mudança e transformação dentro do xamanismo tupinambá, através da absorção dos elementos do cristianismo. Da mesma forma, temos as adaptações das práticas de catequese pelos jesuítas, a fim de se ressaltar um cristianismo aos índios mais compreensível.

Dentro destas influências mútuas, estes dois fenômenos merecem uma observação bem mais atenta e minuciosa. Tornou-se evidente para os missionários que, a fim de se obter um efetivo ensinamento da doutrina cristã, era necessário traduzi-la ao entendimento das culturas nativas, muitas vezes até ao ponto de se questionar uma possível descaracterização. Por outro lado, a leitura dessa mensagem por parte dos índios, combinada ao contexto da dominação colonial, fez criar suas próprias manifestações sociais-religiosas, em diferentes partes da América do Sul, muitas vezes resultando em violentos conflitos.

Os três primeiros séculos do período colonial ficaram, portanto, marcados por esta disputa cultural-religiosa enquanto seus protagonistas estiveram mais presentes. Os pajés-caraíbas, assim como os índios em geral, foram não apenas distanciando-se de suas formas tradicionais originais, como suas presenças tornavam-se relativamente raras nos relatos dos séculos XVII e XVIII, acompanhando o declínio populacional indígena como um todo. Autores como Hélène Clastres consideram que os tupinambá já estariam extintos no séc. XVIII.

Quanto aos padres missionários, sua presença se manteve ao longo de todo o período colonial, porém tendo seus objetivos catequéticos mais diversificados do que a ocupação inicial do território exigia, o reconhecimento dos povos, a identificação de suas crenças, e o pioneirismo de se levar a religião cristã a terras desconhecidas, como parte integrante do que se convencionava chamar de "conquista". Também diversificavam-se as ordens religiosas, com o crescimento, por exemplo, do papel dos capuchinhos e dos franciscanos, enquanto consolidavam-se as ações daqueles que tiveram o papel maior, por excelência, neste processo: os missionários da Companhia de Jesus.

Entre 1549, quando da chegada dos primeiros jesuítas chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega, até a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e de seus domínios, pelo alvará de 03 de setembro de 1759, o papel por eles desempenhado foi marcante não só pelas ações missionárias em si, mas também pela profundidade das interações culturais, pela organização social promovida pelas reduções e aldeamentos, e pelos conflitos resultantes destas atuações perante a Coroa, os colonos e os bandeirantes, marcando fortemente seu lugar na sociedade colonial brasileira. Dessa forma, o período entre os séculos XVI ao XVIII foi especialmente caracterizado por esta interação social



específica, onde as mudanças e transformações das formas religiosas constituíam-se também como manifestação deste processo.

Desde os primeiros contatos dos missionários, e dos europeus em geral, com os xamãs tupinambás, foram estes logo associados à feitiçaria, dentro de uma determinada forma presente no imaginário europeu do século XVI: a bruxaria como manifestação demonológica. O pajé então se encaixava num modelo de feiticeiro que, apesar de ser uma importação cultural, adquiria no Brasil um novo significado. Joan Nieuhof, viajante e funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, que viveu no nordeste de 1640 a 1649 no contexto das invasões holandesas, e esteve em aldeias dos cariri (Tapuias) em Pernambuco, ainda no século XVII, escreve que os pajés são

"...uma espécie de sacerdote, cuja função é sacrificar e predizer o futuro. Esses indivíduos são consultados principalmente antes de ser empreendida qualquer viagem ou guerra. A eles chamam Payé e Pay. Os nativos temem horrivelmente os espíritos... não rendem culto nem praticam cerimoniais de qualquer espécie a tais espíritos; apenas indivíduos isolados imaginam aplacar o ódio desses seres por meio de presentes que deixam pendurados em estacas fincadas no chão... A tribo dos potiguaras é tida como feiticeira a ponto de causar a morte de seus inimigos através da magia."²⁰

As fontes europeias, portanto, à parte de seus filtros de alteridade e de seus objetivos de produção e escrita, revelam e jogam valiosas pistas sobre o xamanismo nativo brasileiro. Contudo, há de se considerar que pistas ou revelações sempre dizem muito pouco. Sabe-se que a violenta dizimação que vitimou todos os povos ameríndios destruiu grande parte, e talvez a maior parte, de toda a sua cultura original, incluindo suas práticas e conhecimentos xamânicos. Sua reconstrução histórica apenas manipula seus fragmentos, tal como cacos imateriais de cerâmica arqueológica cujas unidades foram perdidas.

Compostas basicamente por cartas e crônicas, materiais escritos por missionários e viajantes europeus voltados a um leitor destinatário, tais fontes são formadas substancialmente por memórias. E na complexa relação entre memória e história é que podemos extrair recursos para compor um cenário verossímil, que embora não possamos afirmar categoricamente como verdade última, trazem luz às relações humanas de um passado, de outra forma perdido.

²⁰Nieuhof, Joan - 1942, p.315 in: ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de - 1999, p. 49.



"Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõem uma a outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos, e nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado." ²¹

O xamanismo tupinambá, enquanto objeto histórico, revela-se, de maneira fundamental, como extremamente remoto. Além das contingências próprias de suas fontes, que basicamente não falam a partir da voz de seus protagonistas, os pajés, a escrita dos missionários e viajantes são portanto, antes de tudo, construções de memórias. Passadas pelos diversos filtros de memórias, a começar pelas percepções pessoais dos autores, pelos objetivos voltados aos leitores, e pelas circunstâncias editoriais de publicação através dos séculos, temos também as diferentes formas de interpretação histórica de que foram objeto, bem como as contribuições antropológicas dos diversos estudos a que foram submetidas, formando assim um conjunto de dados informativos que somente após uma refletida leitura crítica é que podem lançar alguma luz sobre a realidade encontrada entre os índios, no tocante às suas práticas espirituais. Esta leitura crítica deve considerar que, possivelmente podemos não ter acesso a esta realidade, uma vez que a relação entre memória e história não é tão simples e direta, como afirma Pierre Nora.

Assim sendo, o estudo da natureza das fontes torna-se fundamental, não somente pelos seus "conteúdos", mas também por constituírem-se por si próprias como componentes históricos resultantes em seus contextos de origem. No encontro religioso jesuíta-xamânico, cada lado produziu seus registros que foram condensados numa só escrita que pode revelar, além dos acontecimentos, vestígios das vozes de ambos. Torna-se então essencial sua desconstrução, já que enquanto um lado monopolizou a escrita, o outro dificilmente transmitiu a sua voz.

"A etno-história trabalha, assim, em situações extremas, no tocante às especificidades documentais. É o caso do estudo histórico de grupos étnicos que não deixaram tradição escrita ou mesmo vestígios monumentais significativos que possam dar indicações mais precisas sobre os

²¹Nora, Pierre - 1993, p. 9.



conteúdos culturais e as bases dos processos de trocas culturais. Por exemplo, o estudo das relações da Europa Ocidental com determinados povos sem escrita da América, África e Oceania, a partir do século XVI, ou da dinâmica de relações entre saberes letrados e não-letrados em algumas circunstâncias da própria cultura ocidental. (...) As memórias contemporâneas desses grupos - se elas ainda existem -, embora possam ser interessantes para complementar dados obscuros, dificilmente poderão traduzir toda a riqueza étnica que existia nos momentos dos contatos a serem estudados".²²

Evidentemente que uma determinada prática contemporânea não possui as mesmas características e sentidos tal como no período dos primeiros contatos com os colonizadores, mas a antropologia e a etnologia podem trazer grandes contribuições para o entendimento destas práticas e processos através de uma metodologia comparativa entre diferentes povos e épocas, uma vez que é possível identificar formas e significados culturais comuns, como por exemplo, na identificação da figura do xamã e de seus atributos, na estreita relação entre as religiões nativas e os elementos da natureza, nas simbologia de seus objetos sagrados, ou mesmo nos comportamentos culturais e psicológicos dos indivíduos, tal como foi, por exemplo, trabalhado por Eduardo Viveiros de Castro em "A inconstância da alma selvagem"²³. Nesta obra, o autor faz uma leitura antropológica das cartas dos padres jesuítas identificando o sentido religioso e comportamental dos índios em relação ao sagrado, muitas vezes até comparando os tupinambá com outras culturas distintas no tempo e no espaço. As religiões e os rituais dos índios contemporâneos, embora marcados pela forte aculturação que sofreram, resistem ainda em guardar características originais das crenças antigas, como por exemplo, na utilização da bebida *cauim*, ou em determinadas práticas dos pajés.

²²Neto, Edgard Ferreira - 1997, p. 326, in: Cardoso, Ciro Flamarion e Vainfas, Ronaldo - 1997.

²³Viveiros de Castro, Eduardo - 2013.



Capítulo I

O entendimento histórico-etnológico do pajé tupinambá como xamã

Os tupis do litoral, em especial os tupinambás, foram os primeiros povos nativos do Brasil a entrar em contato com os europeus, desde o início do séc. XVI. Este encontro revelou imediatamente a existência do xamã-pajé, através de suas práticas e ações que foram sendo interpretadas pelos portugueses segundo seus próprios conceitos, referências e critérios de julgamento, ou seja, a partir de sua cosmovisão.



Longe de serem reconhecidos como líderes religiosos, ou mesmo como pertencentes a uma determinada estrutura cultural-religiosa, os pajés, assim como os povos tupi-guarani em geral, não foram inicialmente sequer bem reconhecidos enquanto humanos ou enquanto indivíduos de uma sociedade organizada segundo as referências europeias, sendo assim relegados ao campo do exótico ou do estranhamento.

"Já na carta de Caminha surge a comparação com os animais: os índios seriam "*gente bestial e de pouco saber*", incapazes de compreender o gesto cortês de Cabral. Mas apesar disso, limpos e bem curados. portanto, bons animais; "*são como as aves ou animais montesinhos, aos quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que às mansas*".²⁴

Pero Vaz de Caminha já expressa de imediato, nas primeiras letras escritas no Brasil, o sentido etnocêntrico europeu de oposição entre civilização e barbárie, sentido comum a todos os primeiros contatos onde o colonizador fundamentalmente se reconhece como detentor de uma cultura *superior* ao do habitante nativo.

Foi a partir destes primeiros encontros, quando se tomou conhecimento das práticas culturais indígenas, que se construíram as representações sobre as formas religiosas das sociedades nativas, naquele contexto cultural muito anterior ao surgimento da etnologia, da antropologia ou do conceito de xamanismo, ou seja, anteriores à própria constituição de uma ideia de ciência separada dos valores morais, culturais e religiosos.

A fim de se buscar a figura do pajé-xamã e a forma com que foi reconhecido, torna-se necessário um melhor delineamento a respeito dos elementos que compunham estas culturas e o imaginário, tanto dos índios quanto dos europeus, a respeito de suas identidades religiosas e sociais, bem como dos conceitos etnológicos e científicos que permitam uma abordagem histórico-antropológica. Embora até então separados, índios e europeus traziam em suas heranças culturais suas formas próprias de relação com as dimensões metafísicas da realidade, suas relações com o sagrado e a espiritualidade, envolvendo religiões, magia, práticas de cura medicinal e outras diversas, tal como se verifica no xamanismo universal presente em todos os povos. Da mesma forma, o pajé tupinambá manifesta, em suas práticas e ações, comportamentos semelhantes aos xamãs de todo o mundo, em todas as épocas.

²⁴Carta de Pero Vaz de Caminha, in: Souza, Laura de Mello e - 1986, p. 89.



1.1 Xamanismo

O termo "xamanismo" consolidou-se pelas ciências humanas, a partir do séc. XX, para se referir às diversas religiões dos povos nativos de todos os continentes. Embora manifestando-se de acordo com os elementos naturais e culturais de cada contexto, o xamanismo se caracteriza globalmente como a mais antiga forma de religião conhecida, originada pela interação direta entre homem e a natureza, na ocupação do espaço, obtenção de seus recursos, e constituição de seu próprio meio de vida.

Tal relação esteve presente desde as sociedades caçadoras-coletoras, e é verificada até hoje entre os povos nativos das mais diversas regiões do mundo. Manifesta-se desde suas formas milenares presentes em grupos nativos isolados, em formas preservadas ou remanescentes em diversas culturas ditas assimiladas, e até mesmo no resgate cultural-religioso promovido pelos grupos do neoxamanismo urbano contemporâneo. Dessa forma, assim como nos referimos ao xamanismo siberiano, de onde se originou o termo "xamã", é também correto nos referirmos a um xamanismo ameríndio, ou a um xamanismo tupinambá, pois embora variem substancialmente em suas particularidades, correspondem todos a um mesmo modo de sacralização dos elementos da natureza e a uma série de elementos sagrados constituintes, nos quais se destaca a ordenação social em torno da figura do líder espiritual, o detentor dos mistérios sagrados, também genericamente chamado de "xamã".

"A palavra xamã vem da língua tungue, proveniente do ramo tungue-manchu da família altaica, que comporta dois outros ramos: mongol e turco. 'A raiz 'sama', que significa 'mexer os pés, agitar-se' exprime o fato de 'pular, saltar, correr e dançar' durante os rituais xamanistas'²⁵, por referência a esse gestual particular do xamã e dos seus participantes que imita o comportamento dos animais para comunicar-se com seus espíritos. O termo apareceu pela primeira vez no Ocidente no relato de um padre ortodoxo russo exilado na Sibéria (1675). Estendeu-se em seguida aos outros povos siberianos, e depois, no fim do século XIX, aos

²⁵R. Hamayon - 1977, p. 132



fenômenos análogos observados em outras partes do mundo após a aparição em inglês da obra comparativa geral (em russo) de V. M. Mixailovskij (1892). Ganhou então seu sentido atual."²⁶

Portanto, ao nos referirmos ao xamanismo, estamos nos referindo a uma série de elementos análogos a muitas e diversas culturas. Esta analogia de elementos semelhantes, é certamente resultante tanto de processos históricos diretos, como por exemplo, na relação entre os esquimós da América do Norte e os povos siberianos, cujas correntes migratórias são evidenciadas pela arqueologia; mas como também na existência de elementos culturais globais comuns a povos que nunca tiveram contatos entre si, como por exemplo, podemos verificar na utilização universal do arco-e-flecha e da cerâmica. Assim sendo, tal como as diversidades estéticas e materiais das cerâmicas caracterizam períodos de desenvolvimento cultural de um mesmo fenômeno universal, também a diversidade das formas de relações simbólicas e sagradas entre o homem e seu meio natural caracterizam o mesmo fenômeno comum ao qual denominamos xamanismo. Este fenômeno universal cultural-religioso, como afirmamos, remonta ao período Paleolítico, de onde a arqueologia encontra seus vestígios mais remotos:

"La palabra "chamanismo" designa fenómenos de formas similares en todas las regiones del mundo" (Hultkranz, 1995, p. 166). Según Vitebsky (1995, p. 46), las sorprendentes semejanzas entre el chamanismo sudamericano y el de Sibéria "aportan quizás la mejor prueba de lo constante de las ideas chamánicas en una imensa variedad de entornos, de estructuras sociales y de periodos históricos". Ciertamente, "las creencias chamánicas no constituyen una religión o un sistema doctrinal único"; sin embargo, "en todo el mundo, las tradiciones chamánicas aproximan la realidad y la experiencia humana de formas similares" (Vitebsky, 1997, p. 34; la misma idea fue expresada por Walsh, 1989, p. 4). Es esta globalidad la que permite considerar que los conceptos y actitudes del chamanismo hayan podido tener un origen extremadamente antiguo que se remontaría al Paleolítico."²⁷

Esta similaridade do xamanismo universal, resultante de sua origem pré-histórica, pode ser exemplificada em diversas de suas práticas, como na manifestação de estados alterados da

²⁶Lambert, Yves - 2011, p. 41.

²⁷Clottes, Jean; Lewis-Williams, David, 2001, p.148.



consciência, genericamente referida como "transe". Elementos semelhantes encontravam-se também nas religiões mais antigas, sugerindo uma evolução ou continuidade entre elas.

"A tese do xamanismo como base universal das religiões arcaicas vem sendo defendida (Furst, McClenon, Lewis-Williams) com certo êxito, e o xamanismo do transe extático, visto como uma espécie de religião seminal [*Ur-Religion*] (FURST, 1996), teria origens paleolíticas.

Em seu livro *The Mind in The Cave* [A Mente na Caverna], David Lewis-Williams²⁸ defende a tese de uma consciência específica, exclusiva ao *homo sapiens*, cujo funcionamento se mostrou particularmente adaptado ao pleno exercício dos denominados 'estados alterados de consciência', nos quais o sujeito experimenta situações de profunda imaginação e captação simbólica. (...) A vocação para estados alterados de consciência está na base do xamanismo, o qual, por sua vez, parece estruturar a mais arcaica moldura da religiosidade humana."²⁹

Uma questão de extrema importância que se faz necessário considerar, ao tratarmos das culturas não-ocidentais, ou seja, das que possuem uma herança cultural diversa da lógica letrada racionalista, é a de que o entendimento da essência de seus elementos culturais nem sempre pode ser alcançada por esta mesma lógica racional. Os estudos etnológicos contemporâneos procuram evitar o etnocentrismo que muitas vezes impediu abarcar os sentidos e significados mais profundos das culturas nativas. Isto se manifestaria, por exemplo, na própria enunciação do termo *sociedades letradas*, "na medida em que, comparadas às letradas, sociedades constituídas em matrizes orais são pensadas a partir de padrão dominante, diante do qual resultam analisadas pela ausência, pelo que falta ante um perfil modelar".³⁰

Historicamente, e principalmente entre os séculos XIX e XX, a cultura ocidental-racionalista que considerava-se superior em comparação com as demais, em consonância com a própria dominação colonialista, mais tardiamente, pelo cientificismo evolucionista, considerava como natural a supremacia da razão sobre outras formas de conhecimento. Muito embora a história, a antropologia e a etnologia tenham superado estas antigas formas, as limitações epistemológicas da linguagem e das ciências acabam ainda muito por perder os sentidos fundamentais dos objetos de estudo neste

²⁸Lewis-Williams, David - *The Mind in The Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London. Thames & Hudson Ltd., 2002.

²⁹ Righi, Maurício Gonçalves - 2014, p. 61.

³⁰Antonacci, Maria Antonieta - 2013, p. 32.



processo de tradução cultural. O antropólogo Carlos Junquera, em seu estudo sobre o povo *harakmbet*, cujo xamã é conhecido como *topakaeri*, assim define esta questão:

"La filosofía occidental niega que se pueda dar una doble visión de las cosas; es decir: una real y otra oculta entre los pueblos primitivos porque éstos, según nuestra "cultura", están *incapacitados* para diferenciar ambos estadios. No cabe duda de que se aplica aquí el criterio tradicional de considerar que estas sociedades se encuentran aún en una situación pre-lógica." ³¹

Assim sendo, quando nos referimos às práticas dos pajés, ou à própria formulação de um conceito de xamanismo, estamos entrando em um campo onde os sentidos, lógicas e significados são muito diversos ao do entendimento exclusivamente racional, muitas vezes até mesmo o contradizendo. A ideia de cura medicinal, por exemplo, pode não ter o mesmo sentido daquele da medicina alopática, voltada à prevenção e eliminação de doenças com base exclusivamente em seus fundamentos fisiológicos. Para o xamã, aquilo que denominamos "doença" é uma manifestação inseparável do ser, individual ou coletivo, do seu meio e do seu momento, onde nas suas práticas de "cura" utiliza procedimentos que possam até mesmo parecer ineficazes ou surpreendentes:

"Un curioso detalle del chamanismo es que, cuando se consumen drogas, es el especialista - generalmente - quien las ingere, y no el paciente. Casos hay en que las toman ambos. Este contraste con la medicina occidental se puede comprender con facilidad pues el chamán, para cumplir su papel, debe situarse en un Estado Alterado de Consciencia. Aquí hay que lograr un acceso a la realidad oculta y eso es tarea que nunca corresponde al paciente sino a quien tiene la misión de sanarle".³²

De maneira geral, é da seguinte forma que Yves Lambert resume os traços comuns aos xamanismos ameríndios:

1. A formação do xamã ocorre associada ao tratamento de doenças (seja para a cura ou para provocá-las a um inimigo), e à localização de pessoas ou objetos perdidos.

³¹Junquera, Carlos - 1991, p. 9.

³²Junquera, Carlos - idem, p. 34.

2. Para tanto dispõem de espíritos auxiliares, sejam eles de animais, antepassados, astros, fenômenos naturais ou de lugares, através de sonhos e visões utilizando-se, ou não, de alucinógenos.

3. O entendimento de que a doença "pode provir da sanção, da maldade, da fatalidade ou do capricho, de tal modo que ela não se sustenta no plano ético" e tem uma causa relacionada à interferência com a alma (ou almas) do doente, o que pode ocorrer de duas maneiras: a captura da alma, ou a intrusão de uma alma ou corpo estranho. O xamã efetua a cura de forma a anular esta interferência, podendo realizá-la das seguintes formas: "(...) em caso de captura, o xamã tenta recontrar a alma, com a ajuda de seus espíritos auxiliares para percorrer o mundo, combatendo o sequestrador com um animal predador. No segundo caso ele deve identificar e extirpar o intruso, e depois combater o seu manipulador; ele simula a expulsão do intruso, aspirando com a boca o agente estranho, que ele materializa vomitando ou exibindo um objeto. Ele também faz fumigações, massagens, fricções, imposição de mãos, medicações. Ao mesmo tempo vai narrando o que faz sob a forma de cânticos com uma retórica especial, ligada à poesia e à encantação; ele se animaliza quando ativa seus espíritos auxiliares e incorpora um animal. Não esquece de explicar o que é pedido em contrapartida por seus auxiliares e os autores da desordem - isso será sua remuneração - , depois agradece aos seus auxiliares."³³

Este aspecto especialmente medicinal do xamanismo ameríndio está também relacionado aos processos iniciáticos do xamã, conforme afirma Mircea Eliade, "que todas as experiências extáticas que decidem a vocação do futuro xamã comportam o esquema tradicional das cerimônias de iniciação: sofrimento, morte e ressurreição. Vista sob esse ângulo, qualquer 'doença-vocação' cumpre o papel de iniciação (...)"³⁴, ou seja, não apenas o xamã é o "medicine-man" do grupo, como também ele próprio tem que passar pela vivência da doença como forma iniciática semelhante aos sonhos e às visões. Mais adiante, Eliade afirma que "Em geral, para os xamãs da América do Sul, a força mágica se concretiza numa substância invisível que os mestres passam para os noviços, às vezes de boca a boca".³⁵

Este pormenor que o autor entende como "traço arcaico que vincula o xamanismo sul-americano à magia australiana", ou seja, o veículo da substância invisível, pode ser encontrado em diversos

³³Lambert, Yves - 2011, p.87.

³⁴Eliade, Mircea - 2002, p. 49.

³⁵Eliade, Mircea - idem, p. 70.



relatos presentes nas fontes sobre o Brasil colonial, conforme trataremos mais adiante, no capítulo sobre as práticas do pajé. A título de exemplo, observemos as seguintes passagens de cartas jesuítas:

*"Aqueles feiticeiros, de que já falei, são tidos em grande estima. De facto, chupam os outros quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que os livram da doença e que tem sob o seu poder a vida e a morte. Nenhum destes aparece entre nós, porque lhes descobrimos os enganos e as mentiras (...)."*³⁶

Nesta carta do padre Anchieta, de 1554, o modo de atuar do pajé é caracterizado como forma de engano como se isto fosse evidente, dada a forma incomum do procedimento. Não importa se a prática produzisse resultados simbólicos ou positivos, o importante era que os "*enganos e mentiras*" eram descobertos, ou desqualificados. A concretização da força mágica, a vivência iniciática ritualizada era portanto dessa maneira anulada, ou combatida.

Assim como o ato de "chupar" o doente caracteriza a prática de cura medicinal do enfermo, a concretização da doença na "substância invisível" ou num objeto simbólico materializado, pode ser também verificada no seguinte relato do padre Manuel da Nóbrega:

*"Aconteceu hum dia que estando hum feiticeiro tirãodo huma palha a hum doente, hum menino da escola se achegou e estando o feiticeiro gloriando-sse de aver tirado a palha que era a doença daquele, o moço movido por Nosso Senhor e com zelo da fee, porque era já christão, lha arrebatou da mão, dizendo que era grande mentira, e lança a fugir e mostrá-la ao Irmão Antonyo Rodriguez, que não levava folego pera lhe contar daquilo. Mandou chamar aquele feiticeiro e os principaes e, depois de feita a prática e reprimir aquilo, disse aos principaes que levassem o feiticeiro ao Governador presso (...)"*³⁷

Aqui a relação dos fatos revela um momento em que as ações do pajé já eram alvo de alguma censura ou de possível proibição, uma vez que lhe foi solicitada a prisão. A interpelação do menino da escola expressa uma ideia de eficiência da conversão numa mudança de atitude (*porque já era christão*) frente a uma situação que, por outro lado era ainda comum. Denota-se assim a oposição entre ser cristão e acreditar numa prática de cura considerada mágica.

³⁶Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, in Leite, Serafim, 1954, vol. 2, p. 109.

³⁷Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres e Padres e Irmãos de Portugal - in Leite, Serafim - Cartas dos primeiros jesuítas, 1956, vol. 3, p. 64-65.



Evidentemente, as práticas xamânicas do pajé não se resumiam em curas e adivinhações. Além de possuidores dos atributos que os distinguem enquanto lideranças espirituais, os relatos dos viajantes e missionários nos apontam características individuais marcantes, tais como o domínio da oralidade, localização de sua moradia distante dos demais³⁸, interferência sobre fenômenos naturais, auto-incorporação num espírito de animal; e também funções sociais diversas, como a condução de rituais e cerimônias, e uma autoridade incontestável reconhecida por todos, sobretudo entre os pajés-caraibas itinerantes, cuja reputação os colocava em um nível superior. Todo este poder, todavia, não se confundia com o papel de poder político dos chefes caciques-morubixabas, embora eventualmente pudesse ocorrer sob outras formas, como neste determinado exemplo citado por Métraux.

"A autoridade usufruída pelos feiticeiros era incontestável. *'Os pajés nada dizem ou pedem que não seja logo executado por toda essa gente, até mesmo pelas pessoas mais velhas'* (Claude d'Abbeville). Todos os cronistas são unânimes nesse particular. Mas apesar de tal poder, os feiticeiros raramente exerciam a chefia política, embora haja alguns exemplos de gandes *pay* à testa da tribo. *'O curandeiro-mor de Tapuitapera adquirira, em seus territórios e nos dos seus vizinhos, a fama e a autoridade de um verdadeiro mágico, com o poder de enviar a quem bem quisesse a doença e a morte'* (Yves d'Evreux). Ou, ao contrário, curava e restituía a saúde dos que lhe agradassem. *'Por esse motivo alcançou as funções de cacique, manejando, a seu bel-prazer, todos os habitantes da região'* (idem). Cada uma das duas frações da nação tobajara tinha à sua frente um médico-feiticeiro"³⁹

Nas particularidades do xamanismo ameríndio também estão presentes a relação simbólica entre o homem e o animal, tal como entre os povos siberianos no que concerne à caça e suas mediações espirituais; os atributos e funções do xamã, bem como seus processos de formação iniciática.

E também com especial relevância, a adivinhação e previsão do futuro, seja por exemplo em questões meteorológicas para sociedades agrícolas⁴⁰, ou em relação às guerras e assuntos diversos, sendo esta prática uma das principais fontes de poder e prestígio dos pajés tupinambás, conforme nos informam os seguintes trechos das cartas jesuíticas:

³⁸Métraux, Alfred - 1979, p. 66.

³⁹Métraux, Alfred - idem, p. 67.

⁴⁰Métraux, Alfred - idem, p. 83.



"Na véspera de entrarem em luta, os que tinham vindo doutras partes, como é costume deles, construíram uma pequena cabana [e] começaram a oferecer sacrifício aos seus feiticeiros (a quem chamam pagés), perguntando-lhes que lhes iria suceder no combate."⁴¹

E também referindo-se a um pajé, Anchieta narra em outra carta:

"Diz elle que há de passar por aqui a guerra aos contrarios, e que da tornada há de destruir esta igreja, cuja fama anda por todo o sertão; do qual nenhum medo temos, senão elle desta maneira quer ser temido dos seus."⁴²

A questão dos rituais e cerimônias, dentro do xamanismo ameríndio, é também marcado pelo aspecto medicinal, pela utilização das substâncias enteógenas⁴³ ou de procedimentos dirigidos pelo xamã, mas também é relacionado aos ciclos naturais das estações do ano, e eventos coletivos diversos, tal como em todo o xamanismo universal. Entre os tupinambás também se relaciona a eventos coletivos tais como a guerra, a chegada de um pajé-caraíba ou ao próprio ritual antropofágico, na sua associação com as cauinagens, por exemplo. Nas fontes quinhentistas foram muitas vezes associadas a festas ou bebedeiras, segundo o olhar europeu diante das danças, cânticos, manifestações físicas e comportamentos.

Referindo-se ao uso ritual da Jurema (*Mimosa hostilis*), enteógeno depois incorporado às religiões afro-brasileiras, Luiz Carvalho de Assunção indica suas origens xamânicas na sua utilização em rituais pelos pajés tupi:

"A historiografia e os relatos dos viajantes e missionários que percorreram o sertão nordestino a partir do século XVII descrevem manifestações mágico religiosas, entre populações indígenas, chamada de 'ajunto da jurema', uma reunião, onde se praticava uma dança coletiva Tupi, realizada em segredo, com fins religiosos e terapêuticos, com algumas das características básicas do catimbó, como o uso de bebida preparada com a jurema, do fumo e do cachimbo. Estes elementos

⁴¹Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, in Leite, Serafim, 1954, vol. 2, p. 108.

⁴²Carta do Ir. José de Anchieta aos Padres e irmãos de Portugal, in Leite, Serafim, 1954, vol. 2, p. 367.

⁴³Enteógeno: (do grego *enthéos*, -on, inspirado por Deus, possuído + -geno) - *que tem efeitos alteradores da consciência e da percepção (ex.: plantas enteógenas)*. in: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2015. Em todo o mundo são utilizadas diversas plantas e substâncias psicoativas em contexto ritualístico religioso, como por exemplo, Soma (*Amanita muscaria*), Peiote (*Lophophora sp.*), Jurema (*Mimosa hostilis*), Paricá, epená, cohoba, yopo, vilca, cébil (*Anadenanthera peregrina*, *A. colubrina*, *Virola sp.*), Ayahuasca (*Banisteriopsis sp.*).

são também encontrados na pajelança amazônica estudada por Figueiredo⁴⁴ 'A cerimônia gira inteiramente em torno do Pajé, que invoca os mestres com um pequeno maracá, e que é ajudado por pessoa de sua família que acende os cigarros, ferve a bebida ou defuma o ambiente', como também entre os índios do nordeste brasileiro que ainda hoje praticam os rituais do ouricuri, praiá e toré, quando através de cantos e danças acompanhadas da ingestão da jurema procuram reverenciar seus ancestrais.(...) O clímax do ritual é o estado de transe, provocado pela ingestão do líquido, feito com a casca da jurema, momento em que os participantes conseguem se comunicar com as entidades espirituais".⁴⁵

Há também outros temas específicos do xamanismo tupinambá que tem sido objeto dos estudos histórico-antropológicos mais recentes. O tema da "Terra sem mal", inserida na questão do profetismo tupinambá, é tema de um debate controverso relacionado à questão das migrações e da influência colonial; e o movimento das santidades, como expressão de um hibridismo cultural, também se relaciona ao debate da influência do cristianismo e como possível movimento de resistência.

A fim de se buscar uma aproximação mais direta ao nosso objeto de estudo, tornam-se fundamentais as contribuições da antropologia e da etnologia, no tocante às permanências e resgates entre culturas ancestrais e contemporâneas, tal como na leitura antropológica realizada por Eduardo Viveiros de Castro em "A inconstância da alma selvagem".⁴⁶ Mas acima de tudo, seja qual for a forma de interpretação histórico-antropológica acerca dos povos nativos americanos, deve-se necessariamente considerar um aspecto fundamental: a chegada dos europeus significou um profundo e violento impacto humano, social, e cultural para os índios. Da mesma forma, também as tradições xamânicas refletem processos e desdobramentos históricos deste encontro.

1.2 Tupinambás

Os povos Tupinambá, localizados de forma predominante ao longo do litoral sudeste e nordeste do Brasil, estavam inseridos, junto a outros povos, ao grande tronco do grupo Tupi, por sua vez

⁴⁴Figueiredo, Napoleão - Pajelança e catimbó na região bragantina. Belém: Revista da Cultura do Pará, N° 22 e 23, 1976.

⁴⁵Assunção, Luiz Carvalho de - 1999, p. 14

⁴⁶Viveiros de Castro, Eduardo - 2013.



integrado ao ramo cultural mais amplo ao qual denominamos Tupi-guarani. Foram protagonistas dos primeiros contatos com os europeus, no início do séc. XVI, e deles há um consistente número de relatos e referências do início do período colonial.

Desde o período destes primeiros relatos, notava-se uma distinção cultural entre os diversos povos da costa brasileira, principalmente por formarem grupos que guerreavam entre si, que reagiam de formas diferentes aos contatos, ao apresamento, e à ação da catequese realizada pelos jesuítas. Ficou também logo evidente, entre estes diversos grupos, a existência de uma cultura Tupi-guarani bastante homogênea distribuída ao longo de toda a costa e nas bacias dos rios Paraná e Paraguai. Convivendo entre si, haviam grupos não-tupis (como os Charrua, Goitacá ou Aimorés), chamados genericamente de "tapuias". No planalto paulista, por exemplo, Benedito Preziosi cita um relato de Léry sobre os povos que o habitavam, classificando-os em dois grupos: os de língua tupi (Tobajara, Marakajá, Tupinambá, Tupiniquim, Temiminó e Karijó); e os de língua não tupi (Guaitaká, Guaianã e Karajá).⁴⁷

A questão da nomenclatura dos grupos indígenas é complexa, pois envolve uma relação entre a auto-denominação (com base, muito das vezes, em idiomas extintos, como o tupi antigo, e etimologias controversas); e a atribuição de nomes pelos colonizadores, dos quais podemos apenas fazer um levantamento dos etnônimos atribuídos pelos cronistas. As designações tupinambá/tupiniquim, por exemplo, constituem-se em termos colaterais, com algumas indicações etimológicas das quais embora existam em fontes, não podemos tomá-las como definitivas. Há indícios de que Tupiniquim tivesse um sentido um tanto negativo, tal como "inimigo", enquanto Tupinambá seria uma forma deste grupo se autodenominar em algo como "os primeiros, gente próxima da origem"⁴⁸. Não há, portanto, consenso sobre as etimologias ou sobre os significados a eles atribuídos pelos cronistas.

Pelos estudos linguísticos mais recentes foi possível mapear uma aproximação cultural e buscar indícios de suas origens, como afirma Greg Urban:

"Pode-se, por exemplo, afirmar com um grau razoável de certeza, que os povos Tupi que foram os primeiros a ser encontrados pelos portugueses ao longo da costa brasileira tinham migrado recentemente para a região, e pode-se supor a rota dessa migração desde a área

⁴⁷Preziosi, Benedito - 1997, p.141.

⁴⁸Preziosi, Benedito - idem, p.152-166.



Brasil/Bolívia passando pelo Paraguai e subindo a costa do Brasil. Essa suposição baseia-se no fato de as línguas faladas ao longo dessa rota, incluindo o Chiriguano, o Guarani e o Tupinambá, serem tão próximas umas das outras quanto dialetos de uma única língua".⁴⁹

Esta porém, não é a única teoria sobre uma origem dos Tupinambá. Carlos Fausto nos aponta dois grandes modelos do processo de expansão tupi-guarani pelo litoral brasileiro:

"A ideia dominante é a de um movimento migratório de sul para norte, a partir da bacia Paraná-Paraguai, onde Tupinambá e Guarani teriam se separado. Métraux sugere que a dispersão litorânea era um fato recente na época da Conquista, dada a identidade cultural entre os vários grupos que ocupavam a costa. O segundo modelo, mais recente e baseado na interpretação de dados arqueológicos, inverte o sentido do deslocamento tupinambá. Brochado acredita que, a partir de um nicho originário amazônico, teríamos dois movimentos migratórios de orientações diversas: os proto-Guarani teriam rumado para o sul via Madeira-Guaporé e atingido o rio Paraguai, espalhando-se ao longo de sua bacia desde o início da era cristã (ou em estimativas mais conservadoras, a partir do século V); já os proto-Tupinambá teriam descido o Amazonas até sua foz, expandindo-se, em seguida, pela estreita faixa costeira em sentido oeste-leste, e depois norte-sul. A ocupação total do litoral teria ocorrido entre 700-900 d.C. e 1000-1200 d.C., quando os grupos Tupi mais ao sul teriam sua expansão barrada pelos Guarani."⁵⁰

Embora dividida numa ampla variedade de nações praticantes de guerras associadas à antropofagia, podemos falar numa cultura tupi relativamente homogênea, da qual o ramo tupinambá tenha sido constantemente referido nos relatos quinhentistas. Utilizamos o termo "Tupinambá" para nos referirmos a todo o conjunto da cultura Tupi da costa, conforme aparece assim comumente na literatura histórica⁵¹, e para nos referirmos aos Tupi-guarani de forma geral, tal como nos trabalhos de autores como Carlos Fausto e Cristina Pompa. Tomamos assim como referência não o grupo específico, mas a cultura geral comum, "outros depoimentos dos jesuítas corroboram acerca desta unidade cultural e linguística dos povos da região"⁵².

⁴⁹Urban, Greg - in Cunha, Manuela Carneiro da (org.) - 1992, p. 89.

⁵⁰Fausto, Carlos - in Cunha, Manuela Carneiro da (org.) - 1992, p. 382.

⁵¹Fausto, Carlos - idem, p. 383.

⁵²Prezia, Benedito - idem, p.142.



"Como é praxe na bibliografia etnológica, emprego o etnônimo "Tupinambá" para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira dos séculos XVI e XVII: Tupinambá propriamente ditos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté, etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura."⁵³

Os Tupinambá destacaram-se também como o grupo mais diretamente relacionado à catequese dos primeiros tempos, de acordo com o aspecto civilizador e educacional característicos da ação jesuíta. Deveu-se isto ao fato da colonização estar ainda muito localizada no litoral brasileiro ao longo do séc. XVI, isso enquanto os chamados "Tapuia", menos conhecidos pelos europeus, eram assim referidos como mais selvagens e silvícolas, numa conotação negativa, voltada à ideia de uma antítese em relação aos Tupi⁵⁴, que por sua homogeneidade cultural, prestaram-se mais facilmente aos interesses coloniais. Conforme nos indica Dall'Igna Rodrigues:

"Estima-se que no séc. XVI, quando se iniciou a colonização europeia, cerca de 1200 línguas eram faladas por povos no território que veio a ser o Brasil. Apesar dessa enorme multiplicidade de povos e línguas, a costa atlântica estava ocupada, em quase toda a sua extensão, pelo que era praticamente um só povo com uma só língua e uma só cultura: o povo Tupinambá. (...) A unidade linguística e cultural dos tupinambá favoreceu bastante os europeus que chegavam pelo oceano, pois na maioria dos pontos da costa em que aportavam encontravam gente com os mesmos costumes e falando a mesma língua já aprendida em outro ponto, independentemente dos nomes dados a grupos locais ou regionais dos tupinambá: tamoio, tupiniquim, caeté, potiguara e outros. Favoreceu também a ação dos missionários jesuítas, que depois de algum tempo batizaram de 'língua brasílica' essa que, no título da descrição que dela fez o padre José de Anchieta, fora identificada como 'a língua mais usada na costa do Brasil'. Tanto os portugueses por toda a costa, quanto os franceses em suas entradas na baía de Guanabara, na Paraíba e no Maranhão, conviveram mais com os tupinambá, que se tornaram seus introdutores no conhecimento da terra e de sua geografia, de sua flora e de sua fauna. Consequência disso foi a adoção pelos portugueses da rica nomenclatura tupinambá para lugares, plantas e animais, além de muitíssimos elementos da cultura material e imaterial dos indígenas"⁵⁵

⁵³Castro, Eduardo Viveiros de - 2013, p. 186.

⁵⁴Monteiro, John Manuel – idem, p.19-20.

⁵⁵Rodrigues, Aryon Dall'igna - in Povos Indígenas no Brasil 2001/2005, 2006, p. 59.



Não obstante tal relação mais direta, os Tupinambá logo sofreram os infortúnios da dizimação rumo ao seu extermínio. Mais devido ao apresamento e ao cativoiro, além das epidemias como a da varíola, o massacre indígena se intensificou principalmente a partir do estabelecimento da economia açucareira.⁵⁶ "Em menos de dois séculos, os numerosos Tupi foram varridos da costa brasileira. Aqueles que não sucumbiram à violência, às epidemias e à fome fugiram para o interior"⁵⁷ Destes, são identificados grupos na Amazônia e no Brasil central como culturalmente relacionados aos Tupi, como os Parakanã, Araweté, Asurini, Suruí, Tenetehara, Guajá, Urubu-Kaapor, Tapirapé, Kayabi, Kamayurá, Guarani, Waiãpi, Parintintins, Tupi do Cunimapanema e outros, além dos grupos contemporâneos que se autodenominam tupis, como os Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, reconhecidos pela Funai em 2002. Dos antigos Tupinambá do litoral, há quase um consenso de que foram efetivamente extintos:

"As sociedades do litoral, primeiras a entrar em contato com os europeus, também são as primeiras a desaparecer: bem no começo do século XVIII, já não subsiste uma única tribo tupi em toda a faixa costeira."⁵⁸

1.3 Alteridade

O homem europeu da passagem dos séculos XV e XVI encontrava diante de si os primeiros grandes balanços na sua ordem fixa medieval ancestral. Uma nova dimensão do universo, dos povos e das culturas, acompanhou a revolução religiosa, mental, filosófica e científica, que alterou profundamente a estrutura político-social-econômica de seu mundo até então conhecido, num processo não livre de conflitos e contradições. Renascimento, Reforma e Descobrimentos, no espaço aproximado de uma geração, impôs ao europeu a incógnita de uma nova realidade, entre suas heranças referenciais e a necessidade de criar novas respostas. A necessidade do entendimento das novas sociedades e dos novos mundos descobertos deu-se de forma simultânea à reelaboração de seu próprio mundo, quando o homem branco europeu procurava antes o entendimento de sua própria realidade. Seu encontro com o outro, foi antes, um encontro consigo mesmo.

⁵⁶Vainfas, Ronaldo - 1995, p.18.

⁵⁷Fausto, Carlos - , in Cunha, Manuela Carneiro da (org.) - 1992, p. 393.

⁵⁸Clastres, Hélène - 1975, p. 9.

"E se o discurso sobre o 'outro' se configura, paralelamente, como um discurso sobre si, é evidente que o processo vale tanto para o etnógrafo quanto para o nativo. Esse fato prepara um 'efeito de retorno' do discurso sobre o 'outro' (seja este o nativo ou o antropólogo) que fomenta uma contínua reinvenção da cultura daquele que 'observa'. Se, como dissemos acima, os outros são 'inventados', ao mesmo tempo, diante deste mesmo processo, necessariamente é reinventado o universo cultural do 'nós'.⁵⁹

Por mais intenso que tenha sido este impacto, ele teve em seu tempo de duração no velho geocentrismo que viveu seu conflito antes de cair. Nascia uma nova auto-referência de mundo, que embora herdeira das tradições clássica e medieval, encontrou um novo lugar para a Europa entre todos os demais povos.

(...) Contudo, essa relação com a alteridade diz respeito às potencialidades e aos instrumentos que se encontram no patrimônio cultural europeu. Trata-se, de fato, das possibilidades que estão inscritas na *estrutura aberta* e na *auto-referencialidade* próprias do sistema cultural ocidental. (...) Cria-se, portanto, uma 'razão natural' que se torna princípio fundante e essencial da nova semântica do sistema auto-referencial."⁶⁰

Diante do desconhecido, o homem busca o conhecimento, a compreensão, o entendimento. Neste processo racional e intuitivo, é natural que somente seus próprios referenciais é que podem servir. Foi assim que Colombo, por exemplo, ao conhecer o significado da palavra "cacique", quis saber se era um cargo equivalente a rei ou governador "como se fosse óbvio que os índios estabelecessem as mesmas distinções que os espanhóis"⁶¹. Ou quando os índios não compreendiam o comportamento dos espanhóis: "Para que eles querem todo esse ouro? Esses deuses devem comê-lo, é a única razão possível para pedirem tanto"⁶².

Assim é também com relação à religião, onde além dos referenciais empíricos e concretos (tradições, símbolos, rituais) há também o componente psicológico profundo da relação entre o ser e o mistério metafísico, como por exemplo, naquilo que numa perspectiva do cristianismo é

⁵⁹Agnolin, Adone - 2005, p. 360-362.

⁶⁰Agnolin, Adone - idem, p. 360-362.

⁶¹Todorov, Tzvetan - 1983, p. 40-41.

⁶²Todorov, Tzvetan - idem, p. 136.



entendido como "crença"⁶³. Trata-se daquele espaço subjetivo além do alcance da ciência racionalista, onde se encontram as respostas do próprio sentido da vida enquanto verdade íntima, mas que nem por isso deixa de estar relacionada a uma herança cultural coletiva ou familiar. Envolve portanto fortíssimos sentimentos de identidade e autoafirmação, muitas vezes até contradizendo os princípios da própria religião, como no caso dos cavaleiros cruzados que matavam em nome do cristianismo. As guerras religiosas são a expressão mais radical da inversão entre os princípios essenciais das religiões pelo sectarismo cego e intransigente, também este relacionado à herança cultural ancestral. Tal visão cega em relação ao "outro", ou a projeção de autoreferências culturais para um espaço diverso, relaciona-se não somente à dominação, mas também à dificuldade inicial diante do que é novo.

No caso brasileiro, os contatos iniciais não foram diferentes. Os relatos de Américo Vespúcio sobre o Brasil, segundo Sérgio Buarque "narrador muito mais sóbrio e objetivo do que Colombo"⁶⁴, revelam um aspecto muito peculiar sobre os índios: o de sua pretensa longevidade. Sinal distintivo dos patriarcas do Antigo Testamento e ao conceito de pureza espiritual, ideia mítico-sagrada e quase um artigo de fé⁶⁵, a longevidade associava-se com a "visão do paraíso", e com a teoria de que aqueles nativos seriam descendentes dos hebreus, fazendo encaixar os elementos da novidade americana às substâncias da alteridade europeia. À parte da dificuldade de se saber com exatidão a idade em anos dos indivíduos, a impressão dos primeiros relatos quinhentistas foi de confirmar tal concepção, relacionando-a às favoráveis condições naturais da terra.

"Ainda mais significativo é o caso de Jean de Léry, que passando dez meses no Brasil, onde chega em março de 1557, e tendo assim melhores oportunidades que seus antecessores para retificar aquelas opiniões, contente-se com moderá-las, admitindo-se que muitos índios alcançavam de cem a cento e vinte anos de idade. (...) Poderia ser também de inspiração vespuciana a aproximação que faz Léry entre essa pretensa longevidade e os ares temperados que teriam as terras da Guanabara Além de longevos, seus *Toioupinambaouls* seriam mais fortes, mais robustos, mais cheios de corpo e, em geral, menos sujeitos a doenças do que os europeus.

⁶³Para Adone Agnolin, os termos "fé" e "crença" são, em si mesmos, conceitos característicos e próprios do cristianismo. A forma como estes elementos se relacionam constituem o próprio "funcionamento", por assim dizer, da tradição cristã herdeira de seus processos históricos (interpretações da Bíblia, concílios, herança cultural romana e o conceito de civilização) de forma que a "fé" enraizou-se na cultura ocidental, indo além do próprio cristianismo. Agnolin, Adone - 2007, p. 244-249.

⁶⁴Holanda, Sérgio Buarque de - 1998, p. 247

⁶⁵Holanda, Sérgio Buarque de - idem, p. 248



Quase não se encontrava entre eles gente aleijada, torta ou contrafeita."⁶⁶

Neste primeiro momento do séc. XVI, a visão edênica da América colocava o índio como uma espécie de "bom selvagem", que pela sua pureza estava especialmente apto a receber pela catequese o conhecimento de Deus e do Evangelho. Assim como no Paraíso, o ambiente parecia muito promissor a esta conversão dos povos, como afirma Patrick Menget "no começo, entre missionários e índios, houve uma espécie de idílio. Este talvez tenha sido recíproco, em todo caso a impressão que dão os primeiros escritos jesuítas, na década de 1540, não engana: eles acreditaram que as almas índias estavam por seduzir, porque nada de definitivo estava inscrito nelas."⁶⁷

Frei Bartolomé de Las Casas, referindo-se aos nativos caribenhos, dessa forma positiva a eles se refere, no que pode se considerar como uma síntese da visão europeia sobre os nativos americanos de forma geral, naqueles primeiros tempos:

"Deus criou todas essas gentes infinitas, de todas as espécies, mui simples, sem finura, sem astúcia, sem malícia, mui obedientes e mui fiéis a seus Senhores naturais e aos espanhóis a que serve; mui humildes, mui pacientes, mui pacíficas e amantes da paz, sem contendias, sem perturbações, sem querelas, sem questões, sem ira, sem ódio e de forma alguma desejosos de vingança. (...) Tem o entendimento mui nítido e vivo; são dóceis e capazes de toda a boa doutrina. São muito aptos a receber a nossa santa Fé Católica e a serem instruídos em bons e virtuosos costumes, tendo para tanto menos empecilhos que qualquer outra gente no mundo. E tanto que começaram a apreciar as cousas da Fé são inflamados e ardentes, por sabê-las entender; e são assim também no exercício dos Sacramentos da Igreja e no serviço divino que verdadeiramente até os religiosos necessitam de singular paciência para suportar. E, para terminar, ouvi dizer a diversos espanhóis que não podiam negar a bondade natural que viam neles. Como esa gente seria feliz se tivesse o conhecimento do verdadeiro Deus!"⁶⁸

A esta visão edênica e paradisíaca, como veremos, logo se contrapôs uma visão infernal antagônica, à medida em que se revelavam traços do xamanismo que se identificavam como idolatria, especialmente na América espanhola. Inicialmente a impressão de ausência de religião foi

⁶⁶Holanda, Sérgio Buarque de - idem, p. 250

⁶⁷Menget, Patrick - A Política do Espírito. in: Novaes, Adauto (org.) - 1999, p. 167.

⁶⁸Las Casas, Frei Bartolomé - 2001, p. 29.



muito marcante também relacionada a uma ideia de ausência de elementos básicos civilizatórios, caracterizando-se assim a inferioridade atribuída aos povos indígenas.

Ficou célebre neste sentido uma referência à ausência de "fé, lei e rei", registrada entre cronistas do século XVI, como encontramos primeiramente em Pero de Magalhães Gândavo:

"A língua que usam (...) carece de três letras, convém, a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida"⁶⁹

Em nota da edição de 2004, Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz acrescentam: "Gândavo é o primeiro cronista a contar que a língua tupi não tinha as letras F, L e R. A partir desta observação cunha a expressão "sem Fé, nem Lei, nem Rei", que gozará de grande repercussão entre os escritores da época, e será usada, entre outros, por Gabriel Soares de Sousa em 1587:

"falta-lhes três letras do A B C, que são F L R grande ou dobrado, coisa muito para notar, porque se não tem f, é porque não tem fé em nenhuma coisa que adorem nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia [...]; e se não tem l na sua pronunçiação é porque não tem lei nenhuma [...]; e se não tem essa letra r na sua pronunçiação é porque não tem rei que os reja e a quem obedeçam [...]"⁷⁰

E também Frei Vicente do Salvador, ainda em 1627 faz uma referência a este dito, neste trecho onde trata dos índios em geral:

"E sem falta são mui eloquentes e se prezam alguns tanto disto que, da prima noite até pela manhã andam pelas ruas e praças pregando, excitando os mais à paz ou à guerra, ou trabalho, ou qualquer outra coisa que a ocasião lhes oferece, e, entretanto que um fala, todos os mais calam e ouvem com atenção. Mas nenhuma palavra pronunciam com f, l, ou r, não só das suas mas nem ainda das nossas, porque, se querem dizer Francisco, dizem Pancicu e, se querem dizer Luís, dizem Duí; e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras.

⁶⁹Gândavo, Pero de Magalhães - 2004, p. 98.

⁷⁰Souza, Gabriel Soares de - 1971, p. 98.



Nenhuma fé tem, nem adoram a algum deus; nenhuma lei guardam ou preceitos, nem tem rei que lha dê e a quem obedecem, senão é um capitão, mais pera a guerra que pera a paz (...)"⁷¹

Nascia assim uma forma de visão do branco sobre o índio, calcada no preconceito e resistente até os dias de hoje, como um ser carente e destituído dos bens da civilização. Uma espécie de "teoria da carência", na qual o homem branco vem suprir estas suas necessidades, justificando a colonização enquanto movimento salvacionista. Do processo de aculturação resultante, como se sabe, a identidade cultural indígena saiu extremamente ferida, mutilada de suas raízes de forma literalmente violenta, jogada na direção da morte e da extinção.

"Para utilizarmos uma expressão de Clastres, os primitivos são vistos pelos europeus da época das conquistas (mas não só) como homens 'sem fé, sem lei, sem escrita, sem mercado, sem história, sem Estado e, em definitivo, sem rei'. Em um artigo dedicado ao pensamento de Lévi-Strauss, Clastres observa: 'Os selvagens, como se sabe, desaparecem quando, no século XVI, o Ocidente triunfante lançou sua técnica, sua moral e sua fé na conquista dos trópicos. Demasiados frágeis, talvez, e desarmados para um combate tão desigual, as culturas 'primitivas' apagam-se uma após outra; e, assim, despossuídos de si mesmos, é à extinção e à morte que se encontram então destinados esses homens diferentes, envolvidos ao antigo silêncio das florestas e savanas doravante desertas: pois perdem o gosto de viver"⁷².

No caso dos tupinambás, a impressão inicial da ausência de crenças e religião foi bem acentuada também pela quase ausência de elementos identificáveis enquanto "idolatria", basicamente restritos às práticas dos pajés. Enquanto a América Espanhola deparou-se com templos e pirâmides, rituais de sacrifício, esculturas de ídolos e classes de sacerdotes, o modo de vida tupi-guarani não apresentava aos olhos europeus evidências tão explícitas. Segundo Ronaldo Vainfas, tendo predominado entre os espanhóis, o conceito de idolatria foi a primeira forma de identificação das práticas religiosas indígenas.

"Não quero dizer que os lusitanos tenham poupado os índios de massacres, que tanto celebrizaram nossos governantes quinhentistas, mas tão somente frisar que faltou à colonização

⁷¹Salvador, Frei Vicente do - 1982, p. 78.

⁷²Matos, Olgária - Céu de Capricórnio e tristeza do Brasil. in: Novaes, Adauto (org.) - 1999, p. 444.



portuguesa aquilo que sobejou na espanhola: a perseguição implacável aos povos ameríndios por razões estritamente religiosas."⁷³

Na história da catequese ameríndia, embora várias ordens religiosas cristãs, católicas ou protestantes, houvessem tido seu papel, o destaque deste processo ficou mesmo a cargo da Companhia de Jesus, a ordem dos padres jesuítas, também chamados de inacianos, em referência ao seu fundador, Santo Inácio de Loyola (1491-1556).

Criada no contexto da Contrarreforma como ordem essencialmente missionária, sua atuação em todo o mundo foi extremamente ampla, principalmente enquanto diretamente relacionada às coroas das maiores potências coloniais católicas, Portugal e Espanha. Assim sendo, seu destaque no Brasil e na América espanhola foi substancial, e enquanto esteve presente nas colônias até o momento de sua extinção no séc. XVIII, a atuação missionária da ordem jesuíta fazia-se crescer e prosperar com relativa independência aos estados nacionais, muitas vezes gerando conflitos que tinham por base a forma de atuação com os índios.

Porém, não foi apenas pela catequese missionária que ocorreu o contato dos povos ameríndios com o cristianismo católico. A Inquisição e a própria mentalidade religiosa dos colonizadores colocavam os índios diante de uma estrutura cultural-religiosa que estava no centro de todo o processo de chegada e dominação das terras e do continente, uma vez que para os próprios europeus, toda a empresa colonial fazia-se, acima de tudo, em função da missão religiosa cristã, salvacionista e civilizatória, ao qual estavam submetidas todas as ações políticas, culturais e cotidianas da nova e nascente sociedade colonial.

Seja através da força da catequese ou da pressão inquisitorial, seja pela adaptação dos povos nativos ao novo *ethos* espiritual social, ou mesmo pela própria conversão voluntária, os índios americanos absorveram o cristianismo de formas muito diversas e sempre associadas às tradições ancestrais. Gerou-se assim um conflito, no campo espiritual, aos quais os padres missionários acabaram por ter que se equilibrar entre a condenação e a adaptação, dada a complexidade do próprio trabalho da catequese. Esta demanda esteve expressa claramente no processo de tradução empreendido pelos padres, não apenas a tradução linguística, mas a tradução cultural de ideias e conceitos, buscando-se uma ponte entre o letramento racionalista europeu e a integralidade

⁷³Vainfas, Ronaldo - 1995, p. 28.



natural-intuitiva do xamanismo, sem que um lado pudesse compreender a complexa dimensão cultural do outro.

"Mas a não correspondência de palavras a conceitos poderia engendrar equívocos e erros teológicos, quando não abertas falsidades. Este risco era antevisto com clareza pelas hierarquias eclesiásticas na Europa: reduzir a palavra de Deus na língua dos bárbaros seria igual a corrompê-la, já que estas línguas consideradas um amontoado de sons inarticulados (...), eram quase a língua do demônio que, conforme Eusébio, falava aos homens mediante barulhos incompreensíveis. O debate sobre esta questão levou os ambientes eclesiásticos hispânicos a optar por deixar a doutrina na língua espanhola.

Mas, como já foi indicado, os missionários 'de campo' pensavam de outra forma: eles sabiam que a evangelização não se realizaria a não ser pelo veículo da língua nativa. No máximo, foram aceitas soluções intermediárias, como aquela de deixar algumas palavras do catecismo em castelhano, ou português, ou latim. O esforço missionário concentrou-se exatamente nesta 'tradução' para os códigos culturais nativos de conceitos europeus, da mesma forma como eles traduziram a si próprios nos mesmos códigos (lembre-se da sobreposição entre xamã e jesuíta, por exemplo). Por outro lado, esta 'tradução' foi re-traduzida, ou seja, de-codificada e re-codificada pelos destinatários indígenas da mensagem cristã; o resultado foi a produção de uma religião 'híbrida', no interior de uma cultura de contato."⁷⁴

A linguagem portanto, acabava por ser um filtro através do qual se resignificavam os conceitos e ideias que a princípio seriam incompreensíveis para ambos. Ainda que se houvesse um esforço genuíno de se buscar a compreensão do universo alheio, onde a tradução em si já seria um difícil obstáculo, quanto mais quando certamente as intenções da ação civilizatória contida na catequese passavam longe disso. O europeu estava convencido de que portava uma verdade absoluta, de teor salvacionista, o que justificava um procedimento na forma de imposição.

Sem que fosse preciso chegar ao extremo das guerras religiosas, como no caso da intensa perseguição às idolatrias promovida na América Espanhola, o próprio encontro cultural-religioso já nos traz muitos exemplos de intolerâncias, incompreensões, ou mesmo simplesmente interpretações equivocadas sobre o universo místico-devocional alheio. Mas na busca desta compreensão, o missionário europeu cristão, em especial o católico jesuíta, tinha como objetivo alcançar este

⁷⁴Pompa, Cristina - 2002, p. 85.



entendimento, ainda que submetido ao objetivo maior da expansão do cristianismo, associado esta forma de aculturação tido como civilizadora. Para isso, é necessária a construção de um *modo de se proceder*, com base na identidade cultural europeia onde a religião é o aspecto central da própria civilização:

"A necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos índios uma 'crença', mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de 'ler' o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o 'eu' para o outro. Para isto é necessário construir uma linguagem de mediação. No início da Idade Moderna, o código religioso é ainda prioritário na leitura e na interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas; ele engloba todos os outros: o moral, o político, o filosófico (lembre-se a justaposição de fé, lei e rei). Ou seja, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresenta é lida *sub specie religionis*, e traduzida na linguagem religiosa".⁷⁵

Não havendo portanto, o reconhecimento de uma religião segundo os critérios da civilização europeia, atribuíram-se interpretações diversas, ao longo do tempo, sobre tudo aquilo que se identificava enquanto crença: ausência de religião, idolatria, paganismo, feitiçaria, demonização. Tais leituras acompanhavam interpretações sobre os comportamentos e práticas sociais que reiteravam a percepção de uma ausência de civilização e estado de barbárie: nudez, antropofagia, poligamia, bebedeiras. Sempre sem considerar a enorme distância cultural e histórica entre índios e europeus, os critérios de descrição são sempre os de si próprios:

*"nam adoram a cousa alguma, nem tem para si que ha depois da morte gloria para os bons e pena para os maos, e o que sentem da immortalidade dalma nam he mais que terem para si que seus difuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabaram nesta."*⁷⁶

*"Só ao trovão chamam Tupana, que é como quem diz coisa divina. Assim, não temos outro vocábulo mais conveniente para trazê-los ao conhecimento de Deus do que chamá-lo Pai Tupana."*⁷⁷

⁷⁵Pompa, Cristina - 2003, p. 48-49

⁷⁶Gandavo, Pero de Magalhães - 1576, p. 124, in Pompa, Cristina - 2003, p. 145.

⁷⁷Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra - in Leite, Serafim, 1956, vol. 1, p. 150.



Enquanto Gandavo enfatiza o vazio espiritual que enxergava entre os índios, Nóbrega justifica a forma de tradução religiosa adotada a partir de sua necessidade de ação. Sabemos hoje, pelos estudos etnológicos, que na cosmogonia tupinambá, enquanto a entidade *Tupã* estava relacionada à chuva, aos raios e aos trovões, a entidade *Maire-monan* era o primeiro de uma série de heróis-civilizadores que, segundo Thevet, mais se aproximava ao conceito de Deus-criador do cristianismo.⁷⁸ Assim sendo, a partir deste esforço de tradução da catequese, teria sido formada uma terceira cultura híbrida:

"Um exemplo extraordinário dessa negociação são os catecismos jesuíticos ou o teatro anchietano, onde esforço de tradução das noções teológicas na língua nativa leva à construção daquela que Alfredo Bosi chama de 'mitologia paralela': nem teologia cristã, nem mitologia tupi, mas uma terceira esfera simbólica, onde bispo é *Paí-guaçu*, pajé maior, Nossa Senhora é *Tupansy*, mãe de Tupã, igreja é *tupãóka*, casa de Tupã, alma é *anga* (que vale tanto para a própria sombra quanto para o espírito dos antepassados e demônio é *Anhanga*, espírito errante e perigoso (Agnolin, 2001))."⁷⁹

O frade franciscano francês André Thévet, em seu relato sobre a mitologia tupinambá, também deixou o seguinte registro sobre Tupã:

"Conforme dissemos precedentemente, esta pobre gente vive realmente sem religião e sem lei. Na verdade, não existe criatura dotada de razão que seja tão cega a ponto de não enxergar, na ordem que rege o céu e a Terra, o Sol e a Lua, o mar e os acontecimentos de todo dia, algo além da capacidade humana, ou seja, a mão de um artífice supremo. (...) No que se refere a este assunto, os selvagens deste lugar mencionam um Grande Ser, cujo nome em sua língua é Tupã, acreditando que viva nas alturas e que faça chover e trovejar. Não conhecem, entretanto, um modo de dirigir-lhe louvores ou preces, nunca o fazendo e nem possuindo lugares para tal. Quando lhes falamos a respeito de Deus, como algumas vezes o fiz, eles nos escutam atentos e maravilhados, perguntando eventualmente se não seria este Deus o mesmo profeta que lhes ensinou a plantar tubérculos que chamam de jetica (batata doce). (...) Quanto a Tupã, respeitam-no muito, acreditando que não more em um único lugar, mas que esteja sempre indo e vindo de

⁷⁸Métraux, Alfred - 1979, p. 1.

⁷⁹Pompa, Cristina - in: Novaes, Adauto (org.) - 1999, p. 123.



um ponto para outro, revelando aos profetas indígenas seus grandes segredos." ⁸⁰

Thévet trata o tupinambá como *pobre gente*, reiterando assim a falta de religião ou fé como fator pejorativo. Sobre este autor, é notório seu tom de desprezo ao se referir aos índios. A seu respeito, vale a pena registrar a análise de Lestringant:

"A mesma observação aplica-se à antropologia de André Thévet, tal como ela se desenha em 1557 em *Les Singularitez de la France Antarctique*. Longe de oferecer uma imagem plena e coerente do índio do Brasil, Thévet multiplica as caracterizações fragmentárias ou mesmo discordantes. Segundo Thévet, o selvagem não é mais que a soma de traços particulares e circunstanciais, isto é, ele condensa em si mesmo um catálogo de 'singularidades' irredutíveis e contraditórias: cruel e debochado, virtuoso e hospitaleiro, homem honrado e 'grande ladrão' etc. Os qualificativos que lhe são atribuídos alterada ou simultaneamente parecem ser regulados por um código em constante mudança que se pauta, em cada detalhe, pela particularidade que está sendo destacada. Thévet se interessa por 'todas as circunstâncias diversas' que constituem o 'américo' - a saber, o índio Tupinambá do Brasil -, e não por esse universal singular que será mais tarde o homem da natureza". ⁸¹

Também Jean de Léry, contemporâneo de Thévet, deixou registrada a reverência dos tupinambás em relação ao trovão⁸², daí então também sendo associado à Deus, no ambiente calvinista da França Antártica (baía da Guanabara). Também aqui podemos identificar o tom de repulsa assumido contra os nativos brasileiros:

*"(...) E quando ribombava o trovão, e nos valíamos da oportunidade para afirmar-lhes que era Deus quem assim fazia tremer o céu e a terra a fim de mostrar sua grandeza e seu poder, logo respondiam que se precisava intimidar-nos não valia nada. Eis o deplorável estado em que vive essa mísera gente"*⁸³

⁸⁰Thévet, André - 1978, p. 99

⁸¹Lestringant, Frank - À Espera do Outro - Nota sobre a antropologia da Renascença - Um desafio ao espírito de sistema. in: Novaes, Adauto (org.) - 1999, p. 37.

⁸²"Certa noite o cacique Piqueto, apavorado com a violência da tempestade, ofereceu fumo ao trovão pedindo-lhe que se calasse" - Lubbock, Les origines de la civilization, p. 218: nota da p. 206 in Léry, Jean de - idem, p.206

⁸³Léry, Jean de - idem, p. 206



Desse modo, a ideia inicial de uma ausência total de crenças foi sendo substituída pela ideia de uma natural tendência humana de inclinação à religião, embora que o xamanismo estivesse longe de ser reconhecido enquanto uma categoria religiosa. Ao contrário, apesar de se reconhecer a inclinação religiosa dos índios, subsistia a ideia da ausência de crenças, que a princípio poderia facilitar a catequese. Mais adiante Léry prossegue:

*"Voltemos porém ao assunto da religião entre os selvagens da América. Verificando que quando ouvem o trovão são levados por uma força irresistível a temê-lo, podemos deduzir que não só se verifica assim a verdade do axioma de Cícero de que nenhum povo existe sem a noção de divindade mas ainda que não há desculpa para aqueles que não querem conhecer o Todo Poderoso."*⁸⁴

Esta tradução cultural de Deus como Tupã, não foi portanto apenas uma forma de se criar um modo de catequese, mas também um entendimento, por parte dos padres catequistas, a respeito da cosmologia nativa, de uma forma que se manifestou como compreensível. Sem entrar nos pormenores dos mitos e das entidades espirituais nativas, aos padres era suficiente o entendimento de que os índios, de alguma forma, tinham algum conhecimento a respeito da realidade espiritual, seja através de Deus ou dos falsos ídolos que promoveriam a feitiçaria:

*"Conocieron que habia Dios, y aun en certo modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es *tupán*, que la primera palabra tú es admiración; la segunda, ¿pan?, es interrogación, y así corresponde a vocablo hebreo *manhum*, *quid est hoc*, en singular. Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos magos, como adelante se verá."*⁸⁵

Dessa forma, num primeiro momento, os europeus enxergaram as Américas de duas formas opostas: ou como um "Novo Mundo", completamente à parte e desconhecido, possível localização do paraíso ou do inferno; ou como uma extensão de seu próprio mundo, onde a razão das coisas não

⁸⁴Léry, Jean de - idem, p. 209

⁸⁵Montoya, Antonio Ruiz de - *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* - Madri, 1639 - in Vários autores, 1991. p. 70.



poderia diferir da lógica de suas referências, ainda que a terra estivesse habitada por seres tão diversos.

"Com a descoberta da América, a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo, dos cronistas e especialistas como os missionários e eclesiásticos em geral - Nóbrega, Anchieta, frei Vicente do Salvador, Acosta, Sahagún, Olmos, Las Casas - aos autodidatas como o soldado Cieza de León. Tal fato se explica porque, para os europeus do final da Idade Média e início da Época Moderna, o devassamento dos espaços trazia consigo sua cristianização e ordenação segundo padrões culturais únicos e hegemônicos, europeus, em última instância. A evangelização da Europa expulsara o demônio para terras distantes, da mesma forma como a intensificação do contato entre o Oriente e o Ocidente havia provocado a migração das humanidades monstruosas e fantásticas para a Índia, a Etiópia, a Escandinávia e, por fim, para a América."⁸⁶

A associação entre feitiçaria e demonologia estava portanto muito em voga na Europa quinhentista, principalmente no discurso inquisitorial em relação às práticas mágicas populares opostas aos dogmas do cristianismo, seja do lado católico ou do protestante. A natureza fantástica de monstros e criaturas sobrenaturais, assim como hábitos e costumes considerados exóticos e abomináveis aos modelos de comportamento social (tais como poligamia, incesto, canibalismo) tinham como referência o oriente e os países distantes, em especial a Índia. Na Idade Média, as terras desconhecidas e distantes da Europa estavam habitadas de seres mágicos e misteriosos, e os seus estranhos hábitos culturais caracterizavam-se como inferiores, atrasados e primitivos em relação à civilização cristã-ocidental.

Portanto, os descobrimentos de terras ainda mais distantes e isoladas veio corroborar esta mentalidade mitológica, e os povos nativos foram imediatamente associados a uma inferioridade natural e cultural, dentro das formas reconhecidas dos hábitos e comportamentos considerados divergentes, como a magia e o sobrenatural, dentro da Europa.

O pastor calvinista francês Jean de Léry nos possibilita uma visão cristã diversa, embora bem semelhante à católica, em relação aos pajés-carafbas. De sua viagem, realizada em 1556 à *França Antártica* (1555 - 1560), em meio aos reflexos dos violentos conflitos entre católicos e protestantes

⁸⁶Souza, Laura de Mello e, 1993, p. 23.



que afligiam a França no período, o jovem e futuro pastor Léry publicou posteriormente seu relato, em 1578, onde encontramos, salvo à distância temporal dos acontecimentos, uma nítida descrição dos rituais xamânicos tupinambás e do papel dos pajés-caraíbas nelas exercidos. Tal como não somente entre os religiosos, mas como entre os europeus em geral, também aqui a demonologia está presente:

" Os selvagens admitem certos falsos profetas chamados caraíbas que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas e fazem crer que não somente se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e suplantar os inimigos na guerra, mas ainda persuadem terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil. Certos intérpretes normandos, há muito residentes no país, disseram-me que os nossos tupinambás costumavam reunir-se com grande solenidade de três em três ou de quatro em quatro anos; achei-me por acaso em uma dessas reuniões e eis o que me foi dado observar."⁸⁷

Aqui Léry vai relatar sua experiência sobre a visita de um grande caraíba, ou *pajé-açu*, evento de significativa importância para as aldeias que participavam destes rituais. Logo identificamos, neste texto, alguns elementos muito comuns e presentes nas fontes: a caracterização do pajé como *falso* e como *profeta*, e a série de promessas a eles atribuídas e, conseqüentemente, entendidas como mentirosas. Prossegue então o pastor missionário:

(...) Já havíamos começado a almoçar sem nada perceber ainda do que pretendiam os selvagens quando principiamos a ouvir na casa dos homens, a qual distava talvez trinta passos daquela em que estávamos, um murmúrio surdo de rezas; imediatamente as mulheres, em número de quase duzentas, se puseram todas de pé e muito perto umas das outras. Os homens pouco a pouco erguiam a voz e ouvíamos distintamente reptir uma interjeição de encorajamento: - He, he, he, he. Mais ainda nos espantamos, porém, quando as mulheres, por seu turno, a repetiram com voz trêmula: He, he, he, he.

Assim aconteceu durante um quarto de hora e nós não sabíamos o que fazer. Ao mesmo tempo urravam, saltavam com violência, agitavam os seios e espumejavam pela boca até desmaiar como vítimas de ataques epiléticos; por isso não me era possível deixar de acreditar que se tivessem tornado repentinamente possuídas do diabo. Também os meninos se agitavam e se

⁸⁷Léry, Jean de - 1980, p. 211.

*torturavam, no aposento em que se achavam encerrados e, embora já frequentasse os selvagens há mais de seis meses e estivesse até certo ponto acostumado com seus costumes, confessarei que tive medo; ignorando o fim disso tudo, desejei achar-me longe dali. Ao cessarem os ruídos e os urros confusos dos homens, calaram-se também as mulheres e os meninos; mas voltaram todos a cantar, mas dessa feita de um modo tão harmonioso que o medo passou e tive o desejo de tudo ver de perto.*⁸⁸

Não há portanto o reconhecimento do estado de transe ou de catarse, característico do xamanismo, senão pela ótica de estarem os participantes possuídos pelo demônio. Percebe-se que a intensidade do ritual era forte, já que ele afirma ter ficado assustado, e podemos identificar ao menos dois momentos: uma primeira parte de função catártica, seguida de uma fase mais relaxada, marcada pelo canto harmonioso. Desta maneira Léry quase se aproxima de um verdadeiro trabalho de campo etnográfico.

Embora associando as manifestações físicas como decorrentes da presença do demônio, Léry reconhece um princípio de aspecto sagrado no evento que presenciava, ao utilizar, por exemplo, a expressão "murmúrio surdo de rezas". Porém, acima de tudo, o que prevalece é a circunstância de enganação e falsidade promovida pelos caraíbas e identificada por alguns elementos de suas crenças (imortalidade da alma, trovão, espíritos malignos) de forma que, a rigor, não reconhece nestes ritos uma verdadeira e efetiva religião. Mas um ponto peculiar de sua visão protestante está na associação que faz entre os pajés e os "tiradores de ladainhas" numa alusão aos frades católicos⁸⁹, como em outros trechos do relato novamente o faz:

*"Ao falar das danças por ocasião das cauinagens prometi descrever também suas outras espécies de danças. (...) Como eram numerosos formavam três rodas no meio das quais se mantinham três ou quatro caraíbas ricamente adornados de plumas, cocares, máscaras e braceletes de diversas cores, cada qual com um maracá em cada mão. E faziam ressoar essas espécies de guizos feitos de certo fruto maior que um ovo de avestruz. Só poderia dar uma ideia exata desses caraíbas comparando-os aos frades pedintes que enganam a nossa pobre gente e andam de lugar em lugar com relicários de Santo Antonio e de São Bernardo ou outros objetos de idolatria."*⁹⁰

⁸⁸Léry, Jean de - idem, p. 211.

⁸⁹Nota da edição de 1980 - Léry, Jean de - idem, p. 210.

⁹⁰Léry, Jean de - idem, p. 213.



Neste hiato entre a não-religião e o poder efetivo demonstrado pelos pajés (embora identificado como falso) emerge então o conceito-chave que vai se encaixar ao entendimento da alteridade religiosa deste fenômeno: idolatria. Própria da feitiçaria e relacionada ao demônio, o significado do termo toma nova dimensão nas Américas, onde as práticas dos pajés e dos xamãs em geral vão sendo cada vez mais jogados ao antagonismo da evangelização cristã, seja ela católica ou protestante.

"Jean de Léry assinala que, entre os Tupinambá, a figura de *Aygnan* não é senão a do diabo: 'Alguns chegavam mesmo a dizer que o viam visivelmente, ora sob a forma de animal ou de pássaro, ora sob outras formas estranhas'. (...) Os cronistas jesuítas compartilham inteiramente desse sentimento da presença física e imediata do maligno, em particular quando são testemunhas de ritos canibais, de adivinhações xamanísticas e de práticas terapêuticas".⁹¹

A identificação demonológica do pajé foi então, não somente comum entre católicos e protestantes, como entre os europeus em geral que compartilhavam um mesmo imaginário a respeito de magia, feitiçaria ou bruxaria. Assim como as práticas xamânicas fundavam-se num vocabulário de *performances* partilhado simbolicamente entre os índios, também os europeus fizeram a sua leitura do que viram, embora bem distantes dos significados reais das práticas dos pajés. Segundo Maria Antonieta Antonacci "Sem ser no enunciado em si mesmo, saberes, tradições, fatos oralmente lembrados e conservados constroem-se e (re)significam-se em incorporações traduzidas em *performances* entre sujeitos históricos que compartilham memórias e culturas reativadas em vibrações corpóreas".⁹² Longe dos saberes e tradições indígenas, a leitura demonológica deturpava e violentava memórias e culturas nativas.

⁹¹Menget, Patrick - A Política do Espírito. in: Novaes, Adauto (org.) - 1999, p. 170.

⁹²Antonacci, Maria Antonieta - 2013, p. 56.



Capítulo II

O pajé como feiticeiro na construção do imaginário católico

As práticas e o comportamento dos pajés, assim como seu papel social dentro das comunidades indígenas, revelaram aos missionários que este se tratava de um indivíduo dotado de autoridade e liderança. A origem deste poder foi atribuída às suas práticas, imediatamente identificadas enquanto feitiçaria, ou seja, uma prática maligna e condenada, porém reconhecida na sua eficácia em iludir e manipular as consciências, sendo portanto também, dessa forma, o pajé identificado enquanto um mentiroso e embusteiro, cujos interesses opunham-se aos princípios civilizatórios trazidos pelos conquistadores.

Da mesma forma, as práticas rituais coletivas, tais como as danças, rituais do cauim ou de antropofagia, foram consideradas como características de povos bárbaros, atrasados e primitivos, que haveriam de ser combatidas e erradicadas para o próprio bem destes povos. Assim, a catequese religiosa, a partir do séc. XVI, principalmente após o concílio de Trento, adquire mais um sentido salvacionista, ou seja, além do próprio sentido de salvação cristã, também havia o de educar os índios a fim de abandonarem o que se chamava de "antigos costumes". A conversão para o cristianismo só poderia estar completa se acompanhada de uma profunda conversão cultural: inicialmente, a aprendizagem de uma nova língua, o uso de vestimentas, residência em aldeamentos, novos regimes de trabalho e atividades, novo modelo de família e casamento, e todo um amplo processo de mudança



de identidade a fim serem reconhecidos enquanto novos súditos da Coroa. Mas acima de tudo, aquilo que foi considerado como o mais difícil pelos missionários: o abandono das práticas antigas.

A construção do imaginário que os padres católicos passam a formar sobre os pajés é, portanto, extremamente negativa. Seus hábitos, costumes e comportamentos, tão contrários ao ideal civilizatório ocidental, são entendidos não apenas de forma pejorativa ou preconceituosa, mas condenados como o exemplo oposto daquilo que se espera da conversão e dos objetivos finais da educação da catequese. O jesuíta Pedro Lozano (1697 - 1752), que atuou nas reduções jesuíticas do Paraguai, já no início do séc. XVIII, assim a eles se referia:

"Entre los Tupi-guarani se llamaba "payé". Era mago y curandero. Vivía apartado, rodeado de misterio y ambulando de tribu en tribu, sin residencia fija. El cronista P. Pedro Lozano lo describe así: 'Los que deseaban aprender estas diabólicas artes, era forzoso observasen rigidísimos ayunos, y se mortificasen con crudas penitencias corporales; y todo el tiempo que dedicaban a estos rigores habían de abstenerse de todo género de baños y lavatorios, aun de las manos; vivir desnudos y solos en lugares fríos, lóbregos y retirados de todo comercio; no gustar otro alimento sino cierto género de pimienta mordicante, y unos granos de maíz tostado; no peinarse, sino traer desgreñados los cabellos que causen miedo y horror; criar las uñas largas y disformes, y finalmente afectar las mayores asperezas para mecerar y consumir el cuerpo'".⁹³

Então o pajé, desde os primeiros contatos e por todo o período colonial, passa a ser o alvo principal deste choque cultural, representante máximo e promovedor dos "antigos costumes", considerado como o grande inimigo e rival da catequese.

Nos relatos dos padres missionários, principalmente entre os séculos XVI e XVIII, encontramos referências que nos permitem traçar uma breve visão de suas relações sociais e algumas de suas práticas mais significativas. Todavia, o que encontramos como elemento mais comum em todas estas primeiras descrições foi a caracterização do pajé enquanto feiticeiro, bem de acordo aos referenciais do feiticeiro europeu, personagem moldado pela cultura popular e pela Inquisição como um detentor de poder mágico efetivo, a serviço do mal e inimigo da Igreja.

⁹³Seggiaro, Luis A., 1971, p.19.



2.1 Bruxaria e Feitiçaria na Europa

Assim como verificamos em todos os povos, também na Europa medieval se faziam presentes as tradições ancestrais e populares relativas a formas de relação entre os mundos físico e metafísico. Práticas de cura medicinal, comunicação com espíritos, previsões do futuro, interferências diversas na realidade empírica, embora também vinculados a elementos da natureza, e com raízes em formas religiosas milenares, acabaram por assumir um papel secundário e alternativo, cuja repressão e perseguição levou-as a um obscurantismo marginal tanto em relação à Igreja quanto ao racionalismo humanista. Dessa forma, ao longo da Idade Média, tais práticas sobreviveram e se resignificaram não obstante ao peso do poder do catolicismo e às monarquias associadas, determinantes do profundo predomínio do imaginário cristão.

"As práticas das feiticeiras, bem como as crenças que as escoram e explicam, fazem parte de um universo mental mais amplo, que cruza diversos níveis de cultura e onde se movimentam curandeiros (saludadores, segundo a terminologia da época), adivinhadores, lançadores de sortes, videntes e nigromantes (evocadores das almas dos mortos)".⁹⁴

Remetendo-nos à Alta Idade Média, o cristianismo nascente dos chamados "reinos bárbaros" cujos reis convertiam-se à medida em que o poder da Igreja consolidava-se, convivia, num certo sentido, com tradições remotas da antiguidade que incluíam práticas mágicas diversas. Nos reinos cristãos medievais, antes da sistematização inquisitorial, a oposição da Igreja às práticas mágicas foi se impondo progressivamente enquanto estas sobreviviam solidamente, e não somente nos meios populares:

"Efetivamente, no Reino de Leão, durante o governo de Ramiro I (ano de 943), a sentença de morte pela fogueira era aplicada indiscriminadamente a todas as feiticeiras. Mas nem sempre o espírito das leis prevaleceu no seu sentido estrito. Verificam-se situações em que a feiticeira é bem recebida pelos nobres e pelo rei, quando não pelos prelados eclesiásticos, havendo mesmo alguns responsáveis, dotados de uma formação cultural superior, uma posição de franca abertura. Tal atitude observa-se por parte do monarca castelhano Afonso X o Sábio, que aceitava a prática

⁹⁴Bethencourt, Francisco - idem, p. 23.



de sortilégios desde que os mesmos fossem animados da mais recta e boa intenção."⁹⁵

O cristianismo, desde muito antes da Reforma, combatia dentro da própria Europa seus inimigos espirituais, herdeiros desta ampla tradição a que se denominava genericamente de "paganismo". Este combate gerava uma grande dificuldade para Igreja em realizar a catequese e impôr os preceitos dogmáticos decididos em seus concílios, gerando uma cisão entre o catolicismo do alto clero, de relação bem próxima ao poder nascente dos estados nacionais; e um catolicismo popular, resultado das influências das antigas tradições.

"A partir dos estudos recentes, sabe-se quão fortemente impregnada de paganismo se apresentou a religiosidade das populações da Europa moderna, e quantas violências acarretaram os esforço católicos e protestantes no sentido de separar cristianismo e paganismo. O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão dos sentidos dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. (...) Nesse sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do séc. XV português, "a complexa fusão de crenças e práticas, teoricamente batizada de cristianismo mas praticamente desviada dele" de que fala Oliveira Marques. Para este autor, um "cristianismo de fachada [...] emprestava nomes de santos e de festas católicas a forças da natureza e a consagrações pagãs".⁹⁶

Neste universo mental, as práticas mágicas europeias foram adquirindo forte simbologia cristã numa relação ambígua com o catolicismo, que no período anterior à reforma tridentina, muitas vezes pareciam querer não contradizer os dogmas da Igreja. Francisco Bethencourt cita um exemplo extraído de um processo da inquisição portuguesa, onde a "benzedura" feita por uma curandeira utilizava-se de elementos cristãos embora considerados ilegítimos pelas hierarquias eclesiásticas:

"Para além do gesto, o curandeiro contava com o poder da palavra dita e da palavra escrita. No primeiro caso, as rezas, as orações e ensalmos obedeciam a um conjunto complicado de procedimentos por analogia ou por oposição, explicitados por um relato exemplar de Isabel Brás:

⁹⁵Moreno, Huberto Baquero - 1984, p.25.

⁹⁶Souza, Laura de Mello e, 1986, p. 124.



'que disese tres credos a honra das tres necessidades que Nossa Senhora tivera ao pee da crux e sinquo credos a honra das cinco chagas e quinze patres nostres a honra dos quinze prazeres que Nossa Senhora teve com ho nascimento do seu bento filho no ventre. E que se ella confitente fizesse estas orações polla manhã quando se alevantasse e a noite quando se deitasse na cama Nosso Senhor a livraria de todo mal e não poderia ser atentada do demonio''⁹⁷.

No século XVI, em Portugal, o curandeirismo, as artes divinatórias, a magia (bruxaria ou feitiçaria) e as práticas demonológicas, eram todos elementos diretamente relacionados, muitas vezes sem diferenciação e confundindo-se entre si. A associação com tais práticas transgredia, segundo a Inquisição, ao primeiro mandamento (amar a Deus sobre todas as coisas), sendo considerada uma afronta a descrença no poder divino para a cura de males físicos ou espirituais. Frei Bartolomeu dos Mártires, em seu *Cathecismo ou doutrina christã e praticas spirituais* (1564), assim o especifica:

"Tambem contra este mandamento peccão todos os que tem companhia e comercio com o demonio, ou o chamam e usam de seu poderio: como sam todos os feyticeyros e feyticeyras, benzedeyros e benzedeyras, adevinhadores, agoureyros, lançadores de sortes e assi todos aquelles que vão buscar a qualquer destes para lhes administrar algũa cousa ou lhe pedirem qualquer outra ajuda''⁹⁸

Esta era portanto uma das formas fundamentais, e talvez a mais comum, com que o catolicismo interpretava as práticas mágico-divinatórias: a associação da magia com o demônio.

Havia também um aspecto importante, nesta tipificação cultural da feitiçaria, que era o papel atribuído às mulheres, embora não exclusivo a elas. Dentro da Europa, a figura da "bruxa" assume um papel preponderante entre os feiticeiros em geral, caracterizando assim, tudo aquilo que fosse identificado sob a ampla denominação de "feiticeiro". Nos documentos da Inquisição portuguesa, a grande maioria dos indivíduos processados é constituído por mulheres (na ordem de 72,3% a 27,7%), e entre a tipificação dos crimes, encontramos, em ordem crescente, as seguintes denominações:

⁹⁷ANTT, Inquisição de Évora, Proc. 4165, fl. 17r. (documento da Torre do Tombo) - in, Bethencourt, Francisco - idem, p. 56.

⁹⁸Fr. Bartolomeu dos Mártires - *Cathecismo ou Doutrina Chistã e Praticas Spirituais*, in - Braga, Antonio Alvares, 1564, fl XXIIIV-XXIIIr. - in - Bethencourt, Francisco, 1987, p. 21.

blasfêmia e superstição (6,4%); nigromancia e artes mágicas (10,6%); cura, vidência e adivinhação (17%); feitiçaria e bruxaria (66%).⁹⁹

Considerando-se, porém, as diferenças de significados que o próprio termo "feitiçaria" adquire em diferentes contextos, dentro da própria Europa cada cultura ou nação atribuiu sentidos próprios ao problema. Bethencourt indica que o conceito antropológico de feitiçaria pode não ser adequado ao contexto quinhentista¹⁰⁰, no que aponta a distinção entre bruxaria e feitiçaria. Na Inglaterra e Alemanha, por exemplo, esta distinção é bem marcada, enquanto na Europa latina ocorre uma certa mistura entre os conceitos.

"Assim, *witchcraft* é o termo geralmente utilizado para designar o mito que envolve pacto com o demônio, voo noturno e participação em assembleias coletivas (sabbats), enquanto *sorcery* cobre um conjunto de técnicas e ritos mágicos que se inserem no espaço cotidiano. (...) No caso português, os investigadores passam por cima destes problemas, detendo-se apenas na diferença entre a figura da bruxa e a figura da feiteira. Moisés Espírito Santo, em 'Freguesia Rural no Norte do Tejo'¹⁰¹, só registra a presença de bruxas, que distingue de curandeiras, sendo as primeiras caracterizadas como mulheres isoladas e idosas, que lançam mau olhar e pactuam com o demônio. (...) No estudo do mesmo autor sobre 'A Religião Popular Portuguesa'¹⁰², os termos bruxa e feiteira são utilizados indiferentemente, acrescentando às características da personagem a preparação de receitas mágicas."¹⁰³

No caso, portanto, de Portugal, esta relativa indiferenciação dos termos nos remete à importância de suas práticas e das denominações a elas associadas. Tal como no caso citado de Isabel Brás, das rezas tidas como supersticiosas, onde encontramos um exemplo da importância da palavra oral pronunciada, há também relatos sobre diversos gestos, benzeduras, conhecimentos ou tradições acerca de plantas e remédios, bem como de todo o conjunto de práticas tão característico do universo simbólico mágico em geral.

"Os curandeiros ou saludadores (termo mais utilizado) também eram conhecidos no nosso país por benzedeiros. Com efeito, muitas das descrições de cura que registramos passavam por

⁹⁹idem, p. 205

¹⁰⁰idem, p. 24

¹⁰¹Espírito Santo, Moisés - Lisboa, 1980.

¹⁰²idem - Lisboa, 1984.

¹⁰³Bethencourt, Francisco, idem, p. 26-27.



benzeduras, geralmente acompanhadas de orações (ensalmos), bafejos, cuspidelas e aplicações rituais de determinados materiais (nomeadamente o azeite) valorizados pela medicina tradicional."¹⁰⁴

Também o autor cita exemplos da importância de objetos, e dos conhecimentos de plantas curativas. Tais objetos mágicos, assim como os procedimentos, vão constituindo-se no imaginário europeu como fatores de identificação direta dos feiticeiros. Neste aspecto, isto ocorre especialmente em relação às plantas, ervas e remédios, quando a medicina ocidental-racionalista ainda não tanto diferenciava-se do que passou-se a se chamar, pejorativamente, de "curandeirismo". Pelo amplo conhecimento de remédios e procedimentos, identificava-se portanto, o feiticeiro.

"Os conhecimentos empíricos sobre as propriedades das plantas, base da farmacopeia tradicional, completam o quadro de procedimentos de cura. Interessa detalhar este quadro, tanto ao nível das doenças nomeadas como ao nível das categorias do sistema simbólico que está subjacente. (...) As mesmas categorias (frio, quente, úmido e seco) estão presentes numa cura de cegueira ensaiada por este saludador numa moça de Arraiolos a pedido do irmão dela, frade do mosteiro de São Domingos de Évora. A rapariga cegara depois de passada a infância, tinha os olhos cerrados e quando os abria via tudo coberto de névoa, ficando com as meninas dos olhos brancas. Belchior Fernandes curou-a *'lançando lhe nos olhos sangue de pombinhos novos por espaço de cinquenta dias pera lhe gastar aquella umidade que neles tinha. E mandou lhe frigir (...) ervas (...) e untar-lhe com ellas o estamago. (...) E com este remedio a ditto moça sarou e ve'*"¹⁰⁵

*"O nosso Jorge Anes Castro curava os inchaços com erva do médão (também chamada de Pero Vaz) que cozia no mel e dava em talhadas a comer ao doente depois de lhe fazer ingerir um xarope de azeite morno. Os gafos curava com uma erva molarinha, da qual fazia lavatórios e sumo que dava a beber"*¹⁰⁶.

O autor traz ainda outros exemplos de utilização variadas substâncias, tais como: sumo de arruda, sangue, malva, erva de Santa Maria, salsa, folhas de ameixoeira, cera, folhas de loureiro, urtiga, erva

¹⁰⁴idem, p. 55

¹⁰⁵ANTT, Inquisição de Évora, Proc. 4834, fl. 24v. - in idem, p. 58

¹⁰⁶Id., Proc. 11432, fl. 19r. - in, idem, p.59.

cidreira, alfavaca de cobra, hortelã francesa, etc...¹⁰⁷ Havia também diagnósticos de doenças de caráter psíquico ou neurológico (mesma pág.), feitiços e mau-olhado, e comunicação com os mortos. Também "muitos dos salutadores referenciados declararam adivinhar as doenças e as curas através de sonhos"¹⁰⁸; receitavam amuletos, procedimentos e remédios combinados, que faziam deles concorrentes também da medicina tradicional:

"As ervas da virtude, particularmente a hera, o endro, o grão-de-feito e a almeia, também eram bastante utilizadas na confecção de amuletos, diferindo a forma da sua preparação. A hera, por exemplo, devia ser cozida e usada como lavatório, obtendo-se assim *'dita graça com todo mundo'*¹⁰⁹, *'o endro devia ser semeado no dia de Natal numa tijela e posta no altar durante a missa do galo, finda a qual teria nascido'*....¹¹⁰

Assim, portanto, o autor resume o campo de atuação dos feiticeiros europeus/portugueses:

"Todos estes aspectos explicam o vasto campo de atuação dos mágicos: assuntos amorosos (...); problemas de saúde (curas mágicas e recurso à farmacopeia tradicional); aspirações sociais (obtenção mágica das boas graças dos senhores; adivinhação da sorte dos casamentos; conhecimento do paradeiro de um parente desaparecido); problemas econômicos (feitiços para melhorar as vendas; adivinhação da sorte de negócios; recuperação de dívidas; conhecimento do paradeiro de objetos, animais e escravos perdidos); demandas judiciais (inclinação mágica da vontade dos juízes)¹¹¹.

A partir do levantamento deste conjunto de tradições, podemos traçar um panorama do lugar ocupado no imaginário europeu a respeito destes tipos de procedimentos, que situavam-se, basicamente, no campo da marginalidade social, da transgressão e subversão da ordem oficial, seja ela religiosa, social, ou mesmo diante do nascente racionalismo.

Desta forma, o indivíduo possuidor destes atributos foi se constituindo num elemento extremamente incômodo dentro da ordem social dos séculos XV e XVI, quando os estados nacionais cresciam em poder político e econômico, ainda ligados fortemente ao poder supremo da Igreja

¹⁰⁷idem, p.60

¹⁰⁸idem, p.62

¹⁰⁹ANTT, inquisição de Évora, Proc.. 4728, fl. 73r.

¹¹⁰idem, p.68.

¹¹¹idem, p. 189.



católica. "Sabe-se que o século XVI e a primeira metade do século seguinte foram em toda a Europa uma idade de ouro da caça às feiticeiras e da demonologia: perseguição pela Inquisição desses 'velhos' servidores de satã que são, sobretudo no mundo ibérico, os mouros, depois os judeus e os 'cristãos-novos'(...)".¹¹²

As Coroas fortalecidas pela aliança com a burguesia, salvo em suas particularidades nacionais, prosseguiram em seu papel de defensores supremos da religião e da ordem eclesiástica, como podemos constatar, por exemplo, no aspecto civilizatório embutido na catequese jesuíta. O bruxo ou feiticeiro não era mais somente um herege, mas também uma ameaça à nova ordem político-social:

"A visão da elite eclesiástica sobre o problema da feitiçaria e da magia ilícita tem a sua correspondência na visão das elites laicas, nomeadamente da elite jurídica, que transforma a feiticeira e o mágico, enquanto desclassificados religiosos, em desclassificados sociais. Este aspecto, visível na própria tipificação dos delitos subjacente às Ordenações do Reino, surge ao correr da pena do corregedor do Funchal, quando escreve uma carta ao rei em 23 de Maio de 1557, onde se queixa que na ilha há muitos ladrões, amancebados e feiticeiros¹¹³. (...) O problema complica-se quando sabemos que a feitiçaria (e a magia em geral) é definida como crime de uma forma detalhada tanto nas ordenações régias como nas constituições sinodais e nos diplomas organizativos da Inquisição, o que implica uma sobreposição de jurisdições, nem sempre fácil de deslindar, por parte de instituições com estratégias de actuação diferenciadas"¹¹⁴

A elite eclesiástica a que Bethencourt se refere é o corpo dominante dentro da estrutura da Igreja católica (bispos, cardeais, etc.) que definiam os parâmetros dogmáticos e administrativos da Igreja, como as definidas pelo Concílio de Trento. Estavam em consonância com as elites laicas e jurídicas no que definiam as formas de agir em relação à feitiçaria, assim como também em outros aspectos, como nos objetivos gerais da colonização. Essa consonância definia a bruxaria como um tipo gravíssimo de crime a ser combatido e rigorosamente punido.

Estamos portanto diante de um campo absolutamente condenado e maldito, e mais do que simplesmente discriminado, objeto de um severo combate na qual a fogueira da inquisição foi sua expressão mais significativa. Deste modo, quando práticas e procedimentos semelhantes foram

¹¹²Menget, Patrick - idem, p. 169.

¹¹³ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 101, nº 52. (Documento da Torre do Tombo, Lisboa).

¹¹⁴Bethencourt, Francisco, idem, p. 22.



sendo encontradas em outros povos e culturas, assim foram lidas e interpretadas. Não somente o vocábulo "feiticeiro" foi atribuído aos indivíduos encontrados, como também este termo veio carregado de todo o sentido depreciativo adquirido de referências marcadamente tão densas e obscuras.

As semelhanças à feitiçaria não se davam somente em relação às práticas xamânicas, mas também à própria cosmologia nativa, que incluía maus espíritos, ações maléficas, e as acusações de feitiçaria dos pajés em relação aos padres, como por exemplo, ao afirmarem que o batismo causava a morte. Patrick Menget considera que índios e europeus compartilhavam assim, em alguns pontos, uma cosmologia semelhante, fator que certamente contribuiu ainda mais para a demonização do xamanismo:

"Há então nessa crença (da existência de feiticeiros e da realidade física do demônio) uma face teológica, um aspecto sociológico e uma teoria da eficácia mágica, e é notável que, segundo todas as nossas fontes, os índios da época acreditassem igualmente na feitiçaria, praticassem malefícios à distância, atribuísssem a seus inimigos poderes sobrenaturais - especialmente o de transmitir doenças - e condenassem à morte os que eram acusados de feitiçaria. Essas duas culturas tinham portanto uma espécie de cosmologia moral comum, e o reconhecimento dessas similitudes foi imediato."¹¹⁵

Além disso, à parte dessa associação atribuída aos pajés, a perseguição à feitiçaria na forma que se fazia em Portugal também se reproduzia na esfera colonial. Sob o comando da Igreja católica através das ações inquisitoriais, e através da aliança com a Coroa, a colônia foi por excelência o espaço das penas de degredo para os criminosos em geral, o que tranferia ao Brasil mais elementos dessa fusão entre religiosidade católica e bruxaria, conforme indica Laura de Mello e Souza:

"Apresentando elementos de continuidade com relação à cultura e à religiosidade popular da Europa no início da Época Moderna, as práticas religiosas da Colônia se confundiam muitas vezes com as práticas mágicas e de feitiçaria, em quase tudo semelhantes aos casos metropolitanos estudados por Francisco Bethencourt. Muitas das bruxas acusadas em terras

¹¹⁵Menget, Patrick - idem, p. 169.



brasileiras já haviam sido encaroçadas em Portugal por crimes análogos, vindo-se por este motivo degredadas para o Brasil".¹¹⁶

A feitiçaria da Europa, embora adquirisse novas formas no mundo colonial, enquanto encontrava novos elementos através da alteridade religiosa em relação ao xamanismo, exportava também seu imaginário que servia aos interesses e ao entendimento do comportamento religioso dos índios. Dessa forma, o imaginário das práticas mágicas se reinventa, os conceitos ganham uma nova dinâmica na colônia. O Brasil enquanto "inferno atlântico", conforme indicado pela autora, conjugava então a feitiçaria sob duas formas que se fundiam numa única: as bruxas degredadas da metrópole, com suas receitas mágicas; e os pajés brasileiros, com suas práticas assim demonizadas.

2.2 A representação do pajé

Ao serem imediatamente encontrados e reconhecidos pelos europeus, os pajés foram portanto, invariavelmente identificados como feiticeiros, tanto pelos padres como pelos europeus leigos. Associado a isto, pareceram evidentes suas ligações com o demônio, ainda mais quando se observavam suas práticas de comunicação com os espíritos, além da própria constatação da presença de espíritos maléficos no panteão da cosmologia nativa. E conforme ficava claro e definido seu papel antagonista à catequese, foram também os pajés identificados enquanto mentirosos, enganadores, portadores da ilusão e da falsidade, enfim.

O franciscano André Thévet, em 1557, deixou estas impressões registradas de forma veemente. Embora sua narrativa tenha esta particularidade de forte objeção e desprezo pelos pajés, suas palavras evidenciam um reconhecimento de seus poderes, apesar de manifestados, evidentemente, de forma negativa:

"Os selvagens tem ainda outra credence estranha e absurda: há uns poucos entre eles, chamados pajés, a quem consideram como verdadeiros profetas, declarando-lhes todos os seus sonhos para que eles os interpretem, certos de que suas palavras sejam de fato verdadeiras. (...) Conforme dizíamos, estas criaturas dedicam grande reverência a seus profetas, aos quais chamam de pajés ou caraíbas, palavras que equivalem a "semideuses". De fato, os americanos

¹¹⁶Souza, Laura de Mello e - 1993, p. 51.



*são, sem tirar nem por, tão idólatras quanto os antigos gentios."*¹¹⁷

Thévet registra suas impressões negativas quanto aos pajés, utilizando de forma equivocada os termos "pajé" e "caraíba", não somente pelo fato de mentirem, mas por usarem de seu poder voltados à prática do mal, com objetivos egoístas. É notável neste texto seu emprego do termo "semideuses", relacionado ao paganismo clássico, ao invés de um termo mais cristianizado como "santidade", mais empregado pelos padres, para assim dar por certa a condição de idolatria.

"Estes pajés ou caraibas são pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo, a fim de iludir seus semelhantes. Tais impostores, para disfarçar sua malignidade e fazer-se honrar acima dos outros, não se fixam em um determinado lugar. Tornam-se vagabundos, errando aqui e ali pelas matas ou onde quer que seja, nunca regressando à aldeia com o restante da tribo, mas só o fazendo de raro em raro e em determinados horários. Querem com isto fazer crer que estiveram recebendo alguma comunicação dos espíritos referentes a assuntos de interesse da aldeia, e que os espíritos teriam ordenado isso ou aquilo, ou teriam dito que aconteceria tal ou qual coisa, etc. Por causa disso são acolhidos pela aldeia com toda a honra e consideração, sendo alimentados e sustentados de tudo, sem que tenham que fazer qualquer outra coisa além disso. Os selvagens sentem-se bastante felizes quando conseguem cair nas boas graças do pajé e quando este lhes concede o privilégio de aceitar um de seus presentes.

*Quando acontece que um selvagem fique irritado ou tenha alguma rixa com outro, ele logo procurará seu pajé para que este providencie o envenenamento e a conseqüente morte de seu desafeto. Para tanto, o pajé faz uso, entre outras substâncias, do fruto da árvore chamada auai"*¹¹⁸

O propósito de desqualificar o pajé é aqui bem evidente. Thévet não acredita em suas ações, reduzindo tudo a uma forma de iludir a comunidade pela única intenção de praticar o mal. Ao relatar seus procedimentos, faz questão de sublinhar que serve a um espírito maligno. Mas esta comunicação não seria exclusiva do pajé-caraíba, pois os habitantes da aldeia também assim o invocam, enquanto este encontra-se recolhido na cabana. Assim o frade franciscano deixa claro que o demônio se faz presente entre os índios, enquanto o pajé seria o seu intermediário:

"Outra coisa digna de menção é que os selvagens dispensam tais honrarias e reverências aos pajés que chegam até adorá-los, ou melhor, a idolatrá-los. Pode-se constatar isso quando o pajé

¹¹⁷Thévet, André - 1978, p. 116.

¹¹⁸Thévet, André - idem, p. 117.

regressa de algum lugar e o poviléu vai recebê-lo antes que ele entre na aldeia, prosternando-se e rogando: 'Faze com que eu não fique doente, e com que nem eu e nem meus filhos morramos!'. Ou então fazem súplicas mais específicas. Ao que o pajé responde: 'Tu não vais morrer, nem vais ficar doente' ou coisas semelhantes.

Quando acontece às vezes ser um pajé pilhado em erro e de não coincidirem os acontecimentos com seus presságios, matam-nos os selvagens sem qualquer problema, de vez que o consideram indigno do título e da dignidade do cargo." ¹¹⁹

Há neste ponto uma informação bem relevante: é necessária uma habilidade na ação de iludir, sob pena do pajé ser desacreditado e morto. Assim, embora Thévet reitere seu caráter de enganador, reconhece sua destreza como fonte de seu poder, e das homenagens que recebe. Prossegue então o franciscano:

"Cada aldeia, de acordo com seu tamanho, mantém um ou dois destes veneráveis. E quando é necessário adivinhar alguma coisa muito importante, os pajés realizam certas cerimônias e invocações diabólicas, procedendo do modo que a seguir descrevo: em primeiro lugar, mandam que se construa uma choça nova, não permitindo que ninguém nela habite antes de findar a cerimônia. No interior, armam uma rede branca e limpa. A seguir, levam para lá grande variedade de víveres, incluindo sua bebida tradicional, o cauim, que deve ter sido preparado por uma virgem de dez ou doze anos, e também a farinha de raízes, que usam em lugar do pão. Tudo assim arrumado, reúne-se o povo e conduz seu profeta à cabana. Ali ele ficará sozinho, depois que uma jovem lhe trouxe água para suas abluções. Note-se, porém, que ele, antes de proceder à cerimônia, deverá abster-se de contatos com sua mulher pelo espaço de nove dias. Lá dentro, sozinho, depois que todo o povo se retirou, estende-se o pajé na rede e começa a evocar o espírito maligno, o que demora cerca de uma hora, sendo esta cerimônia desconhecida dos demais. Ao final dessas invocações, chega o espírito, dando-se a revelar pelo som de pios ou assovios (ao que dizem).

Informaram-me alguns selvagens que este mau espírito se manifesta eventualmente no meio do povo reunido. Embora não se deixe ver, dá-se a perceber por meio de ruídos ou de uivos. Então, gritam todos a uma só voz: 'Nós te pedimos que digas a verdade ao nosso pajé que te espera lá dentro!'.

As indagações feitas ao espírito referem-se às guerras contra seus inimigos. Perguntam-lhe

¹¹⁹Thévet, André - idem, p. 117.



sempre quem alcançará a vitória. Ouvem-se habitualmente as mesmas respostas: alguém será preso e devorado pelos inimigos, um outro será malferido por algum bicho feroz, e coisas deste tipo, dependendo do que for perguntado.

Um silvícola contou-me que seu profeta, entre outras coisas, havia previsto nossa chegada. Chamam a este espírito de uiucirá. Estes e muitos outros fatos foram-me confirmados por alguns cristãos que aí vivem há muitos anos. Contaram-me também que os selvagens não se lançam a nenhuma empresa sem antes consultar seus adivinhos.

Quando a cerimônia secreta chega ao seu final, sai da cabana o pajé, sendo incontinenti rodeado pelo povo, ao qual faz uma arenga, narrando tudo o que lá dentro ele ouviu. Depois disso, só Deus é quem sabe quantas dádivas e presentes ele recebe!"¹²⁰

Esta descrição da ritualística é semelhante à encontrada em diversos relatos, como em Nóbrega e outros jesuítas. Nessas fontes, fica muito evidenciada a prática da previsão do futuro, mais comumente denominada como *profecia*, também esta um ingrediente bem característico das artes da feitiçaria.

A partir das cartas dos primeiros missionários jesuítas, a expressão que identificamos como a mais comumente utilizada ao se referir aos pajés, é mesmo o termo "feiticeiro". Sem outras referências que pudessem relacionar o poder dos pajés a uma prática espiritual reconhecida, a explicação natural para a força deste poder só poderia ser entendida nesta associação com as forças do mal, originadas pelo demônio, tal e qual como então identificada e perseguida na Europa. De acordo com o senso comum e aplicado às próprias populações do velho mundo, feitiçaria e demonização, em vista disso, estavam diretamente relacionadas. Na Bahia, em 1554, o jesuíta Luís da Grã referia-se aos pajés da seguinte forma:

"No faltaron los hechizeros suios (que yo pienso serem solamente mentirosos y engañadores, y que no tienen comunicación con el demonio, aunque los antiguos de la tierra dicen que tienen y que muchas vezes les aparece e les daa de pallos, y que a esta causa traen siempre fuego de noche, - bien see que le tienen ellos muy gran miedo): éstos les persuadieron que en el baptismo le echávamos la muerte, y que aquell nombrar de Jesús y el santiguar era el señal, y que bien lo veñão quando estava alguno enfermo que se moría con lo santiguaren y con le nombraren Jesús."¹²¹

¹²⁰Thévet, André - idem, p. 118.

¹²¹Carta do padre Luís da Grã ao P. Inacio de Loyola, in Leite, Serafim, 1951, vol. 2, p. 134



Eis aqui portanto a via de mão-dupla da acusação de feitiçaria: o pajé que acusa os padres de trazerem a morte pela catequese e pelo batismo.

Há de se fazer aqui, porém, uma pausa para reflexão: como pode a voz do pajé passar pelo filtro destas epístolas? De que forma aquilo que era vivido podia ser registrado pela escrita, por aqueles que estavam a serviço de um dos lados do encontro que, mais propriamente, deveríamos designar como disputa? Estas cartas, elas próprias instrumentos dessa disputa na colossal empresa da catequese, nada mais poderiam senão refletir a verdade histórica daqueles que possuem as tintas e as penas (de escrever, não as plumárias), ou então, até certo ponto poderiam também propiciar um eco à voz dos sujeitos subjugados? Se estas questões cruciais tem respostas, decerto que passam pela leitura atenta e consciente de seus próprios significados e limites.

"As cartas, no verossímil que proponho, devem ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico *em progresso* da própria conversão. Isso significa afirmar que são produzidas como um instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica, de tal modo que as determinações convencionais da tradição epistolográfica, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmo os mais inesperados, sedimentam sentidos adequados aos roteiros plausíveis desse mapa. As cartas trocadas a partir do Novo Mundo vão, por assim dizer, construindo o caminho que, depois, anacronicamente, pensamos existir antes ou independentemente da andança delas. Assim, o que quero dizer, e esforço-me para demonstrá-lo, é que as cartas não testemunham, nem significam nada que a sua própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar. Bem ao contrário, os seus conteúdos mais complexos, como o *índio* ou o *jesuíta*, ou, ainda melhor, o *índio do jesuíta* são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero" p.373

O autor indica que a redação das cartas missionárias seguiam, e se baseavam, determinações diversas, tanto dogmáticas quanto retóricas. Embora ainda partissem de normas mais antigas, remotas ao século XII, e de uma nova epistolografia desenvolvida entre os séculos XV e XVI, a escrita das cartas jesuíticas seguia sua própria lógica, adquirida pelo seu próprio sentido missionário de acordo com as regras da Companhia de Jesus, e também pelas novas determinações eclesiásticas formuladas pelo Concílio de Trento. A importância que as cartas adquirem, dentro das *Constituições*, é enorme, e constituem-se como ferramentas fundamentais do exercício missionário, e até mesmo



como prática religiosa, mística e devocional.¹²² Suas redações seguem formas muito rígidas, tanto na forma quanto nos conteúdos:

"A própria escrita das cartas, por vezes, apresenta-se como efeito de uma ordem a que trata de obedecer prontamente: *'O anno passado de 1559 me deram uma de Vossa Alteza em que me manda que eu escreva e avise das cousas desta terra, que elle deve saber. E pois assim m'o manda, lhe darei conta do que Vossa Alteza mais folgará de saber, que é da conversão do gentio (...).'*"¹²³

Portanto, segundo Alcir Pécora, o que estas fontes escritas podem nos trazer sobre os índios é algo extremamente limitado. Não buscavam um retrato geral e muito menos científico do cenário colonial, nem buscavam nenhum assunto notável a não ser naquilo que estivesse relacionado aos objetivos missionários. Não foram, enfim escritas, com o objetivo de investigar a realidade, mas sim de atuar sobre ela, carregando nas palavras o peso das verdades inquestionáveis dos mistérios religiosos que elas mesmas poderiam levar, como nas preces e orações, que inclusive faziam parte de sua estrutura. Segundo Foucault, o próprio sentido da linguagem já possuía algo dessa natureza:

"No século XVI, a linguagem real não é um conjunto de signos independentes, uniforme e liso, em que as coisas viriam refletir-se como num espelho, para aí enunciar, uma a uma, sua verdade singular. É antes coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enigmática, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas: tanto e tão bem que, todas juntas, elas formam uma rede de marcas, em que cada uma pode desempenhar, e desempenha de fato, em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou de indicação. No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar."¹²⁴

Tendo em vista, portanto, as limitações epistemológicas das fontes, a análise do discurso procura seus caminhos, por exemplo, nos elementos comuns entre os textos. O tom predominante que podemos verificar nos relatos dos missionários é praticamente sempre o mesmo: o que identifica o

¹²²Pécora, Alcir - idem, p. 381.

¹²³Nóbrega, P. Manoel da - in: Pécora, Alcir - idem, p. 387.

¹²⁴Foucault, Michel - 2002, p. 47.



pajé como feiticeiro, de forma muito reiterada. Escrevendo a partir da missões do Paraguai, o padre Roque González, em 1614, assim refere-se a um deles:

"Sus hechicerías mayormente son farsas y meras amenazas de herir a los indios con saetas envenenadas. Deseaban ser bautizados, abjurando ellos públicamente su arte falsa y venenosa; confesando que eran farsantes y embaucadores, que se habían servido de artes diabólicas, por lo cual pidieron humildemente perdón y entregaron las herramientas de su mentiroso arte para que fueran quemadas. Acto seguido han sido bautizados. (...)"¹²⁵

Esta visão fazia sentido sobretudo na postura assumida pelos pajés ao se oporem à catequese jesuíta, identificando-os como portadores do mal, como no caso do batismo, chegando até mesmo a se organizarem em resistência, conforme nos indica Ronaldo Vainfas em relação aos movimentos denominados "santidades"¹²⁶. Também contribuía para esta visão o fato dos pajés serem os detentores das tradições nativas que os jesuítas identificavam como a principal dificuldade para a catequese, as técnicas pejorativamente chamadas de curandeirismo, as festas também pejorativamente chamadas de "bebedeiras", os próprios costumes ancestrais, como o de andarem nus, e o horror causado pelas cerimônias de antropofagia.

Dentro desta justificativa para o poder dos pajés, e reiterando-se a acusação de serem mentirosos e enganadores, em várias das fontes documentais do séculos XVI e XVII, são relatados que os pajés "se faziam de santos", ou "fingiam trazer santidade", especialmente quando da chegada dos grandes caraíbas, e da alteração das atividades realizadas nas aldeias nestas ocasiões. A demonização tão em voga na Europa e transplantada para as Américas, como indicada por Laura Mello e Souza, associou diretamente o pajé ao demônio e consolidou definitivamente a sua imagem, passando este a assumir o papel de inimigo número um do projeto civilizador da catequese.

"Frente este cenário, a única explicação possível para a dificuldade enfrentada pelos missionários seria, como indicou Bosi, 'a demonização dos ritos tupi' (1994, p. 68). A ortopraxia

¹²⁵Carta do padre Roque González de 8 de abril de 1614, in Varios autores, 1991.

¹²⁶O termo "santidade", neste sentido, refere-se ao fenômeno social ocorrido entre diversos povos indígenas da América do Sul a partir do séc. XVI, caracterizado, entre diversos aspectos, pela elaboração de cultos religiosos que combinavam elementos xamânicos e católicos, muitas vezes adquirindo um sentido de resistência social frente ao colonialismo. O mais conhecido e documentado destes movimentos foi a chamada "Santidade Jaguaripe", ocorrida na Bahia entre 1580 e 1585, estudado por Ronaldo Vainfas em "A heresia dos índios", 1995.



luso-cristã esbarraria no caraíba, eleito o principal adversário das transformações propostas pela Companhia de Jesus."¹²⁷

Esta presença do demônio na América, associado ao pajé-feiticeiro, respondia ao sentido de suas práticas e de seu poder, assim como ao estranhamento com as práticas e comportamentos dos povos indígenas, de modo geral, tidas como imorais, pecaminosas, e absolutamente contrárias aos preceitos éticos da civilização cristã. Tão radical quanto a visão edênica do paraíso terrestre, onde a pureza original favoreceria a missão da catequese, a presença demoníaca configurava-se como o principal problema a ser vencido na batalha espiritual missionária.

"Por outro lado, como observa Laura de Mello e Souza (1987), se é verdade que as fontes realçam a predominância dos motivos edênicos na descrição da natureza da nova terra, do lado da humanidade (ou melhor, sub-humanidade) a alteridade radical representada pelos povos indígenas marca fortemente a predominância do diabólico. A mesma humanidade monstruosa que a Idade Clássica e a Idade Média tinham projetado na alteridade antropológica da Índia, depois na da Etiópia e finalmente na da Escandinávia, ia migrando para a América. Da mesma maneira, o demônio, que a evangelização expulsara (ou acreditava ter expulsado) da Europa, reaparecia na América, constituindo-se como a verdadeira 'vedete' da heterologia americana (id. 1993)."¹²⁸

Nos primeiros tempos da catequese jesuíta, portanto, o pajé foi logo identificado como o principal obstáculo à conversão dos índios, no que não deixa de ser um reconhecimento de seu poder e influência sobre aqueles povos, ainda muito forte neste primeiro século da colonização. Como líder e representante das tradições religiosas, a partir de então já identificadas enquanto crenças contrárias ao catolicismo, os pajés consolidaram-se como principal alvo de combate da parte dos missionários não apenas no sentido de eliminá-los, como também de se neutralizar sua influência sobre os índios convertidos.

"Ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os pajés e caraíbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de

¹²⁷Cressoni, Fabio Eduardo - 2013, p. 134.

¹²⁸Pompa, Cristina - 2002, p. 37.



defesa das tradições indígenas. Especialmente concentrada, a ofensiva contra os 'feiticeiros' justificava-se na certeza de que a presença e influência carismática dos pajés ameaçavam subverter o trabalho dos próprios padres. Certa vez, Anchieta observou que a obra missioneira em São Paulo encontrava seu mais forte rival num profeta carismático '*ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo*', e que tinha a intenção de destruir a Igreja católica. No interior dos aldeamentos, segundo Nóbrega, os pajés espalhavam que a água do batismo constituía a causa das doenças que naquela altura assolavam as populações nativas."¹²⁹

Agnolin ressalta que tudo o que se considerava como demoníaco ou maléfico entre os índios estava identificado aos "hábitos e costumes antigos" decorrentes das influências dos pajés, tidos como a encarnação e intérpretes todo o mal, com suas "cerimônias diabólicas" de caiunagens e antropofagia, e impedimento das ações missionárias. Foram reconhecidos nos índios excessos (de costumes) e ausências (de crenças); os primeiros preocuparam mais os missionários, por quem eram combatidos.¹³⁰ Alcir Pécora indica quais destes elementos encontram-se mais presentes nas cartas jesuítas:

"No conjunto dos 'maus costumes' dos índios, sistematicamente constituído pelas cartas de Nóbrega, encontram-se, entre as tópicas de maior ocorrência, aquelas a propósito de práticas 'contra natura', como as do canibalismo, da poligamia e da nudez, principalmente. Encontram-se também tópicas políticas, como as referentes ao contínuo estado de beligerância entre as tribos, à vida em discórdia (efeito suposto da falta de prudência, conselho, e sujeição ao afeto da ira e da vontade de vingança) e as que lamentam a ausência de lei comum e de rei único."¹³¹

Mas havia também, no entendimento dos padres, pontos positivos que podiam favorecer a evangelização. Isto estava relacionado, de certa forma, àquela ideia inicial da pureza do índio, pronto para receber a instrução católica. Pécora indica também, nas cartas de Nóbrega, elementos que dificultavam e que facilitavam a ação da catequese: falta de fé, ignorância de Deus, sensualidade, brutalidade, alcoolismo, inconstância de suas crenças, nomadismo, e incompletude da língua indígena; por outro lado, docilidade, obediência aos padres, curiosidade pelos ofícios sacros, desejo de aprender, pecados na maioria veniais, memórias longínquas de fé (dilúvio, passagem de São Tomé

¹²⁹Monteiro, Jonh Manuel, *idem*, p. 48.

¹³⁰Agnolin, Adone, 2007, p. 276

¹³¹Pécora, Alcir, *idem*, p. 393.



pela terra¹³²), e a não adoração de um Deus contrário ao dos cristãos, formando assim aquilo que foi considerado inicialmente pelos missionários, o índio como um "papel em branco", pronto para receber a pregação católica.¹³³

Nos primeiros tempos do século XVI, enquanto ainda o xamanismo estava mais fortemente arraigado em suas formas originais, este combate tornava-se, segundo os conteúdos das cartas, recíproco e direto, com os pajés também acusando os padres de mentirosos e portadores do mal, envolvendo a questão das referências e dos modelos cristãos e xamânicos reconhecidos entre padres e pajés, neste período de disputa espiritual pelos índios.

“O objetivo da catequese encontra neles o principal obstáculo, enquanto eles evocam, com suas cerimônias, os antigos costumes. (...) Neste sentido podemos destacar como entre missionários e caraíbas, entre catequese e 'cerimônias diabólicas', determinou-se uma 'batalha pelo monopólio da santidade' (...), que justificava e até exigia, em suas estratégias, o apoderamento de instrumentos, símbolos, modalidades e falas dos outros”¹³⁴.

Nas cartas dos jesuítas encontramos relatos de vários episódios envolvendo os pajés, alguns relatando suas influências negativas junto aos catecúmenos e habitantes dos aldeamentos, outros tratando de fatos isolados e até mesmo de casos de conversão, além de casos e situações diversas. Mas de maneira geral, sempre são utilizados os mesmos adjetivos em sua caracterização enquanto poderoso feiticeiro, mentiroso, agente do demônio, e inimigo da conversão dos índios. Seu grande poder procederia do próprio demônio, ou de suas próprias habilidades com a mentira, a falsidade e a enganação. Mas as suas práticas, relacionadas ao que os padres chamavam de "tradições antigas" (que seriam os maus hábitos dos índios) cuja eliminação consistia num dos objetivos centrais da catequese religiosa-civilizatória, era invariavelmente entendida como feitiçaria. No original desta

¹³²Trata-se do conhecido "Mito de Sumé", a lenda relatada por Thevet, Nóbrega, Montoya, Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville, a qual o apóstolo São Tomé teria visitado as Índias Ocidentais em épocas remotas. Segundo Métraux, está ligado ao mito do herói civilizador Sumé (*Sommay*, por Thevet), um grande caraíba, duplo da mesma personalidade de *Monan* e *Maíra-Monan*, relacionado ao dilúvio, ao conhecimento da agricultura, ao uso do fogo e à organização social. O mito propagou-se entre os brancos ao ser associado a São Tomé e à missão dos apóstolos de levar o evangelho a todos os cantos do mundo. Nóbrega cita numa carta: "*Dizem eles que São Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou dito de seus antepassados.*" (Clastres, Hélène - 1978, p. 23). Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do Paraíso*, dedica um capítulo inteiro ao tema, onde indica relatos de diversos lugares da costa e do interior do Brasil onde se encontravam impressas as pegadas dos pés do apóstolo, tido como um precursor dos futuros padres que viriam à terra (Holanda, Sérgio Buarque de - 1998, p. 108 a 129).

¹³³Pécora, Alcir - idem, p. 394

¹³⁴Agnolin, Adone, 2007, p. 49.



carta escrita em latim, na São Paulo de Piratininga de 1554, Anchieta utiliza o termo "veneficis" (feiticeiro):

*"(...) structo quodam tuguriolo veneficis suis (quos pagés nominant) sacrificium afferre caeperunt, sciscitantes ab eis quid ipsis in conflictu successurum esset(...)"*¹³⁵

Aqui temos, mais uma vez, um relato da habilidade visionária do pajé, sua prática de prever o futuro, também relacionada à oratória, que tanto poder exercia sobre as populações. Tal como todas as suas práticas, também esta reforçava sua associação com a feitiçaria. É sabido que os pajés-caraíbas recebiam muitas homenagens dos índios, atitude esta que era vista pelos padres como devoção ou idolatria, sendo por eles também fortemente condenada.

É importante ressaltar que, nessa luta espiritual pelas consciências, os padres missionários muitas vezes adotavam modelos de suas práticas, não somente por serem estas as formas com que os índios reconheciam a liderança espiritual, mas também porque assim aproximavam-se das culturas e tradições nativas de acordo com o ponto de vista referencial dos próprios nativos, numa prática especialmente característica da catequese jesuíta, voltada a traduzir suas ações às culturas dos povos em que atuavam.

"Neste sentido, não bastava apenas desacreditar os pajés; os jesuítas também teriam de apropriar-se do papel de líder espiritual carismático. De fato, nas suas atividades missioneiras, os jesuítas frequentemente adotavam práticas que acreditavam proveitosas por emularem as práticas pré-coloniais. Era comum, por exemplo, ao modo dos discursos dos chefes e pajés, os jesuítas pregarem de madrugada. igualmente, Anchieta, ao buscar a conversão de algumas aldeias tupinambá ao longo do litoral, lançou mão de um discurso curiosamente semelhante ao dos mesmos pajés carismáticos que tanto desprezava. *'Falando em voz alta pelas casas como é seu costume'*, Anchieta colocava *'que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes'*".¹³⁶

¹³⁵Tradução livre: "Na véspera de entrarem em luta, os que tinham vindo doutras partes, como é costume deles, construíram uma pequena cabana e começaram a oferecer sacrifício aos seus feiticeiros (a quem chamam pagés), perguntando-lhes que lhes iria suceder no combate" idem, p. 91

¹³⁶Monteiro, John Manuel - idem, p.48.



Esta relativa aproximação com o xamanismo foi também um dos componentes do hibridismo cultural nascido no encontro religioso. Esta adoção do discurso dos pajés, conforme relatado por Anchieta, colocava-os também, aos olhos dos índios, como indivíduos detentores de um poder efetivo. Daí, por exemplo, o sentido adquirido pelo termo *caraiíba*, para se referir ao branco.

"Também do lado indígena houve a leitura da alteridade europeia nos termos oferecidos por sua própria cosmologia. (...) Aqui também existem exemplos extraordinários do trabalho de tradução e de transformação permanente de códigos e registros. O primeiro está na utilização do termo indígena *caraiibas* para indicar os brancos, que é o oposto especular do termo santidade para indicar os xamãs: a leitura que os indígenas fazem da alteridade (principalmente missionária), nos primeiros anos do encontro, passa pelo código xamanístico, até porque, como vimos, essa identificação é incentivada e procurada pelos padres."¹³⁷

O padre identificado enquanto *caraiíba* inseria-se, evidentemente, na imagem do pajé-*caraiíba* construída por eles mesmos. Podemos verificar também que este imaginário construído em torno dos xamãs americanos foi, de forma geral, o mesmo em todo o mundo colonial, não restringindo-se à relação entre jesuítas e tupinambás. Referindo-se aos relatos dos padres franciscanos no Peru, ainda lutando pelas mesmas dificuldades de evangelização em momentos tardios do séc. XVII, Michael Taussig nos levanta a seguinte informação:

"É esta mesma função política e moral do ato de memorizar que muito preocupa o bispo Peña Montenegro na altaneira cidade de Quito, onde ele se ocupava com as missões franciscanas, em meados do séc. XVII. Em seu manual de instruções para uso dos missionários, publicado em 1668, o bispo nota que os feiticeiros e mágicos índios constituem o principal obstáculo à propagação do Evangelho: 'Eles resistem com diabólico fervor, de tal modo que a luz da verdade não desacreditará suas fabulosas artes. A experiência nos ensina que tentar subjugá-los é como tentar amaciar o bronze, domar tigres ou domesticar leões'. São eles que ameaçam os índios cristão com secas, quebra das colheitas e afirmam que enviarão tigres e serpentes para comê-los. Além do mais, são esses feiticeiros que estimulam levantes contra os espanhóis, uma acusação reiterada volta e meia pelos missionários que enviaram relatórios a partir dos sopés das montanhas, ao leste de Quito. Ocasionalmente eles associavam essas rebeliões, inspiradas

¹³⁷Pompa, Cristina - 2006, p. 124.



pelos xamãs, com a permanência de ritos fúnebres e com o costume de se beber a cinza dos mortos."¹³⁸

Esta dificuldade em se lidar com os xamãs, por parte dos missionários, não deixou todavia de ter suas consequências a longo prazo. Ainda em princípios do séc. XVII, podemos reparar que os pajés continuam presentes, porém tendo perdido a grande visibilidade que possuíam no século anterior. O processo de aculturação dos índios foi crescendo e se consolidando, enquanto o processo de povoamento e ocupação pelos portugueses fortalecia o catolicismo. Por diversos motivos, tais como a perseguição e a condenação de suas práticas, os pajés são relatados mais discretamente, sendo matizados na ambígua figura do curandeiro.

Uma das mais importantes referências deste período são os relatos de Claude D'Abbeville e Yves D'Evreux, capuchinhos franceses que estiveram no Maranhão com a missão francesa de evangelização dos tupinambás. Ramo da Ordem Franciscana aprovada em 1528 pelo Papa Clemente VII, os capuchinhos instalaram-se oficialmente no Brasil somente em 1642, porém a primeira presença destes religiosos ocorreu neste momento, quando da ocupação francesa e fundação da cidade de São Luis, no estabelecimento da chamada *França Equinocial* (1612-1615).

D'Abbeville, que passou quatro meses de 1612 na missão do Maranhão, acompanhando a expedição de La Ravardière, escreveu um detalhado relato de suas experiências, na qual consta o seguinte trecho, no que se refere mais diretamente aos pajés:

"(...) Tudo o que pedem ou mandam esses pajés é logo atendido, inclusive pelos anciões, como tivemos oportunidade de ver.

Quando estávamos em Junipará, morreu um menino, filho do principal Timboú. Ordenou o pajé que se lavassem todos os habitantes dos lugares por onde passou o cadáver do menino, a fim de evitar uma cruel epidemia. Todos obedeceram à ordem e começaram a se lavar todas as manhãs. O próprio Japi-açu, principal de todas essas ilhas, era um dos primeiros a se lavar. Perguntamos-lhe o motivo da cerimônia, e nos explicou o que acabo de dizer. Rimo-nos muito de sua estranha superstição, tal como o faria quem quer estivesse instruído no cristianismo."¹³⁹

Não temos como saber se a ordem do pajé para que todos se lavassem, baseava-se em algum

¹³⁸Taussig, Michael - 1993, p. 354.

¹³⁹D'Abbeville, Claude (1612) - 1975, p. 251.

conhecimento prático em relação às epidemias, se consistia num ritual especificamente simbólico, ou se combinava conhecimentos empíricos e sagrados. Mas é notável que, de toda forma, esta ação faz todo o sentido aos olhos da ciência contemporânea. Não possuir a lógica racionalista não significa que as práticas xamânicas fossem tradições aleatórias destituídas de bases experimentais, pelo contrário, os processos de iniciação dos pajés consistiam na transmissão de sabedorias ancestrais extremamente sofisticadas, como verificamos por exemplo, no profundo conhecimento das plantas e suas combinações medicinais. Segundo Antonacci, "Em culturas orais, corpos constituem-se em suportes da memória e para transmissão/recepção de mensagens, valores, saberes, os corpos desdobram-se em sons e *performances*".¹⁴⁰ O ato de lavarem-se é um exemplo, portanto, de uma ação de performance com base em determinados saberes.

Também notável é a interpretação de D'Abbeville, que talvez movido por um preconceito, afirma que riu muito dessa prática, ao qual denominou "*cerimônia*". Para ele, isto não apenas não fazia sentido, dado o desconhecimento dos micróbios, como também faria rir a "*quem estivesse instruído no cristianismo*", ou seja, também para o europeu do séc. XVII, anterior ao Iluminismo, a separação entre religião e ciência ainda não estava plenamente consolidada. Prossegue D'Abbeville:

"Têm uma outra superstição: a de fincar à entrada de suas aldeias um madeiro alto com um pedaço de pau atravessado por cima; aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeira e do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam com preto e vermelho um homem nu. Como lhes perguntássemos o motivo de assim fazerem, disseram-nos que seus pajés o haviam recomendado para afastar os maus ares.

*Quando o sr. Des Vaux esteve em Ibiapaba viu um pajé que fingia fazer uma árvore falar e todos a entendiam. Outros há que fingem tirar, tão somente por distração, grandes quantidades de espinhos das coxas de suas vítimas. É bem possível que entre tão grande número de pajés existam alguns mágicos como acontecia outrora; mas hoje em dia posso dizer que não encontramos nenhum. Em sua maioria são homens velhos, principais das aldeias, que se encarregam de soprar os doentes, não com imprecações ou sortilégios, à exceção de alguns, porém com habilidade e charlatanismo e apenas para adquirir prestígio entre os seus e também o renome de bons pajés capazes de curar todas as doenças."*¹⁴¹

¹⁴⁰Antonacci, Maria Antonieta - idem, p. 139.

¹⁴¹D'Abbeville, Claude (1612) - idem, p. 251.



Aqui encontramos, tal como em diversos relatos, a prática de materialização do mal ou das doenças em objetos e substâncias que são extraídos do corpo dos que recebem os tratamentos. Esta prática é ainda muito presente, nos dias de hoje, em rituais diversos de pajelança entre povos da América do Sul. Conforme veremos, este é um ponto muito presente nas fontes coloniais.

"Os índios, entretanto, apreciam esses pajés; tratam-nos bem em qualquer lugar que se encontrem. São honrosamente mencionados em seus cantos e bem acolhidos nas danças e cauinagens e em todas as cerimônias, pois todos acreditam que as cousas correm bem quando são amigos dos pajés e, ao contrário, muito mal se não os agradam. Se em alguma desgraça que lhes ocorra são ameaçados pelos pajés, atribuem à praga, daí por diante, todas as suas infelicidades.

Perdeu muita importância o ofício de pajé depois que chegamos ao país, tanto mais quanto em nossa companhia havia um jovem que sabia fazer peloticas com as mãos e muitas prestidigitações. Icumbiu-o o sr. de Rasily do transporte de nossas bagagens, juntamente com outros criados, na visita que fizemos à ilha do Maranhão. Logo que os maranhenses viram as peloticas desse rapaz, puseram-se a admirá-lo e a chamá-lo de pajé-açu. Mostrou-lhes então o sr. de Rasily que tudo se devia a certa habilidade e, comparando-o com os pajés, demonstrou que estes não passavam de pelotiqueiros e embusteiros. resultou disso muitos abandonarem suas crenças; e finalmente até as crianças zombavam dos pajés. Entre outros citarei o menino João Caju, a quem já me referi várias vezes. Pegando em ossinhos e cousas semelhantes indagava do sr. de Rasily: Morubichaba de açã omanô? 'Dói-vos a cabeça, senhor?', depois do que soprava e esfregava o lugar da dor imaginária e mostrava o que trazia na mão, dizendo ser o objeto a cura da moléstia. Fazia desse modo rir a companhia, provocava a admiração dos velhos e desmoralizava os pajés que passavam a ser considerados mentirosos e embusteiros."¹⁴²

Podemos observar que, tal como é mais comum, o tom continua o mesmo, de condenação e zombaria, reiterando sua imagem de *mentiroso e embusteiro*. O que justificaria o indivíduo de cometer tais ações, seria apenas a busca de prestígio. Não há o reconhecimento de uma sabedoria medicinal ou espiritual, embora seja constatado o poder que o pajé exercia, todavia resultado dos hábitos antigos e da reputação pessoal que ainda possuíam.

¹⁴²D'Abbeville, Claude (1612) - idem, p. 251.



Neste relato, portanto, observamos indícios de algumas práticas de cura características dos pajés, notadamente a manipulação de elementos materiais simbólicos, a referida "materialização", e formas de atuação sobre os corpos, como soprar, aspirar ou esfregar. Do ponto de vista do padre capuchinho, aparentemente mais preocupado em caracterizar tais práticas como superstição, podemos notar a existência de um relativo descrédito por parte das populações em relação aos pajés, caracterizando um processo de declínio, já não mais na era do apogeu dos grandes caraíbas. Em comparação ao tempo dos primeiros jesuítas, certamente teriam sido obrigados a atuar de formas mais contidas, refugiando-se ou escondendo-se em meio à crescente intensificação da dominação colonial, dos massacres e apresamentos promovidos pelos portugueses a partir do final do século XVI.

Considerando-se o aspecto intencional do relato, de desqualificação das práticas tradicionais xamânicas, temos ainda, além disso, o distanciamento cultural expresso na relação de alteridade, que impedia o europeu de aproximar-se da compreensão mais essencial de tais práticas. "(...) *Fingia fazer uma árvore falar, e todos a entendiam*" nos remete a uma das bases mais fundamentais do xamanismo que está no sentido espiritual dos elementos da natureza onde o pajé-xamã é o facilitador desta intermediação dos homens aos seres sagrados, possibilitando uma comunicação efetiva, embora não-verbal e não-racional. Assim, naturalmente o padre entende como "fingimento" aquilo que lhe parece impossível, cujo fim não poderia ser outro senão apenas o de "*adquirir prestígio entre os seus*". Dificilmente seria de outra forma, já que o sobrenatural alheio à religião cristã vinha sendo expulso pelo racionalismo. "Criando um âmbito humano divorciado da natureza, a lógica cartesiana separou o 'homem europeu' do mundo natural e sobrenatural".¹⁴³

À parte do desmerecimento habitual atribuído pelos padres aos pajés, podemos identificar neste relato uma mudança na mentalidade social então em curso. Enquanto ainda mantinha-se o apreço e o respeito por grande parte dos índios, D'Abbeville indica exemplos de zombaria entre os habitantes, a fim de corroborar seu ponto de vista sobre o charlatanismo que tornava-se evidente, levando a "*muitos abandonarem suas crenças*". Se o menino que caçava "*provocava a admiração dos velhos*" isto nos aponta a uma diferença na reputação dos pajés em relação ao século anterior, decorrente da presença colonial europeia, seja francesa ou portuguesa, e da ação religiosa católica que objetivava este processo.

Aqui mais uma vez a leitura do outro se expressa pelo "embuste", de fazer fingir uma árvore falar, fingir tirar espinhos das coxas ou ordenar superstições sem sentido. Se o filho do "principal"

¹⁴³Antonacci, Maria Antonieta - idem, p. 271.



tivesse morrido devido a uma epidemia, o ato de se lavar, ordenado pelo pajé, até que faria sentido em relação à higiene e assepsia, mas não ainda para a medicina do séc. XVII. Mas aqui os atos e circunstâncias não importam muito, tudo o que é identificado como crenças antigas, é identificado como superstição, ou seja, mais uma vez a mentira e a falsidade como atributo principal dos pajés e suas práticas.

Yves D'Evreux, que deu prosseguimento às atividades de Claude D'Abbeville, legou-nos também um rico relatório a respeito de sua permanência no Maranhão. Também referiu-se diretamente aos pajés, da seguinte forma:

"Ouvindo o Sr. de la Ravardiere os indios fallarem muitas vezes de uma localidade muito boa, distante 100 ou 150 legoas do Maranhão, na terra firme para as bandas do rio Mearim e longe d'elle 40 ou 50 legoas, mandou uma barca e canoas com o capitão Maillar de São Maló, alguns franceses e um cirurgião, todos muito conhecedores da natureza das hervas e arvores preciosas.

Ahi vivia, vindo do Maranhão, um dos seos principaes feiticeiros, com 40 ou 50 selvagens, entre homens e mulheres, n'uma aldeia, que edificara, cultivando a terra, que tudo lhe produzia em abundancia, e por isso abusando da credulidade dos Tupinambás este miseravel lhes dizia possuir um espirito com o poder de fazer a terra dar-lhe o que quizesse. (...)

Ahi residia um barbeiro ou feiticeiro muito bem arranjado e com todas as commodidades.

Tinha vindo, um pouco antes d'esta viagem, fazer suas feitiçarias e nigromancias para ganhar o vestuario e a ferramenta dos selvagens do Maranhão e leval-os comsigo quando fosse para a sua terra. Estas feitiçarias eram diversas.

Tinha uma grande boneca, que com artificio se movia, especialmente com o maxilar inferior; dizia elle ás mulheres dos selvagens, que si desejavam vêr quadruplicada a sua colheita de grãos e legumes trouxessem e dessem a ella alguns d'estes generos, afim de serem mastigados tres ou quatro vezes, e por esta forma recebendo a força de multiplicação do seo espirito, que estava na boneca, podiam depois serem plantados em suas roças, pois já comsigo levavam a força da multiplicação.

Gozou de muita influencia por onde passou, muitas foram as dadas das mulheres, e mal satisfazia o que promettia, guardavam ellas com todo o cuidado os legumes e os grãos mastigados.

Estabeleceo uma dansa ou procissão geral fazendo com que todos os selvagens levassem na mão um amo de palmeira espinhosa, chamada tucum, e assim andavam ao redor das casas,



cantando e dansando, para animar; dizia elle, o seo espirito a mandar chuvas, então n'esse anno mui tardias: depois da procissão cauinavam até cahir.

Mandou encher d'agoa muitas vasilhas de barro, e rosnando em cima d'ella não sei que palavras, ensopava um ramo de palmeiras, e com ella aspergia a cabeça de cada um d'elles, dizendo <<sêde limpos e puros afim de meo espirito enviarvos chuva em abundancia.>>

Tomava uma grande taboca de bambu, enchia-a de petum, deitava-lhe fogo numa das extremidades, e depois soprava a fumaça sobre os selvagens dizendo <<recebi a força do meo espirito, e por elle gozareis sempre saude, e sereis valente contra vossos inimigos.>>

Plantou no centro d'aldeia uma arvore de maio, carregou-a de algodão, e depois de haver dado muitas voltas e vira-voltas em redor, lhes prognosticou grande colheita n'esse anno.

Apezar de tudo isso não vindo a chuva, dia e noite fazia elle dançar e cantar os selvagens, gritando com quanta força tinham afim de despertar seo espirito, como faziam outr'ora os sacrificadores de Baal." ¹⁴⁴

A descrição detalhada que D'Evreux nos apresenta das "feitiçarias" compõe um conjunto de rituais e cerimônias onde o aspecto central é a comunicação com os espíritos. No caso, o frei capuchinho cita nove vezes, neste trecho, que o espírito em questão pertence ao próprio pajé. Não fica muito claro se o espírito é o próprio pajé, ou se trata de um espírito diverso a ele submetido, mas de acordo com o final do relato, através da ótica do missionário, trata-se do próprio demônio. A misteriosa *boneca* para qual o pajé pede que se faça uma espécie de oferendas, sugere um objeto de idolatria, talvez de formato antropomórfico, que nos remete a algo semelhante ao que foi identificado como um *culto dos maracás*.

O que se pede ao espírito, principalmente, é que seja enviada a chuva. Isto é feito através do canto e da dança, do fumo de ervas, provavelmente o tabaco (petum), da cerimônia do cauim, e pela *aspersão* de água sobre as cabeças (que nos remete a um ritual semelhante de bênção do catolicismo). Veremos na parte final do relato, que o pajé estaria querendo imitar o ritual católico, como ao realizar a *procissão de palmas*, para dessa forma executar sua enganação. Assim, na visão de D'Evreux, sua reputação como pajé estava em jogo, a depender se viessem as chuvas.

"Com tudo isto não choveo.

¹⁴⁴D'Evreux, Yves - 1614, p. 120



Fez acreditar a estes selvagens, que elle bem via o seo espirito, carregado de chuvas, do lado do mar, porem que não se animava a vir por causa da Cruz, erguida no centro da praça, fronteira a Capella de N. S. d'Vsaap, e que se quisessem ter chuva não havia mais do que deital-a por terra, e teriam concordado n'isto facilmente, pondo-o logo em execução se ahi não estivessem os franceses, e si não temessem o castigo.

Chegando estas noticias ao Forte, mandou-se immediatamente o Cão-grande e alguns Francezes para irem buscar o feiticeiro a fim de vêr si elle poderia dançar no meio d'uma sala, contra sua vontade, e teria sido preso si, advertido como foi, não preparasse sua bagagem, e com sua equipagem não se salvasse n'uma canôa, mandando desculpar-se, d'ahi a pouco tempo, por um seo parente trazendo muitos presentes com o fim de fazer pazes.

Fez crer aos selvagens da Ilha, que tinha um espirito muito bom, que era muito amigo de Deos, que não era mau, e que por tanto só podia fazer bem.

Dizia elle: <<come commigo, dorme, caminha diante de mim, e muitas vezes vôa diante dos meos olhos, e quando é tempo de fazer minhas hortas, só tenho o trabalho de marcal-as com um pau a sua extensão, e no dia seguinte acho tudo prompto.>>

Sabendo alguns selvagens christãos, que pretendiamos castigar seo companheiro que d'elles tanto abusou, me pediram, que me condoese d'elle e que nada sofresse por não ter sido mau e nem o seo espirito, visto terem ambos feito crescer os bens da terra. Ensinei-lhes a este respeito o que deviam crêr.

Vêde, meos leitores, quanto Satanaz é astucioso: semelhante á um macaco imita as ceremonias da Igreja para elevar sua superstição, e conservar sob seu dominio as almas dos infieis por essa procissão de palmas, essa aspensão d'agoa, esse sopro de fumo para communicar o espirito, de que fallaremos mais simplesmente no Tratado do espirital." ¹⁴⁵

Encontramos neste relato alguns elementos semelhantes aos que já apontavam os jesuítas, como Nóbrega, por exemplo. Trata-se da referência aos poderes pessoais do pajé, em especial o do trabalho que se faz espontaneamente: "*fazer a terra dar-lhe o que quizesse*", quadruplicar a colheita de grãos, ou "*fazer crescer os bens da terra*"; mas principalmente, nesta afirmação a ele atribuída: "*come commigo, dorme, caminha diante de mim, e muitas vezes vôa diante dos meos olhos, e quando é tempo de fazer minhas hortas, só tenho o trabalho de marcal-as com um pau a sua extensão, e no dia seguinte acho tudo prompto.*"

¹⁴⁵D'Evreux, Yves - idem, p. 120



Sabemos que um dos atributos principais do xamã é o de ser o intermediário entre o mundo dos homens e o dos espíritos. Tais poderes aqui referidos, como também o de fazer chover, é visto pelo padre capuchinho como uma ação diabólica direta do pajé, que mesmo quando afirma estar acompanhado de um espírito, seria, na verdade, pela ação demoníaca que ele atua. O aspecto interessante é que suas ações imitariam as cerimônias da Igreja, a fim de se dominarem as almas dos "infiéis", embora tivesse o objetivo contrário, como quando deu a ordem de se derrubar a cruz do centro da praça, ao lado da capela.

De um modo geral, portanto, não encontramos diferenças substanciais entre os relatos de capuchinhos ou jesuítas. A mentira, a feitiçaria, e a presença do demônio, consolidam-se na construção do imaginário acerca dos pajés, seja no Maranhão, em São Paulo, ou qualquer parte da América Portuguesa. Os padres franceses seguiam portanto, nesta mesma linha.

Neste momento do século XVII, portanto, com o contexto já modificado pela difusão do catolicismo e a relativa quantidade de índios catequizados, observamos o embrião de um movimento onde as práticas xamânicas passaram a absorver elementos católicos numa forma de hibridismo cultural, como podemos observar, por exemplo, na breve cosmogonia dos rituais das Santidades, ou na pretensa intenção do pajé em querer imitar as cerimônias católicas. Para Stuart Hall, as tradições não são extáticas, são móveis e vão se resignificando de acordo com a nova realidade social.

"As culturas tradicionais colonizadas permanecem distintas: mas elas inevitavelmente se tornaram "recrutadas da modernidade". Podem ser mais fortemente delimitadas que as chamadas sociedades modernas. Mas não são mais (se é que já foram) entidades orgânicas, fixas, autônomas e auto-suficientes. Como resultado da globalização em seu sentido histórico amplo, muitas delas se tornaram formações mais 'híbridas'. A tradição funciona, em geral, menos como doutrina do que como *repertórios de significados*. Cada vez mais os indivíduos recorrem a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência. Eles fazem parte de uma relação dialógica mais ampla com "o outro".¹⁴⁶

Certamente podemos considerar que, antes da chegada dos europeus, os povos ameríndios naturalmente possuíam este sentido de autonomia e auto-suficiência, embora contextualizados às suas próprias dinâmicas sociais, como no caso das guerras e dos movimentos migratórios tupi-

¹⁴⁶Hall, Stuart - 2003, p. 73.



guarani, também num certo sentido diaspóricos. Mas com a chegada dos europeus, um novo cenário de inter-relação surge a partir do encontro das tradições, onde a cultura nativa americana vai gradativamente se movendo do sentido puramente sagrado e doutrinário, em direção deste sentido que Stuart Hall denomina "repertório de significados", que no contexto americano, serviu também como elemento de resistência. Stuart Hall define o sentido que utiliza para "hibridismo", relacionado-o com o processo de tradução cultural:

"Um termo que tem sido utilizado para caracterizar as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas dessas comunidades é 'hibridismo'. Contudo, seu sentido tem sido comumente mal interpretado. Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da *tradução*. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial." ¹⁴⁷

Dessa forma, enquanto que a resistência cultural nativa expressava-se pela tradição xamânica, preservando a essência espiritual de seus ritos combinada a uma absorção do cristianismo católico, a tradução religiosa da catequese expressava também um hibridismo cultural por parte dos colonizadores. A tradução de Deus por Tupã, ou de Anhangá pelo demônio, não eram simplesmente estratégias de catequese, mas uma resignificação da verdade diante da nova realidade mundial, pois logicamente, não poderia ultrapassar o limite de comprometer a verdade e o sentido da palavra da salvação, papel esse ao qual a ordem jesuíta especialmente se dedicou.

E dentro dessa resignificação, o único lugar a que caberia o pajé, seria o de representante de um passado vencido e combatido, o portador do mal e dos antigos costumes que, através do demônio e pela bruxaria, impedia a salvação das almas dos índios.

¹⁴⁷Hall, Stuart - idem, p. 74.



Capítulo III

Práticas do xamanismo tupinambá

As ações e manifestações realizadas pelos pajés em comunidades contemporâneas em muito se assemelham às práticas originais observadas pelos europeus, nos primeiros séculos da colonização. Embora não possamos afirmar que tais práticas guardem uma originalidade em suas formas, são evidentemente herdeiras de uma tradição ancestral que transitou entre a sobrevivência de uma sabedoria sobre os elementos naturais, e um hibridismo cultural marcado pela influência do cristianismo e da cultura imposta, e assimilada, dos brancos. Assim sendo, encontramos traços comuns no xamanismo tupi-guarani entre os povos contemporâneos e os relatos dos viajantes e missionários entre os séculos XVI e XVIII, tais como: a questão dos tratamentos e curas medicinais, conhecidos também como "pajelanças"; a ritualística coletiva das danças e festas; utilização de bebidas e substâncias enteógenas, como o caium e o tabaco; o significado do maracá enquanto "objeto de poder" durante as práticas; e o valor atribuído à fala do pajé, enquanto conselheiro e detentor de conhecimentos herméticos capaz de uma comunicação com entidades do mundo metafísico, associado também a um poder profético-visionário e muitas vezes determinante dentro das relações de poder da comunidade.

Apresentarei neste capítulo um apanhado destas práticas xamânicas que se podem levantar a partir das fontes, buscando uma leitura histórico-antropológica dentro desta alteridade cultural por elas revelada.

3.1 A cura medicinal



Dentro do sentido de interligação entre as realidades natural e espiritual, manifesta na não-separação entre natureza e cultura, as práticas medicinais dos povos Tupi-guarani tratavam a doença como um elemento independente do corpo físico, podendo assim ser manipulada pelo pajé. Para tanto este podia valer-se de objetos materiais como também de não-materiais, da palavra, dos ritos e cerimônias, e de ações intuitivas. Tal concepção é tão comum ao xamanismo universal quanto ao característico aspecto medicinal do xamanismo ameríndio, que se utiliza dos elementos naturais locais, animais, vegetais e minerais, interligados ao espaço ambiental ao qual o corpo físico é parte integrante. Esta manipulação do estado de saúde do indivíduo pelo pajé, podia ser feita de formas muito variadas, algumas delas mais entendidas como mágicas, quando envolviam uma causa espiritual/metafísica; do que outras, como por exemplo, a utilização de plantas como remédios.

"Como em toda parte, a função essencial e exclusiva da xamã sul-americano é a cura, que nem sempre tem caráter unicamente mágico. Também o xamã sul-americano conhece as propriedades medicinais das plantas e dos animais, utiliza massagem, etc. Mas como, em sua opinião, a grande maioria das doenças tem origem espiritual - ou seja, sua causa é a fuga da alma ou a introdução de objetos mágicos no corpo, por espíritos ou por feiticeiros - , é obrigatório recorrer à cura xamânica. O conceito de doença como perda da alma, desgarrada ou raptada por um espírito ou por um fantasma, é muito difundido na Amazônia e nos Andes, mas parece ser rara nos trópicos. Foi contudo registrada em certas tribos da região, e até mesmo entre os yahgans da Terra do Fogo. Em geral, essa teoria coexiste com a da introdução de um objeto mágico no corpo do doente, que parece ser mais difundida."¹⁴⁸

De fato, a materialização da doença na forma de um objeto foi um elemento relatado por diversos cronistas. Uma semente, um espinho, uma massa disforme de barro ou outros objetos que eram inseridos, ou retirados, dos corpos, não meramente simbolizavam ou representavam a doença, mas constituíam-se na própria essência sobre o que se estava atuando, de uma forma que podemos entender como *performática*, mas nem por isso menos eficiente como ação de cura medicinal-religiosa. Veremos a seguir alguns desses exemplos contidos nos relatos.

¹⁴⁸Eliade, Mircea - idem, p. 359



Todavia, da mesma forma que o olhar europeu não identificava a religião entre os nativos, também não identificava como medicina suas práticas, associando-as num primeiro momento à feitiçaria, no sentido de heresia religiosa, semelhante aos seus próprios curandeiros, salutades e benzedeiros, na forma como conheciam na Europa como bruxaria. Mas não somente este não-reconhecimento ocorria pelo viés religioso. O nascente racionalismo europeu também criava uma oposição entre magia e ciência, também assim contribuindo para o que foi pejorativamente chamado de "curandeirismo". Como afirma Olgária Matos, "Lembremos Bacon, que em seu *Novum organum* funda a racionalidade ocidental científica no método indutivo, que pretende chegar à lei universalizadora. Tudo o que a razão demonstrativa e calculadora não pode explicar ou compreender é excluído como *irracional* - o que reduz, mais uma vez, fetiches, feitiços e magia a superstições rudimentares, *ídolos* que deviam ser destuídos por não passarem de construções fortuitas de *povos-crianças*"¹⁴⁹ Reafirmava-se assim a pretensa superioridade civilizacional europeia não somente por opor a bruxaria ao cristianismo, mas também ao pensamento racional.

Destituído de razão, a justificativa civilizatória do sistema colonial encontrava um reforço na forma com que os corpos eram tratados pelo xamanismo.

"Uma vez que o *ego cogito*¹⁵⁰ situou 'a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis', Dussel questiona, sob outro ângulo, a *práxis* do domínio ocidental, em sua constituição do corpo como mercadoria quantificável com um preço', tanto no sistema escravista ou salarial (Dussel, 2009, p.295). Nessa racionalidade, 'o colonizado aparece como *o outro da razão*, justificando o princípio de um poder disciplinar' associado a mecanismos jurídicos para alcançar 'sua completa ocidentalização' (Castro-Gomez, 2005, p.177)."¹⁵¹

Então, enquanto a visão religiosa podia reconhecer a magia como ação efetiva, embora mentirosa e maléfica, a visão racionalista identificava a prática irracional como prova de inferioridade. Contudo, embora pudessem guardar semelhanças com a bruxaria europeia, que foi a maneira mais comum a que foram identificadas, as práticas curandeiras dos pajés eram, e são até

¹⁴⁹Matos, Olgária - idem, p. 449

¹⁵⁰Formulação do pensamento de René Descartes (1596-1650) *ego cogito, ergo sum: penso, logo existo*.

¹⁵¹Antonacci, Maria Antonieta - idem, p. 271. Nota da autora: Como alertou Merleau-Ponty (1994, p.9) "Para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência não se reduza à consciência que tenho de existir. O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem (...) não substitui o próprio mundo pela significação mundo".



hoje, muito diversas e variadas. Uma parte das técnicas e procedimentos dos Tupinambás é indicada por Alfred Métraux e Estêvão Pinto, a partir das fontes dos missionários e viajantes:

"Yves d'Evreux descreve muito vivamente seus métodos: 'Vê-lo-eis sugar pela boca, tanto quanto lhes é possível, o mal do paciente, mal esse que, segundo dizem, fazem passar para a sua boca e garganta; isso, inchando muito as bochechas e repelindo, de um só jato, com estampido igual ao de um tiro de pistola, o vento aí contido. Em seguida escarram com muita força, dizendo ser isso o mal extraído e assim se esforçando por fazê-lo crer no doente'".¹⁵²

Aqui temos um exemplo da materialização da doença num objeto manipulável, não como um símbolo ou representação, mas como a própria doença extraída do corpo. Esta prática tinha o objetivo de extrair a causa imaterial (espiritual) da doença, associada a outros procedimentos:

"Através de rituais que incluíam a interpretação de sonhos, ingestão de bebidas mágicas e comunicação com os espíritos, os pajés - responsáveis pelas práticas médicas, procuravam a cura através de um espírito raptor. Quando encontrado, retomavam-lhe a alma roubada e devolviam-na ao paciente. Alguns pajés sugavam a parte do corpo acometida pelo mal e tiravam da boca um espinho, graveto, ou outro objeto qualquer, anunciando ser esse o causador da doença, na vã tentativa de materializá-la."¹⁵³

Esta forma de proceder, na qual um objeto servia de veículo ao manuseio dos males tratados na pajelança, assumia invariavelmente, para os observadores europeus, a forma de embuste ou mentira, como verificamos neste relato de Thevet, do início do séc. XVI:

"De ordinário, os feiticeiros mostravam alguns objetos - lascas de osso ou madeira - que diziam terem sido introduzidos no corpo do paciente por algum inimigo. Após o doente ser 'soprado' e sugado, pintavam-no de jenipapo. Se o mesmo gritava, ou estertorava, era a sua alma, diziam os tupinambás, que estava a gemer. (...) As mulheres agem diferentemente, isto é, introduzem um fio de algodão, do comprimento de dois pés, na boca do paciente, pelo qual, depois, chupam, esperando assim extrair o mal do doente"¹⁵⁴

¹⁵²Métraux, Alfred - 1979, p. 80.

¹⁵³Gurgel, Cristina - 2010, p. 53.

¹⁵⁴Thevet, fol. 935, in: idem, p.81.



Estas formas práticas de manipulação podem ser encontradas fartamente, com suas variações (chupar, assoprar, manipular, etc.), entre os autores das fontes, como em Jean de Léry, por exemplo:

"Se acontece cair doente algum deles, logo mostra a um amigo a parte do corpo em que sentem mal e esta é imediatamente chupada pelo companheiro ou por algum pagé, embusteiro de gênero diverso dos caraíbas a que me referi no capítulo em que tratei de sua religião e que corresponde aos nossos barbeiros ou médicos. E tais pagés lhes fazem crer não somente que os curam mas ainda que lhes prolongam a vida."¹⁵⁵

O padre Jesuíta Fernão Cardim, nos anos seguintes à sua chegada ao Brasil, quando desempenhou o cargo de secretário do padre visitador Cristóvão de Gouveia, entre 1583 e 1601, escreveu uma série de tratados a respeito do Brasil, onde faz uma breve referência aos pajés. Referindo-se a algumas de suas práticas, destaca o aspecto medicinal em termos muito semelhantes aos observados por outros cronistas, assim como também refere-se a elementos presentes em seus discursos muito próximos aos que foram documentados por outros autores:

"Usão de alguns feitiços, e feitiçeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas sómente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saude, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saude que por outro algum respeito. Entre elles se alevantarão algumas vezes alguns feitiçeiros, a que chamão Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinario algum indio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas á natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão enganado-os dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes, e mantimento, nem cavem, nem trabalhem, etc., porque com sua vinda é chegada o tempo em que as enxadas por si hão de cavar e os panicús ir ás roças e trazer os mantimentos, e com esta falsidade os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas, e grangear os mantimentos que, morrendo de pura fome, se vão estes ajuntamentos desfazendo pouco a pouco, até que a Santidade fica só, ou a matão.

Não tem nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que Tupã é o que faz os trovões e relampagos, e que este é o que lhes deu as enxadas, e mantimentos, e por não terem outro nome

¹⁵⁵Léry, Jean de - 1980, p. 245.



*mais proprio e natural, chamão a Deus Tupã.*¹⁵⁶

Mais uma vez aqui a semelhança com uma carta de Nóbrega que veremos mais adiante (in Leite, Serafim - vol. 1, p. 150.), onde além de construir uma imagem do pajé como alguém que quer convencer a todos a não trabalhar (pois ele próprio tem o poder mágico da providência sobre o que a aldeia necessita para viver), também novamente isto serve de justificativa ao caráter enganador da personalidade do pajé, ou seja que ele tem o poder da cura e de promover a prosperidade.

Também encontramos tais formas semelhantes, tanto das práticas de cura, quanto na visão sobre os pajés, no seguinte relato de Claude D'Abbeville em 1612:

*"Predizem a fertilidade da terra, as secas e as chuvas e o mais. Além disso, fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la. Por isso, quando adoecem, os índios os procuram e lhes dizem o que sentem; imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando-a e cuspidando o mal e insinuando a cura. Escondem às vezes pedaços de pau, de ferro ou de ossos, e depois de chuparem a parte doente mostram esses objetos à vítima, fingindo tê-los tirado dali. assim acontece muitas vezes curarem-se, mas o são pelo efeito da imaginação ou pela superstição, por artes diabólicas".*¹⁵⁷

Além dessas ações identificadas, Métraux e Estêvão Pinto citam também, como técnicas principais, a escarificação feita com dentes de cutia ou piranha, a quarentena, a privação de alimentos, o tratamento de ferimentos por sucção, o sopro, a fumigação, incisões, sangrias, e a pintura. Dos elementos vegetais são citados: tintura de jenipapo, urucum, ananás, óleo de ucuuba, buranhém, piná-piná, cansansão-de-leite, andiroba, óleo de copaíba, bálsamo de caboraíba, alamanda-de-jacobina, ubiracica, mingau de farinha de carimã, caapiá, tararucu, erva-santa, camará, guaraquim, imbaúba, e "uma verdadeira lista de remédios indígenas" referentes aos chiriguanos.¹⁵⁸

Esta compilação é resultante das fontes tratadas pelos autores, com destaque para Thévet, Léry, Gândavo, Gabriel Soares de Souza, e Fernão Cardim, entre outros. Evidentemente, ela traça apenas um limitado panorama das técnicas curativas tupinambás, porém, trata-se de um conjunto de aspecto referencial àquilo que foi primeiramente encontrado e observado.

¹⁵⁶Cardim, Fernão - 1980, p. 87.

¹⁵⁷d'Abbeville, Claude, 1612, p. 251.

¹⁵⁸idem, p. 82.



Gabriel Soares de Souza, por exemplo, em seu "Tratado Descritivo do Brasil" de 1587, no capítulo intitulado "Memorial e declaração das grandezas da Bahia" traz alguns capítulos sobre ervas e árvores medicinais, nas quais cita, entre as árvores: *a cabureíba, o óleo de copaíba, a embaíba, o caraobuçú, o caraobamirim, a resina da árvore da álmécega, a corneíba, a canafístula, a cuipeúna, o mucuná, e a apareíba*; e entre as ervas: *o petume, ou erva-santa, o jeticuçu, e a raíz de pecauém*.¹⁵⁹ Da mesma forma, Frei Vicente do Salvador dedica um capítulo de sua "História do Brasil" de 1627 às plantas medicinais, das quais entre diversas cita: *óleo de copaíba, çarsafraz ou árvore de funcho, canafistula brava, andaz, erva fedegosa, ambaibas, figueira do inferno, jurubeba, caroba, cipó*.¹⁶⁰ Podemos notar uma variação entre denominações de origem portuguesa e indígena, sendo as primeiras resultado de comparações e semelhanças.

Os estudos antropológicos ampliam consideravelmente este horizonte, suas especificações botânicas, químicas e fisiológicas, indicam uma continuidade do uso de algumas destas práticas pelos pajés contemporâneos, que embora não se possam determinar precisamente os sentidos rituais e suas transformações ao longo dos séculos, muitos destes elementos permanecem presentes nas atuais pajelanças. Mas com relação a alteridade cultural dos europeus em relação à medicina xamânica, esta se mostrou constante nos relatos dos primeiros séculos.

O padre Martinho de Nantes¹⁶¹, missionário capuchinho francês, chega ao Brasil em 1671, para trabalho missionário. Viveu em aldeias dos índios cariris, na Paraíba e depois no rio São Francisco. Sobre as crenças e práticas dos cariris da região do São Francisco, escreveu:

"(...) Havia entre eles feiticeiros ou, para melhor dizer, impostores, que adivinhavam o que eles pensavam. Prediziam coisas futuras, curavam doenças, quando não as produziam. Podia-se acreditar que alguns deles tinham entendimento com o diabo, pois não usavam, como remédio, para todos os males, senão a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra.

Se acontecesse que o doente não melhorasse, atribuíam a culpa a alguém que o houvesse enfeitado e que estava impedindo o efeito do remédio, e designavam o culpado, como se tivessem certeza, e logo os parentes do doente, sem qualquer outra prova que a acusação, iam

¹⁵⁹Sousa, Gabrel Soares de, 1587, p. 202-207.

¹⁶⁰Salvador, Frei Vicente, 1982, p. 16

¹⁶¹Nantes, Pe. Martinho de - Relação de uma missão no Rio São Francisco. São Paulo, ed. Nacional, coleção brasileira, 1979.



matar o acusado, sem que ninguém comumente se opusesse, com o receio de também serem acusados".¹⁶²

Neste relato podemos encontrar um outro ponto muito fundamental na constituição do poder do xamânico do pajé, que é o peso de sua palavra. Vimos em Thévet (1978, p. 117.) num contexto bem diverso, que o pajé precisava justificar sua reputação, sob pena de ser desacreditado e morto. Mas aqui, o que encontramos é o poder absoluto de sua palavra, quando atribui o fracasso da cura à uma interferência externa. Das práticas xamânicas de cura, das quais a oralidade também fazia parte, veremos alguns registros a seguir.

3.2 Poder e liderança: a oralidade

Outra das características que logo chamou a atenção dos primeiros europeus sobre os pajés foi o seu domínio da fala. De maneira geral, esta é uma qualidade própria e inerente do xamã, tanto em realizar conversas particulares, preleções coletivas, ou em determinar ordens e afirmar profecias.

O domínio da fala era considerado, entre os tupinambás, como um atributo de extrema importância não apenas entre os pajés, mas também entre os chefes morubixabas e os homens em geral. Para ambos, chefes e pajés, estivessem estas instâncias de poder relacionadas da forma que fossem, o poder da palavra era condição fundamental:

"Sobre a tribo reina o seu respectivo chefe e este reina também sobre as palavras da tribo. Em outros termos, e muito particularmente no caso das sociedades primitivas americanas, os índios, o chefe - o homem de poder - detém também o monopólio da palavra. Não se deve, junto a esses selvagens, perguntar: quem é seu chefe? Mas antes: quem é, entre vocês, aquele que fala? Senhor das palavras: é esse o nome que muitos dão ao seu chefe."¹⁶³

A fala era não somente um atributo, mas também uma habilidade. Para os pajés, fazia parte de seu processo de formação e iniciação, e conforme podemos verificar nas fontes, servia como base

¹⁶²Assunção, Luiz Carvalho de - idem, p. 47

¹⁶³Clastres, Pierre - idem, p. 170.



de sustentação de sua condição de xamã. O domínio desta habilidade conferia poder e prestígio, como assim indica Florestan Fernandes:

"A capacidade discursiva, entretanto, parece ter merecido maior reputação. Os grandes oradores eram chamados 'senhores da fala' e tornavam-se os líderes eventuais das grandes ações coletivas. Ouviam-nos com prazer, durante uma noite inteira e adotavam com facilidade os pontos de vista ou as decisões por eles enunciados. A seleção dos oradores se processava com certo rigor, pois formavam grupos de discussão, cujos membros procuravam derrotar os pretendentes. *'E para experimentar se é bom língua ou eloquente, se poem muitos com ele toda uma noite para vencer e cansar, e se não o fazem, o tem por grande homem e língua'* (Anchieta, cartas, p. 433). Cardim afirma que estas provas podiam prolongar-se até por dois ou três dias. O *senhor da fala 'em sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quiser sem contradição'* (Cardim, p. 272)" ¹⁶⁴

Este domínio da oralidade, tão valorizado entre os guerreiros, constituía-se portanto em elemento fundamental das práticas do pajé, como fonte e manifestação de seu poder, expresso através de seus discursos.

Sobre os conteúdos desses discursos, várias fontes e autores tratam desta questão. Hélène Clastres, conforme veremos a seguir sobre uma carta de Nóbrega, afirma que tratavam, entre diversos assuntos, a respeito da "Terra sem Mal", uma espécie de profecia de uma "terra prometida", integrante da cosmogonia tupi-guarani anterior à chegada dos europeus. A este respeito, Pierre Clastres afirma que as migrações dos povos Tupi, hoje reconhecidas pelos estudos etnológicos e arqueológicos, estavam relacionadas a este mito-profecia, e fazia parte dos discursos dos pajés, embora que, de maneira geral, a maior parte dos conteúdos de seus discursos permaneçam desconhecidos:

"Os Tupi-Guarani, dos quais os Mbyá são uma das últimas tribos, propõem à etnologia americanista o enigma de uma singularidade que, desde antes da Conquista, os levava á inquietude de procurar sem descanso o além prometido por seus mitos, *ywy mara ey*, a Terra sem Mal. Dessa busca maior e certamente excepcional junto aos índios sul-americanos, conhecemos a mais espetacular consequência: as grandes migrações religiosas de que falam os relatos dos primeiros

¹⁶⁴Fernandes, Florestan - 1963, p. 317.

cronistas. Guiadas por xamãs inspirados, as tribos se movimentavam e, por meio de jejuns e danças, tentavam atingir as ricas moradas dos deuses, situadas no levante. Mas então surgia o obstáculo aterrorizante, o limite doloroso, o grande oceano, mais terrível ainda por confirmar aos índios sua certeza de que em sua margem oposta estava a terra eterna. É por isso que permanecia a esperança de alcançá-la um dia, e os xamãs, atribuindo seu fracasso à falta de fervor e ao não-respeito às regras do jejum, esperavam sem impaciência a vinda de um sinal ou mensagem do alto para recomençar sua tentativa.

Os xamãs tupi-guarani exerciam pois sobre as tribos uma influência considerável, sobretudo os maiores entre eles, os *karai*, cuja palavra, queixavam-se os missionários, continham em si todo o poder do demônio. Seus textos não dão infelizmente nenhuma indicação sobre os conteúdos dos discursos dos *karai*: pela simples razão, sem dúvida, de que os jesuítas tinham pouca vontade de tornar-se cúmplices do diabo, reproduzindo por escrito o que satã sugeria a seus sequazes índios. Mas, Thevet, Nóbrega, Anchieta, Montoya, etc., traíam sem querer seu silêncio censor, reconhecendo a capacidade de sedução da palavra dos feiticeiros, principal obstáculo, dizem eles, para a evangelização dos selvagens." ¹⁶⁵

Apesar de não indicarem diretamente os conteúdos dos discursos, a "traição" a que Pierre Clastres metaforicamente se refere, revela um certo teor destes discursos. As alusões a um tempo ou espaço em que não seria preciso trabalhar, a convocação para a guerra, a fertilidade da terra, a cura das doenças, são algumas das temáticas reveladas pelos cronistas.

Nas cartas dos jesuítas há menções a respeito de temas pelos quais os pajés tratavam, tal como, a título de exemplo, nesta carta do padre Manuel da Nóbrega:

" De certos em certos anos, vem uns feiticeiros de longínquas terras, fingindo trazer santidade; e, ao tempo da sua chegada, mandam-lhes limpar os caminhos e vão recebe-los com danças e festas, segundo seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres duas às duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que cometeram contra seus maridos, e umas contra as outras, e pedindo perdão por elas. Chegando o feiticeiro, com muita festa ao lugar, entra numa casa escura e põe uma cabaça de figura humana que leva na parte mais conveniente para os seus enganar, e mudando sua própria voz como de menino, e junto da cabaça lhes diz, que não cuidem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará de comer, e que por si virá a casa; e que (...) as flechas irão ao mato caçar para o

¹⁶⁵Clastres, Pierre - 2003, p. 176.



seu senhor, e hão de matar muitos de seus contrários, e cativarão muitos para os seus comeres. E promete-lhes longa vida, e que as velhas hão de se tornar moças, e que deem as filhas a quem quiserem, e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com as quais os engana; de maneira que creem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas nas quais creem." ¹⁶⁶

Esta carta de Nóbrega é uma fonte de extrema importância, pois além de ser muito rica em informações, trata de um aspecto muito comum a diversos outros relatos sobre os pajés: a sua intenção de convencer os índios a não trabalhar, desde que confiem nele e em seus poderes. Na escrita do jesuíta, este tipo de acontecimento merece registro pois serve para construir uma caracterização típica do pajé, na medida em que se apresenta não como um fato excepcional, mas como característica comum:

"No caso das cartas de Nóbrega, o primeiro aspecto notável é que esse relato estabelece um 'estado de coisas', constituído no passado e continuado até o presente, momento em que cabe pensar as formas da intervenção jesuítica nessa situação dada, de modo a transformá-la. Nesse sentido, a narração é sobretudo uma descrição ou composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam no conjunto como exemplos de situações repetidas, que referem menos ocorrências verdadeiramente únicas do que cenas exemplares, típicas, capazes de evidenciar determinada prática ou costume longamente estabelecido." ¹⁶⁷

Evidentemente, o padre Manuel da Nóbrega procura neste relato ressaltar o aspecto mentiroso e enganador do discurso do pajé, apresentando-o como contrário às virtudes do trabalho, e propenso a iludir os ouvintes com falsas promessas mágicas. Mas tomando-se um outro viés de leitura, podemos identificar os conteúdos de um discurso profético-messiânico coerente a uma cosmologia bem diversa do catolicismo, voltada a uma espécie de promessa. Hélène Clastres faz uma referência específica a este trecho da carta de Nóbrega, onde identifica-o categoricamente ao profetismo da Terra sem Mal:

"Texto capital porque, como se vê, evoca os temas essenciais dos discursos dos profetas.

¹⁶⁶Informação das Terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra - in Leite, Serafim - Cartas dos primeiros jesuítas, 1956, vol. 1, p. 150.

¹⁶⁷Pécora, Alcir - idem, p. 390.



Confirma também o que acima dizíamos sobre o prestígio dos *carais*, sobre os poderes que lhes eram atribuídos. E sobretudo, não deixa dúvida alguma acerca do teor desses discursos: é da Terra sem Mal que eles tratam. A terra em que tudo é produto da abundância sem que seja necessário trabalhar, onde se goza de perpétua juventude, etc. - É o advento dela que prometem. São eles os fiadores de que ela é possível aqui e agora, pois podem comprometer-se a conduzir os outros até lá. "¹⁶⁸

Decerto que a "Terra sem Mal" pudesse representar um espaço físico geográfico buscado em movimentos migratórios, muito mais representava a *utopia* por excelência, ou seja, a perspectiva de um novo tempo, uma nova vida, um novo mundo ideal. Mas considerar que todo discurso utópico dos pajés fosse uma referência direta a esse mito pode ser um exagero. Além de ser uma temática constante nos relatos dos cronistas diversos, o discurso utópico a que se refere Nóbrega não é um fato específico, mas antes uma descrição exemplar daquilo que se constatava como típico. O sentido essencial desses discursos podem ter nos ficado inacessíveis, possibilitando ainda interpretações diversas, nas quais a Terra sem Mal é uma das mais plausíveis. Prossegue a autora:

"Sem dúvida, esse texto não trata de migração; não se incitam as pessoas a abandonar as aldeias e pôr-se a caminho da Terra sem Mal. Mas é dessa própria terra que os caraibas são senhores, é sua realização possível neste mundo que eles anunciam: para isso, apenas cabe aos outros conformar-se a regras de vida específicas, submeter-se aos exercícios necessários do espírito ou do corpo. O saber dos profetas consiste em possuir a chave desse novo lugar: eles conhecem o caminho da Terra sem Mal, o que não quer dizer propriamente sua localização geográfica, mas sim as regras éticas, únicas a propiciarem o acesso a ela. "¹⁶⁹

O pajé de Nóbrega é portanto um indivíduo que exerce liderança e exige obediência. Dita suas regras morais e promete suas recompensas. E traz também uma viva promessa de esperança, contrastante à vida ordinária cotidiana que os índios tinham junto à presença dos brancos. Mas o sentido real dessas imagens nos ficou inacessível. Resistência, herança ancestral, performance discursiva, Terra sem Mal, messianismo... O que temos de concreto são as repetições destas imagens que se documentam nos relatos.

¹⁶⁸Clastres, Hélène - 1978, p.47

¹⁶⁹Clastres, Hélène - idem, p.47



Entretanto, embora seja importante o conhecimento a respeito dos conteúdos das falas, é importante também observar que somente a fala, em si, já possui o componente de *performance* enquanto instrumento de poder. Dessa forma, pode não importar muito àqueles a quem a preleção se dirige, aquilo que está sendo dito, como tanto a forma e a própria ação de se proferir o discurso, como afirma Antonacci: "É difícil 'transformar em letra aquilo que é da ordem do corpo, das pulsações e da voz' (Castello Branco, 1997), de *performances* incrustadas a ninchos de memórias vivas"¹⁷⁰. Pierre Clastres também se refere à esta questão:

"O que diz o chefe? O que é uma palavra de chefe? É, antes de mais nada, um ato ritualizado. Quase sempre o líder se dirige ao grupo cotidianamente, ao amanhecer ou ao crepúsculo. Deitado em sua rede, ou sentado perto do fogo, ele pronuncia com voz forte o discurso esperado. E sua voz, por certo, tem necessidade de potência, para chegar a ser ouvida. Nenhum recolhimento, com efeito, quando o chefe fala; não há silêncio, cada qual tranquilamente continua, com se nada houvesse, a tratar de suas ocupações. *A palavra do chefe não é dita para ser escutada*. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. Ou melhor, finge-se a desatenção. Se o chefe deve, como tal, submeter-se à obrigação de falar, em compensação as pessoas às quais ele se dirige não são obrigadas senão a parecer não escutá-lo".¹⁷¹

Pierre Clastres se refere à "palavra do chefe", não ao pajé especificamente, porém ressalta a importância da oralidade e uma das formas com que este poder se manifestava entre os índios. Nas ações rituais xamânicas, muitas vezes a palavra é emitida sem a intenção de se ordenar um discurso, podendo assumir diversas formas, como a de um canto, por exemplo.

"O mesmo autor¹⁷² diz ainda que os tupis desistiam, às vezes, de comer um prisioneiro de guerra, se este fosse um bom cantor. Já observamos a importância do canto no xamanismo e teremos a oportunidade de voltar a esse assunto. Mas ser um ótimo cantor não significava apenas, para os índios, ser capaz de modular agradáveis melodias (embora sua sensibilidade musical tenha sido ressaltada por numerosos observadores); significava, sobretudo, poder cantar muito tempo e enunciando *palavras*. O canto era um *discurso*, pontuado, entrecortado de

¹⁷⁰Antonacci, Maria Antonieta - idem, p. 144.

¹⁷¹Clastres, Pierre - idem, p. 171.

¹⁷²Gabriel Soares de Souza - Tratado Descritivo do Brasil, 1587.



melodias não faladas (é razoável a descrição de Léry). Se portanto, os tupis poupavam esses cantores excepcionais é porque deviam reconhecê-los como carafbas." ¹⁷³

Mas quando havia a necessidade de se comunicar algo pela fala, a palavra do pajé era assimilada de forma sagrada e absoluta. Um exemplo disso estava no conhecido procedimento de "decretar a morte".

Em um dos primeiros relatos sobre os pajés, escrito em 1587 pelo colono e fazendeiro português Gabriel Soares de Souza, revela-se este peculiar atributo do pajé que se expressava através da palavra: o poder de se decidir sobre a morte de alguém:

"Entre este gentio tupinambá há grandes feiticeiros, que tem este nome entre eles, por lhe meterem em cabeça mil mentiras; os quais feiticeiros vivem em casa apartada cada um por si, a qual é muito escura e tem a porta muito pequena, pela qual não ousa ninguém entrar em sua casa, nem de lhe tocar em coisa dela, os quais, pela maior parte não sabem nada, e para se fazerem estimar e temer tomam este ofício, por entenderem com quanta facilidade se mete em cabeça a esta gente qualquer coisa; mas há alguns que falam com os diabos, que os espancam muitas vezes, os quais os fazem muitas vezes ficar em falta com o que dizem; pelo que não são tão cridos dos índios, como temidos. A estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés; 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 vidas. Muitas vezes acontece aparecer o diabo a este gentio, em lugares escuros, e os espanca de que correm de pasmo; mas a outros não faz mal, e lhes dá novas de coisas sabidas." ¹⁷⁴

A este respeito, há também uma referência feita por Gândavo, ressaltando a força de tal esconjuro:

"(...) E muitas vezes, pode neles tanto a imaginação, que se algum deseja a morte, ou alguém lhes mete na cabeça que há de morrer tal dia ou tal noite, não passa daquele termo que não

¹⁷³Clastres, Hélène - 1978, p. 41.

¹⁷⁴Souza, Gabriel Soares de, 1971, p. 314.



morra." ¹⁷⁵

Este poder de "lançar a morte", portanto, foi certamente um atributo comum dos pajés, uma vez que foi notado por diferentes cronistas, como também Frei Vicente do Salvador, já no início do século XVII:

"Não há entre este gentio médicos sinalados senão os seus feiticeiros, os quais moram em casas apartadas, cada um per si, e com a porta mui pequena, pela qual não ousa alguém entrar, nem tocar-lhe em alguma coisa sua, porque, se algum lhas toma, ou lhes não dá o que eles pedem, dizem: vai, que hás de morrer, a que chamam lançar a morte. E são tão bábaros que se vai logo outro lançar na rde sem querer comer e de pasmo se deixa morrer, sem haver quem lhe meta na cabeça que pode escapar. E assi se podem estes feiticeiros chamar mais matasanos que médicos, nem eles curam os enfermos senão com enganos, chupando-lhes na parte que lhes dói e, tirando da boca um espinho ou prego velho que já nela levavam, lho mostram, dizendo que aquilo lhes fazia mal e que já ficam sãos, ficando eles tão doentes como de antes." ¹⁷⁶

Numa citação recolhida por Castelnau-L'Estoile, a mesma também recolhida por Florestan Fernandes e acima referida, o jesuíta Cardim ressalva o poder da palavra, mais uma vez como o poder de afirmar a vida ou de "lançar a morte":

"Estimam tanto um bom língua que lhe chamam o senhor da falla. Em sua mão tem a morte e a vida, e os levará para onde quiser sem contradição" ¹⁷⁷

Este poder se decidir sobre a vida e a morte poderia também, de certa forma, ser interpretado como um ato mágico de bruxaria, mas o próprio poder atribuído à palavra, enquanto obediência cega às ordens dos pajés, já caracterizavam uma forma de abuso de poder segundo o olhar dos europeus, pois aquele que recebia a "sentença" não podia ser convencido do contrário. Além de combatidos como rivais da catequese, os pajés foram também, portanto, muito bem observados. De todo modo, ainda que a mentalidade europeia impedisse um entendimento mais profundo da cultura e do modo

¹⁷⁵Gândavo, Pero de Magalhães, idem, p. 97.

¹⁷⁶Salvador, Frei Vicente, 1982, p. 82.

¹⁷⁷Cardim, Pe. Fernão - idem, in: Castelnau-L'Estoile - 2006, p. 43.



de ser indígena, o padre Cardim não podia deixar de reconhecer o poder de oratória exercido pelo pajé.

Entre os tupinambás e os povos mais próximos, outro aspecto que foi logo observado, e de certa forma, incorporado pelos missionários jesuítas, foi o fato de se realizarem discursos durante a madrugada ou pela manhã, durante o alvorecer do dia. Entre diversas fontes e autores que tratam desta questão, Hélène Clastres nos indica que:

"Já vimos que a função dos caraís não era mais, ou era acessoriamente apenas, a de curandeiros. Se iam de aldeia em aldeia, era para anunciarem um certo número de coisas, para falar a todos; pois, se buscavam a solidão e prezavam o silêncio, também sabiam mostrar-se muito eloquentes. É bastante provável que estes discursos fossem proferidos de manhã, ao nascer do sol (...)" ¹⁷⁸

O fato dos discursos serem proferidos de manhã, ou de madrugada, e terem dessa forma sido imitados pelos padres, é mais um indicador dessa associação entre as culturas, na formação desse hibridismo a partir do reconhecimento de poderes entre padres e pajés. Se por um lado os missionários buscavam desmascarar os xamãs, por outro era-lhes muito útil serem reconhecidos pelos índios como grandes caraíbas, e assim também assimilar aspectos da cultura indígena a fim de se facilitar a catequese. As pregações orais dos sermões, tão característicos do catolicismo, funcionavam então para esse fim, desde que adaptadas às condições dos ouvintes.

"Nessa confusão de horizontes devido à utilização de uma linguagem comum, encontra sentido a atitude catequética de muitos padres, jesuítas e capuchinhos, que se utilizaram, nas pregações, na postura e no carisma dos grandes xamãs, os *caráibas*. É assim que costumava a pregar nas aldeias o padre Azpicuelta Navarro, grande 'língua': 'levantando a voz e pregando-lhes os mistérios da fé, anando em roda deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, pera mais os agradar e persuadir (Vasconcelos, 1977 [1663], I: 221)." ¹⁷⁹

¹⁷⁸Clastres, Hélène - 1975, p. 45-46.

¹⁷⁹Pompa, Cristina - 2006, p. 124.



Os sermões católicos, no caso especial dos jesuítas, puderam ser bem adaptados à cultura indígena, tendo sido este processo bem relatado através da correspondência entre os padres e seus superiores, e também através das decisões da Igreja a este respeito. Não houve o mesmo grau de dificuldade como, por exemplo, em relação aos ritos chineses, fazendo com que a catequese jesuíta, nas Américas, adquirisse um caráter de inovação em termos de pregação¹⁸⁰. Portanto se dentro do xamanismo o uso da palavra confere por si uma forma de poder, os padres foram neste ponto, favorecidos por isso.

Se os discursos dos pajés possuíam realmente um sentido profético-messiânico, neste aspecto também encontrariam semelhanças com a catequese católica. Mas além desta questão, sabemos que entre os atributos dos pajés estava muito presente a previsão do futuro. A este respeito, Alfred Métraux nos traz uma citação de Claude d'Abbeville:

*"Põem-se, antes de tudo, a predizer a fertilidade e a estiagem dos anos; prometem chuvas abundantes e toda a sorte de bens; fazem, finalmente, crer ao povo que, soprando a parte doente do corpo de qualquer pessoa, esta logo se cura".*¹⁸¹

Porém Métraux afirma também que:

*"A atividade do feiticeiro ultrapassava ainda o quadro estabelecido por Claude d'Abbeville. Deviam eles predizer o resultado de qualquer empresa coletiva ou individual, agir sobre os fenômenos naturais e enviar a doença ou a morte. Os grandes feiticeiros eram capazes de realizar encargos mais difíceis: podiam ressuscitar os mortos (Cardim), fazer nascer as plantas, ou receber alimentos de forma miraculosa (Claude d'Abbeville)".*¹⁸²

Aqui novamente verificamos a relação entre a oratória e a prática divinatória, embora que o poder exercido pelo pajé através da fala era muito mais amplo que isto. Era também um ancião conselheiro, detentor de grande sabedoria, cuja fala não somente explicava ou interpretava a realidade, mas tinha também o poder de interferir sobre ela.

¹⁸⁰Menget, Patrick - idem, p. 178.

¹⁸¹Métraux, Alfred - 1979, p. 68.

¹⁸²idem, p. 68.



De maneira bem semelhante, dentro da identificação do pajé enquanto feiticeiro e mentiroso, o jesuíta Fernão Cardim, conforme citado anteriormente, também assim relatava as ações do pajé enquanto mentiroso e enganador. Temos também aqui uma referência ao discurso do caraíba, ao qual Cardim refere-se pelo termo "Santidade". Além da constante interpretação do pajé enquanto mentiroso e enganador, podemos observar um interessante elemento muito comum a diversos outros relatos: uma espécie de promessa, ou profecia, de libertação da necessidade do trabalho.

Este é um ponto que nos remete ao conceito e ao lugar do trabalho no contexto das sociedades indígenas e europeias. Sabemos que o conceito de trabalho no ocidente, à parte das próprias transformações sociais que o alteravam no seus sentidos históricos, sempre ocupou um lugar crucial dentro da doutrina cristã. Certamente que estes conceitos e sentidos de trabalho não existiam no mundo ameríndio pré-colonial, alheio à acumulação de capital, ou tanto mais através da escravidão a que foram submetidos. Assim sendo, enquanto que para o padre, esta estranha convocação para não trabalhar (acompanhado da profecia de uma vida futura sem necessidade de trabalho) significasse uma enganação, por ser contrária aos princípios cristãos, para os índios poderia ter um sentido bem diverso, inclusive como forma de resistência e auto-afirmação. Decerto que não num sentido como, posteriormente na história do trabalho, surgiu a greve na sociedade industrial, mas como uma forma de negação e resistência à opressão colonial, pois que neste relato do padre jesuíta a palavra e a oratória do pajé-caraíba levou-os ao extremo da morte pela fome.

É importante porém não perder de vista que os possíveis significados das falas não eram tão importantes quanto a transmissão da tradição cultural, através da própria ação corporal dessa fala. O sentido de resistência que se atribui ao xamanismo está nessa preservação da cultura ancestral, que vem reafirmar seus valores culturais diante do processo colonial. O aspecto de *performance* da fala, é também uma ação corporal:

"Culturas que se expressam e comunicam, guardam e transmitem memórias e energias em *performances* corporais, associando tempo a espaço, homem à natureza, arte à vida. Que produzem e repassam culturas mediando mensagens e pessoas em 'presença' e fabricação contínua de corpos em interlocuções extraverbiais, via imagens e metáforas, figurações e representações, simbologias e significados, recorrendo a rituais e ritmos, provérbios, adivinhações e outros recursos linguísticos. Enfim, memórias, conhecimentos, religiosidades que são corpóreas, no sentido de realizarem-se ou serem concretizadas em presença de envolvidos nos processos de atualização de crenças, valores ou mensagens, trocando



experiências que se fazem ver em dramatizações ou teatralização inerentes a técnicas de comunicação oral entre povos, grupos ou culturas, que atravessaram a modernidade e nos alcançam em 'movências' letra/voz/imagem".¹⁸³

A importância da oralidade no xamanismo universal, atestada pela antropologia e pelos estudos etnológicos, é também confirmada nas fontes históricas dos primeiros contatos. Nos conflitos dos padres com os pajés, sempre estiveram presentes os seus discursos e a obediência de seus seguidores, ainda que interpretadas de diferentes formas.

Encontramos portanto, nas fontes, além das menções aos temas dos discursos dos pajés, também relatos das formas e dos contextos em que eram proferidos. No trecho anteriormente citado por Nóbrega, há também um aspecto peculiar: o pajé proferiu sua fala junto a uma "cabaça de figura humana". Trata-se de um maracá, tema ao qual trataremos a seguir.

3.3 A simbologia do maracá

Utilizado nos mais diversos rituais, até os dias de hoje, o maracá está longe de ser um mero instrumento musical que acompanha os cânticos e bailados ritmados das cerimônias religiosas de origem xamânica. Assim como o tambor, sua presença é universal nas culturas nativas, sendo que evocam significados e formas de uso diversas e específicas para cada contexto. O folclorista e etnólogo Luís da Câmara Cascudo lhe faz a seguinte referência:

"O primeiro dos instrumentos indígenas do Brasil. É o ritmador das danças e dos cantos ameríndios. É uma cabaça (*Crescentia cugete*, Linneu) na extremidade de um pequenino bastão-empunhadura. No seu interior, há sementes secas ou pedrinhas, fazendo rumor pelo atrito nas paredes internas do bojo. De vários tamanhos e formas, simples ou duplas como as *nkwanga* do Congo ou piriformes como as *budrattle* do Alasca, são ornamentadas, gravadas, recobertas por tecidos de palha, plumas, peles de animais, segundo a tradição tribal. Há maracás feitos de crânios de animais, esferas de madeira ou barro cozido, e mesmo do casco de certos desdentados, como *tatus*, e também de *jabutis*. Ensina Teodoro Sampaio: 'Maracá, corruptela de *marã-acá*, a cabeça, de fingimento ou de ficção; instrumento usado pelos feiticeiros (pajés), feito de um

¹⁸³Antonacci, Maria Antonieta - idem, p. 229.



cabaço, do tamanho de uma cabeça humana, com orelhas, cabelos, olhos, narinas e boca. Dentro do maracá faziam fumaça, com folhas secas de tabaco queimadas, e dessa fumaça, que saía pelos olhos, boca e nariz da figura, inebriavam-se os feiticeiros e ficavam como que tomados pelo vinho: nesse estado, faziam visagens e cerimônias, prediziam o futuro, e em tudo o que afirmavam acreditavam os outros índios, como se fossem revelações de algum profeta. Depois, o nome maracá ficou servindo para denominar chocalho' (O tupi na geografia nacional). Há vários instrumentos derivados do maracá, todos eles com a função de marcar o ritmo e acompanhar a dança. O poder mágico do som, o ritmo, é essencial. Os instrumentos, em todas as religiões, tem o poder de afastar os demônios. Jeová, por exemplo, ordenou a Moisés o uso da campainha de ouro, que soava à entrada e saída do sacerdote do santuário, sob pena de morte (Êxodo, 28)."¹⁸⁴

Presente em todo o mundo ameríndio, o maracá, na forma como foi visto pelos primeiros viajantes e padres missionários, certamente possuía uma riqueza simbólica própria entre os tupinambá, tão semelhante e diversa aos demais povos que iam sendo por eles encontrados, ficando logo evidente seu aspecto sagrado. Neste ponto, uma das primeiras referências feitas a ele foi por Hans Staden, numa das primeiras e mais importantes descrições e respeito dos pajés:

*"Têm a sua crença em um fruto que cresce como uma abóbora e do tamanho de um meio pote. Oco, como é, atravessam-lhe um pau. Fazem-lhe depois um orifício à guisa de boquinha e lhe deitam umas pedrinhas dentro, para que chocalhe. Com isto tangem quando cantam e dançam, e lhe chamam **Tammaraka**, cuja forma é como segue: [gravura]*

*Este instrumento é só dos homens e cada um tem o seu. Há entre eles alguns indivíduos a que chamam **Paygi** e que são tidos por adivinhos. Estes percorrem uma vez por ano o país todo, de cabana em cabana, asseverando que tem consigo um espírito que vem de longe, de lugares estranhos, e que lhes deu a virtude de fazer falar todos os Tammarakas que eles queiram e o poder de alcançar tudo o que se lhes pede. Cada qual quer então que este poder venha para o seu chocalho; faz-se uma grande festa com bebidas, cantos e adivinhações, e praticam muitas cerimônias singulares. Depois os adivinhos marcam um dia para uma cabana, que mandam evacuar e nenhuma mulher nem criança pode ficar lá dentro. Ordenam em seguida que cada um pinte seu Tammaraka de vermelho, enfeitado com penas, e o mandem para eles lhe darem o poder de falar. Dirigem-se então para a cabana. O adivinho toma assento em lugar elevado, e*

¹⁸⁴Cascudo, Luís da Câmara - 2002, p. 360.

*tem junto de si o Tamaraka fincado no chão. Os outros então fincam os seus. Dá cada qual os seus presentes ao adivinho, como sejam flechas, penas e penduricalhos para as orelhas, a fim de que o seu Tammaraka não fique esquecido. Uma vez todos reunidos, toma o adivinho cada Tammaraka e o defuma com uma erva, a que chamam **Bittin**. Leva depois o Tammaraka à boca; chocalha-o e lhe diz: 'Nee kora, fala agora, e deixa-te ouvir; estás aí dentro?' Depois diz baixo e muito junto uma palavra, que é difícil de se saber se é do chocalho ou se é dele, e todos acreditam que é do chocalho. Na verdade porém é do próprio adivinho, e assim faz ele com todos os chocalhos, um após o outro. Cada qual pensa então que o seu chocalho tem grande poder. Os adivinhos exortam depois a que vão para a guerra e apanhem inimigos, porque os espíritos que estão nos Tammarakas tem gana de comer carne de prisioneiros; e com isto, se decidem a ir à guerra. Mal o tal adivinho Paygi tem transformado em ídolos todos os chocalhos, toma cada qual o seu, chama-o seu querido filho e lhe levanta uma pequena cabana, na qual deve ficar. Dá-lhe comida e lhe pede tudo o que precisa, tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus. São estes os seus deuses."¹⁸⁵*

Embora não mencione o termo "idolatria", Hans Staden observa o comportamento e as ações dos tupinambás, que se assemelham às dos cristãos "*tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus*", como uma espécie de categoria de crenças onde o lugar de Deus é ocupado pelos maracás através dos pajés. Referido como "adivinho", Staden limita-se a relatar que o pajé declara-se detentor do poder ao qual todos acreditam, e assim faz acreditar que atribui um poder aos maracás que, através de suas falas, invoca-se à guerra e aos rituais de antropofagia. Não o chama diretamente, portanto, de mentiroso, mas a partir de seu ponto de vista europeu, não compreende a atribuição de uma voz espiritual ao objeto totêmico, quando afirma que a palavra "*Na verdade, porém, é do próprio adivinho*".

Um ponto importante aqui a se considerar, é o fato de Staden ser uma fonte não-religiosa, e no entanto também entender o maracá como objeto de crença ou idolatria, tal como na maioria dos cronistas e missionários. Tal como em Nóbrega, em citação a pouco referida¹⁸⁶, o pajé-caraíba "conversa" com o maracá, buscando a comunicação espiritual através dele, embora que, segundo Vainfas, Staden não estivesse com isso atribuindo-lhe uma "figuração humana", ou ao menos não a tivesse mencionado:

¹⁸⁵Staden, Hans - 1557, p.161

¹⁸⁶Leite, Serafim - Cartas dos primeiros jesuítas, 1956, vol. 1, p. 150.



"Dirigiam-se, em seguida, para a cabana onde se encontrava o pajé, sentado em lugar alto com seu maracá fincado no chão. A ele ofertavam presentes, como flechas, penas e penduricalhos para as orelhas; o transe do pajé ocorria por meio do fumo de uma erva, o petim ou petum (Staden escreve *bittin*), isto é, o tabaco. O pajé defumava cada maracá, chocalhava-o e dizia: 'Fala agora, e deixa-te ouvir; estás aí dentro?'. E assim, fazendo-se de intérprete dos maracás (do seu e dos demais maracás), o pajé exortava os índios à guerra; o derradeiro rito da cerimônia era a transformação dos maracás em ídolos pelo pajé (palavras de Staden), os quais eram fincados no chão e presenteados com cabana e comida. Staden não mencionou, porém, a 'figuração humana' que Nóbrega (e outros) viram nos maracás, nem a possessão coletiva, exceto o transe do pajé. Tampouco utilizou a palavra santidade para qualificar algum aspecto do ritual ou do profeta índio."¹⁸⁷

Hans Staden também registrou uma impressão a respeito dos maracás associado ao uso do cauim. Segundo João Azevedo Fernandes, "As bebidas eram um instrumento para as práticas xamanísticas, em especial aquelas que utilizavam os maracás como meio de acesso aos antepassados".¹⁸⁸ Ainda que fosse apenas uma impressão do célebre refém alemão que escapou de ser devorado pelos tupinambás, seu relato revela a relação direta entre o maracá e a cauinagem, revelando seu caráter religioso:

*"Conduziram-me depois, para dentro de uma casa, onde fui obrigado a me deitar em uma **inni** (rede). Voltaram as mulheres e continuaram a me bater e maltratar, ameaçando me devorar. Enquanto isto, ficavam os homens reunidos em uma cabana e bebiam o seu **Kawi** (cauim), tendo consigo os seus deuses, que se chamam **Tammerka**, em cuja honra cantavam, por terem profetizado que haviam de me prender. Tal canto ouvi durante uma meia hora e não apareceu um só homem; somente as mulheres e as crianças estavam comigo."*¹⁸⁹

Também Jean de Léry faz um registro dos maracás entendidos enquanto forma de idolatria:

¹⁸⁷Vainfas, Ronaldo - 1995, p.57.

¹⁸⁸Fernandes, João Azevedo - 2011, p. 105.

¹⁸⁹Staden, Hans - idem p. 64.

"Existe também no país uma árvore que dá frutos do tamanho e da forma do ovo de avestruz. Os selvagens os furam no centro como as crianças francesas furam as nozes grandes para fazer molinetes; esvaziam-nos depois, colocando dentro pedrinhas redondas ou grãos de milho, e atravessam-nos com um pau de pé e meio de comprimento. Tem assim o instrumento a que chamam maracá e que faz mais barulho que uma bexiga de porco cheia de ervilhas. Os brasileiros os trazem em geral na mão e quando me referir à sua religião direi qual a sua opinião acerca do maracá e da sua sonoridade, sobretudo depois de enfeitados com lindas plumas e empregados em determinada cerimônia." ¹⁹⁰

Jean de Léry foi um dos cronistas que utilizou o termo "religião" ao se referir às práticas xamânicas que presenciou, embora que, do ponto de vista de um missionário calvinista. Como indica Ronaldo Vainfas, Léry percebeu claramente o papel e o lugar do maracá dentro dos rituais sagrados nativos, e a forma com que eram manipulados evidenciava uma prática idolátrica.

"(...) No centro da roda, os caraíbas sacudiam os maracás, dançavam, sopravam um caniço em cuja ponta ardia um chumaço de petum, e pregavam, possuídos pelos espíritos; no final da cerimônia, dos bailes e cantos, os maracás eram transformados em ídolos (como dissera Staden): fincados no chão entre as casas, adornados com plumas e presenteados com farinha, carne, peixe e cauim." ¹⁹¹

Mais uma vez associados ao uso ritual do tabaco (petum) e do cauim, os maracás são fincados ao chão, adornados e presenteados, como numa forma de adoração idolátrica. Fundamenta-se portanto, entre os tupinambás, a importância central do instrumento, na forma como até nos dias de hoje os registros etnológicos o confirmam na grande maioria dos povos ameríndios.

"Voltando aos caraíbas, devo dizer que nesse dia foram muito bem recebidos pelos selvagens, os quais os trataram magnificamente dando-lhes as melhores iguarias e também, como de costume, bastante cauim. Nós, franceses, casualmente envolvidos na bacanal, também aproveitamos o banquete junto aos mussucás, isto é, dos bons pais de família que dão comida aos viandantes. Além dessas cerimônias, realizadas de três em três, ou de quatro em quatro anos, e às vezes mais,

¹⁹⁰Léry, Jean de - 1980, p. 117

¹⁹¹Vainfas, Ronaldo - idem, p. 59.

e durante as quais os tupinambás praticam essas macaquices, os caraíbas vão de aldeia em aldeia e enfeitam com as mais bonitas penas que encontram os seus maracás; e fincam-nos em seguida no chão, do lado maior, entre as casas, e ordenam que lhes seja dado comida e bebida. Esses embusteiros fazem crer aos pobres idiotas dos selvagens que essas espécies de cabaças assim consagradas comem e bebem realmente à noite. E como os habitantes acreditam nisso não deixam de por farinha, carne e peixe ao lado dos maracás e nem esquecem o cauim. Em geral deixam assim os maracás no chão durante quinze dias a três semanas, após o que lhes atribuem santidade e os trazem sempre nas mãos dizendo que ao soarem os espíritos lhe vem falar." ¹⁹²

Dessa forma, o maracá foi o primeiro e único sinal de uma possível idolatria identificada entre os índios brasileiros.¹⁹³ Um dos motivos pelos quais os povos tupi-guarani foram caracterizados como "sem-religião", foi o fato de não possuírem, ou de não terem sido encontrados, os sinais característicos daquilo que se caracterizava como elementos inerentes à constituição de uma religião verdadeira: templos, imagens, rituais, sacerdotes, a noção de um deus, ou de deuses. "Não se encontravam sinais diacríticos da existência de uma religião".¹⁹⁴ Tais elementos reconhecíveis seriam a existência de rituais (liturgias, orações e calendários), templos ou locais específicos, sacerdotes, e objetos sagrados.

Entre os incas e as civilizações mesoamericanas, como entre os incas, maias e astecas, tais elementos foram identificados, e assim como em determinados povos africanos dos quais os europeus já tinham conhecimento, foram entendido como "idolatria". Para o catolicismo do século XVI, as novidades doutrinárias introduzidas pelo Concílio de Trento condenavam severamente a idolatria, a bruxaria e os feiticeiros.¹⁹⁵

Conforme os pajés foram sendo identificados enquanto feiticeiros, o uso que faziam dos maracás não passou despercebido aos jesuítas. Eles são citados nas cartas quanto a sua utilização nas festas, pelos meninos (crianças), e pelos pajés em suas "práticas enganadoras", como nesta carta escrita na Bahia, em 1552, pelo jesuíta Francisco Pires:

"En esta aldea uvo muchas fiestas donde los niños cantaron y holgaron mucho, y de noche se levantaron al modo de ellos y cantaron y tañeron con tacuaras, que son unas cañas grossas

¹⁹²Léry, Jean de - 1980, p. 216.

¹⁹³Pompa, Cristina - 2003, p.55

¹⁹⁴idem, p. 21

¹⁹⁵Agnolin, Adone - 2007, p. 156-158.



*con que dan en el suelo y con el son que hazen cantan, y con maracás, que son de unas frutas unos cascós como cocos y agujerados con unos palos por donde dan y pedrezuelas dentro con lo qual tañen."*¹⁹⁶

São referidos pelos termos "cabaça" ou "calabaça", e descritos enquanto representações de cabeças humanas enfeitadas, onde se acreditavam que os espíritos entravam dentro deles. O capuchinho Yves d'Evreux refere-se ao uso dos maracás nas festas de cauinagens, quando a boa qualidade da bebida produzida era aprovada.¹⁹⁷

Associados ao cauim e a outras bebidas diversas utilizadas em rituais, o maracá também estava presente, conferindo seu caráter sagrado, a rituais e reuniões em que se fazia o uso do tabaco, onde segundo a prática xamânica americana, ele não seja tragado.

Estas e outras manifestações sagradas relacionadas às práticas dos pajés, bem como seus tratamentos medicinais e conhecimentos de remédios e substâncias de cura, estão todos relacionados entre si, como coisa única e sem separação em categorias de ciências ou conhecimentos, da forma como os índios compreendem a integração do homem com a natureza.

"Yves d'Evreux afirma que os índios eram à qualidade das bebidas oferecidas, que, se aprovadas, provocavam grandes manifestações de regozijo, com danças ao som do maracá, e com cantigas que celebravam o sabor da bebida."¹⁹⁸

O maracá logo foi percebido, portanto, como instrumento simbólico do pajé por excelência, tendo sido observados seus aspectos mágicos e sagrados. Desde os primeiros relatos sobre as práticas religiosas tupinambás, já no século XVI, ele sempre está presente, não apenas conferindo poder ao seu possuidor como também sendo reconhecido em seus atributos. Variavam-se amplamente seus formatos e materiais, porém sempre conservando seus significados de cetro de poder e ferramenta espiritual.

" A personificação da cabaça, que Nóbrega dizia aparentar 'figura humana' . Trata-se do maracá, instrumento mágico feito do fruto seco da cabaceira (*cohyne*), que funcionava como chocalho

¹⁹⁶Carta dos meninos órfãos escrita pelo P. Francisco Pires ao P. Pero Doménech, in Leite, Serafim, 1954, v. 1, p. 383.

¹⁹⁷d'Evreux, Yves - Viagem ao norte do Brasil, p. 95

¹⁹⁸Fernandes, João Azevedo - 2011, p. 101.



nas danças tupis, furado nas extremidades, perpassado por uma seta feita de brejaúba, enchido com milho miúdo, sementes ou pedras, e adornado com penas e plumas de arara. Esclareça-se que todo maracá (a começar pelo do caraíba, como frisa Nóbrega) possuía força mística produzida pelo som, energia que somente o mesmo caraíba lhe poderia dar. Resalte-se, especialmente, a representação humana do maracá, indicativa de um esboço de idolatria *strictu sensu*, ou seja, de culto de ídolos. É Métraux quem o indica, comentando o uso dos maracás: 'Dessas cabaças às verdadeiras estátuas não faltava senão um passo'. (...) O transe místico em que entrava o caraíba em contato com o maracá principal, modificando-se a voz e fazendo-se de espírito nele encarnado. O espírito de que o maracá era receptáculo apossava-se do pregador, habilitando-o a profetizar. Não é sem razão, portanto, que alguns tupinólogos afirmam que o maracá era a personificação mística do caraíba".¹⁹⁹

A fim de termos uma visão das dimensões simbólicas do maracá através da antropologia, em contextos diversos aos dos tupinambás do século XVI, vejamos dois exemplos de povos contemporâneos estudados por Eduardo Viveiros de Castro e Lux Boelitz Vidal. Entre os Araweté do Xingu, grupo pertencente ao ramo tupi-guarani, o maracá é um objeto de uso masculino que transmite ao seu possuidor as qualidades de um pajé:

"O chocalho *aray* de pajelança é um cone invertido trançado de talas de arumã (*Ischnosiphon sp.*), recoberto de fios de algodão até deixar apenas a parte superior - que é a base do cone - exposta. Um floco de algodão forma um "colarinho" em volta da parte descoberta; ali se inserem quatro ou cinco penas caudais de arara vermelha, dando ao objeto a aparência de uma tocha flamejante. pedaços de concha de caramujo do mato são colocados dentro do cone trançado. O *aray* produz um som chiante e contínuo; ele é usado pelos pajés para acompanhar os cantos de *Mai* (deuses, espíritos celestes) e para realizar uma série de operações místicas e terapêuticas: trazer os deuses e almas de mortos à terra para participarem das festas, reconduzir a alma perdida de pessoas doentes, ajudar no tratamento de ferimentos e animais venenosos. (...) O chocalho, tem seu corpo de arumã trançado pelas mulheres, e a cobertura de algodão imposta pelos homens. Mas uma vez pronto, o *aray* não pode ser usado pelas mulheres; instrumento muito poderoso, ele evoca os *Mai* que poderiam quebrar o pescoço da mulher que ousasse chamá-los. Só os homens são pajés nesta sociedade. (...) Por sua vez, todo homem casado possui um chocalho *aray*; embora este seja um instrumento por excelência dos pajés, não há adulto que não tenha ao menos uma

¹⁹⁹Vainfas, Ronaldo - idem, p.54.



vez na vida cantado à noite, após ter visto os *Mai* em sonho. Todo homem é um pouco pajé, dizem os Araweté, e podem realizar pequenas curas e cantar suas visões; mas apenas alguns, os verdadeiros *peye*, são capazes de trazer os *Mai* e as almas dos mortos para as grandes festas, ou reconduzir as almas dos vivos que tenham sido capturados pelos *Mai* ou outros espíritos. (...) O *aray* é o único objeto de propriedade masculina que não pode ser herdado por ninguém, após a morte de seu possuidor, ele deve ser queimado. Ele parece assim ser um objeto pessoal e intransferível, dotado de valores simbólicos profundos".²⁰⁰

Encontramos portanto entre os Araweté, uma indicação de graduação entre os pajés, tal como entre os tupinambás haviam os pajés residentes nas aldeias e os pajé-açu-caraíbas superiores e itinerantes; embora aqui, todavia, esta graduação ocorre em outro nível, onde "todo homem é um pouco pajé", enquanto os "verdadeiros *peye*" possuem capacidades práticas distintas, notadamente a de interferir no mundo dos espíritos. Porém o aspecto mais notável está no significado do maracá enquanto instrumento xamânico por excelência, de propriedade do pajé, ou conferindo aos homens os seus atributos.

Outro exemplo, mais diverso, é o dos Kayapó-xikrin, subgrupo dos Kayapó da família linguística Jê, habitantes do sudeste do Pará. Para eles o maracá simboliza uma cabeça, tal como entre diversos outros povos, e podemos verificar mais um exemplo das variadíssimas formas de elaboração deste objeto:

"O maracá, símbolo entre muitos outros, da pessoa humana, da autoridade e da coesão social; esteticamente perfeito e assim reconhecido e apreciado, cantado e dançado. Redondo como o universo, como as aldeias circulares, como o círculo dos homens sentados no Conselho, à noite, no meio do pátio, apontando, na sua verticalidade, para o céu, morada dos antigos em tempos primordiais, e morada das aves, criadas e invejadas pela humanidade terrestre. Instrumento de percussão, suave ou forte no acompanhamento dos cantos masculinos. Propriedade da casa materna e carregado pelas mães, em ocasiões rituais, um privilégio e uma prerrogativa hereditária. O maracá é fabricado com uma coité ou cabaça, da árvore cuieira (*crecencia cujete*), sustentado por um cabo de madeira nela inserido, grosso na sua base e mais fino na ponta superior. A amarração é feita com algodão nativo. (...) O maracá é fabricado apenas pelos homens adultos, artesãos qualificados. Antes de mais nada, o maracá é um instrumento musical que

²⁰⁰Viveiros de Castro, Eduardo - 2000, p. 127.



acompanha o canto e a dança cotidiana e ritual, da coletividade masculina adulta. Em ocasiões cerimoniais as mulheres também o usam. (...) como os outros artefatos Xikrin, possui dono e pertence a uma casa, de descendência matrilinear. O maracá é o sinal distintivo dos *ngô-konbori*, os chefes de classe de idade, chamados de *ngôkonbori-nu*, jovens iniciados, e *ngôkonboritum*, velhos, ex-donos do maracá. Os novos chefes iniciados estão relacionados ao que há de mais sagrado: o maracá e o centro do pátio da aldeia, símbolo do centro do mundo, onde os índios sentam à noite. (...) este tipo de liderança, entretanto, não se confunde com outra prerrogativa da chefia e liderança, o *beniadjure*, o chefe que possui o *ben*, a fala cerimonial em tom de falsete, específico da oratória masculina. (...) Por ser um objeto tão significativo, o maracá é também muito vulnerável. Existe uma relação muito estreita entre o maracá e seu possuidor: maus tratos ou descuidos com o maracá poderão levar à doença ou mesmo à morte."²⁰¹

Aqui encontramos um sentido diferente, que é a associação do maracá com a chefia. A autora ressalta porém, que se trata de uma forma diferente de liderança daquele que detém o poder da oralidade.

Também identificamos a importância da colocação do maracá numa posição central da aldeia, cujas reuniões se fazem ao seu redor. É uma forma semelhante à maneira com que povos diversos se relacionam aos aspectos sagrados do instrumento, onde são colocados em plataformas de apoio ou lugares de honra, que muitas vezes foram identificados pelos brancos como "altares", sendo assim compreendidos como uma forma de idolatria. Percebida a ampla simbologia a ele associada, e as ações dos pajés na sua manipulação, foi logo reconhecida uma forma de culto ou religião rudimentar.

Esta percepção da idolatria porém, relacionada ao imaginário católico da bruxaria, afastava-se do sentido religioso do xamanismo ao identificá-lo enquanto objeto de culto. Afinal, dentro da cosmogonia indígena, não existe propriamente este sentido de culto. Sobre esta questão assim afirma Hélène Clastres:

"Devemos considerar os *maracás* como ídolos? Seu aspecto antropomórfico poderia levar a essa compreensão, mas além de nem sempre serem modelados dessa maneira, também outros elementos impedem, ao que nos parece, tal interpretação. Antes de mais nada, o *maracá* não era um atributo específico dos *pajés* ou dos *caraiabas*; não havia quem não o tivesse, fazendo ele parte do mobiliário das famílias tupinambás (cf. Thevet) e sendo conservado, portanto, junto com os

²⁰¹Vidal, Lux - 2000, p. 130.

demais bens, na casa coletiva. É um instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e a ritmar as danças e cânticos. O maracá, como observa Métraux, não era assim coisa sagrada em si mesma, nem objeto de culto algum. Em raras ocasiões - que, precisamente, coincidiam com as visitas dos *carais* - os espíritos manifestavam-se nele: quando, graças à fumaça do tabaco que expiravam, os grandes *pajés* impregnavam-no do poder cujos únicos detentores eram eles. 'Perambulam (os *pajés*) uma vez por ano através da terra, vão a todas as choças e relatam que um espírito, vindo de longe, do estranho, os visitara, investindo-os da faculdade de fazer falar e dar poder a todas as matracas (os maracás), se o quisessem...' (Staden). Cada índio aproveitava a ocasião para pintar seu maracá de vermelho, para enfeitá-lo com penas novas e apresentá-lo ao *carai* que, depois de reuni-los todos, soprava fumaça de tabaco para infundir-lhes um pouco do seu poder e fazer os espíritos falarem (segundo uma informação de Thevet, seriam os espíritos dos ancestrais). Aqui não se trata de ídolos: o maracá é o acessório principal do profeta, o mediador tangível pelo qual deve necessariamente passar toda a comunicação com o sobrenatural."²⁰²

Tão variadas foram e continuam sendo seus formatos e simbologias quanto suas formas de utilização musical. O próprio termo "música", tal como "cânticos", ou "cantorias", utilizadas de forma pejorativa ou limitante pelos cronistas coloniais, é também uma referência traduzida de uma realidade ainda assim reconhecida como religiosa. Entre os rituais xamânico-musicais dos Guarani Kaiová, estudados por Deise Lucy Montardo, temos um exemplo dessa complexidade:

"Neste trabalho destaco o caso do *mbaraka*, 'chocalho', instrumento cuja execução demandaria uma análise baseada na abordagem dos movimentos, pois a variabilidade percebida no registro sonoro não dá conta da riqueza da execução. Fazer a transcrição apenas pela audição da gravação é pouco representativo do papel deste instrumento com o qual o músico rege todas as coreografias do ritual."²⁰³

Neste trabalho, a autora traz uma citação de Curt Nimuendaju a respeito do instrumento entre os guaranis:

²⁰²Clastres, Hélène - idem, p. 48.

²⁰³Montardo, Deise Lucy - 2002, p. 14.



"Quem um dia assistir a uma dança séria de pajelança, admirar-se-á com os matizes sonoros que um instrumento tão simples pode produzir. Apraz-me considerar o maracá como símbolo da tribo Guarani: rude e simples em seu adorno bárbaro, incapaz de ser inserido no concerto da civilização, onde seu papel seria forçosamente grotesco, mas muito eficaz para exprimir o próprio sentimento: ora o maracá soa sério e solene, como se quisesa persuadir a divindade a 'olhá-lo'; ora soa forte e selvagem, arrastando os dançarinos até o êxtase; ora, de novo, tão leve e tremulamente suave, como se nele chorasse a velha saudade desta raça cansada pela 'Nossa Mãe' e pelo repouso na 'Terra sem Mal'".²⁰⁴

Curt Nimuendaju assim expressou este sentido referindo-se ao exemplo da "Terra sem Mal". Aqui o tema não está relacionado à questão da oralidade, mas ao sentido espiritual dos sons do maracá. Verificamos portanto que a importância do maracá no xamanismo sul-americano ultrapassava o sentido instrumental exclusivo do pajé. Uma vez que os sons produzidos comunicam a intermediação espiritual a todos aqueles que o ouvem, e muitos além do pajé o utilizavam em contexto ritual, o efeito coletivo dos sons em seu conjunto manifesta os significados sagrados que o pajé conduz.

3.4 Rituais com bebidas e cauinagem

Um dos aspectos mais marcantes e característicos do xamanismo universal é a utilização de substâncias enteógenas e/ou psicoativas para fins religiosos, sejam eles cerimoniais, simbólicos ou medicinais. Encontramos exemplos de bebidas, alimentos, remédios e materiais naturais diversos, aplicados ou consumidos sob diversas formas: ingestão, inalações, fumo, banhos, inserções na pele, e muitas outras técnicas. Pelo conhecimento apurado dos recursos naturais, o xamã é também um coletor e produtor de ingredientes medicamentosos diversos (ervas, pós, líquidos, pomadas, etc.)

²⁰⁴Nimuendaju, Curt - 1914, in Montardo, Deise Lucy - 2002, p. 171.



cujas formas de utilização, efeitos e objetivos esperados, não podem ser entendidos através da lógica terapêutica científica da medicina convencional alopática.

Embora seja discutível o aspecto enteógeno ou psicoativo do cauim, a embriaguez por ele gerada caracteriza-se como um estado de transe coletivo, uma vez que não é dissociado de outros elementos ritualísticos, tais como o canto, a dança, e as próprias regras da elaboração da bebida. Neste sentido o uso sagrado ou religioso do cauim assemelha-se ao uso das plantas alucinógenas pelos xamãs de todo o mundo, a fim de se possibilitar um estado alterado de consciência propício aos sentidos do ritual:

"Otros entnólogos contemporáneos, sin necesidad de referirnos a Mircea Eliade y sus sucesores, insisten siempre, y por razones obvias, en la importancia de los estados de consciencia alterada. De este modo, para Vitebsky (1995, p. 64) el trance es lo "esencial de la actividad chamánica en todo el mundo". "El chamanismo está sobretodo caracterizado por el viaje del chamán con la finalidad de perseguir los espíritus en otro mundo [...] El chamán actua por medio del trance o al menos de un estado de conciencia alterada" (Vazeilles, 1991, p. 10; véase también Hultkranz, 1995). Los chamanes de Groenlandia conocían trances de diferentes tipos (Robert-Lamblin, 1997, p. 285). Hoy en día, "uno de los rasgos más sorprendientes del chamanismo amazónico depende de la utilización de un extenso abanico de plantas alucinógenas" para alcanzar el trance (Chaumeil, 1999, p. 43)."²⁰⁵

Considerando-se portanto, os significantes simbólicos-espirituais presentes nos rituais de cauinagem (preparação e contexto de consumo), bem como os significados atribuídos a seus efeitos físicos (entendidos pelas culturas não-indígenas como embriaguez), inclino-me a considerar o cauim como efetivamente uma bebida enteógena.

Além disso, no xamanismo, como não existe a separação entre religião e medicina, os remédios e substâncias, nas suas práticas, são consagrados, ou seja, tornam-se sagrados, onde o próprio sentido de "sagrado" é bem diverso do sentido ocidental cristão. Da mesma forma que ocorre esta desassociação de elementos, que para o índio, são integrantes inseparáveis, as cauinagens não puderam ainda ser entendidas da perspectiva interna de seus sentidos.

²⁰⁵Clottes, Jean; Lewis-Williams, David, 2001, p.149.



A embriaguez, por exemplo, desde os primeiros contatos associada a uma inferioridade comportamental dos índios, pode ter também seus significados xamânicos despercebidos por visões superficiais, mais propensas ao entendimento do alcoolismo enquanto vício e doença. Mas ao contrário, a alteração de consciência assim propiciada é uma das chaves da ação dos pajés em seus processos de transe espiritual:

"As bebidas eram vitais para os pajés, na medida em que os auxiliavam a alcançar a condição de *leveza* necessária à comunicação com os mortos, operação complexa e reservada a alguns homens especiais (Vainfas, *A Heresia dos Índios*, 60-1.). À primeira vista, pode parecer estranho que as culturas indígenas construam uma relação entre a 'leveza' xamanística e os cauins, já que estes são bebidas extremamente substanciosas e mesmo 'pesadas'. Um exemplo etnográfico nos permite esclarecer este ponto: para os Parakanã (Tupi), da bacia do Tocantins (PA), as bebidas não causam embriaguez (*ka'o*), mas uma sensação de pular-voar (*mo-wewé*), obtida através de vômitos, que expõem tudo aquilo que os torna pesados, sejam o que foi efetivamente ingerido, sejam seres 'habitantes do estômago' que se supõem causarem doenças."²⁰⁶

Até mesmo nos estudos antropológicos mais recentes, o termo "bebedeira", que carrega uma conotação negativa, é ainda atualmente utilizado, e não há muitos estudos que busquem o sentido cerimonial simbólico-religioso da cerimônia do Cauim, como neste trabalho de Azevedo Fernandes:

"para os Wari' (RO), por exemplo, algumas plantas podem possuir aquilo que se chama de *jam*, uma espécie "duplo" ou "sombra" do ser real, e que pode provocar doenças nos seres humanos. Esta é uma questão polêmica para os próprios xamãs Wari' (os únicos que podem perceber a existência de um *jam*), que possuem a possibilidade de um vegetal possuir esta característica. Alguns acham que as doenças são provocadas não pelas plantas, que não possuiriam um *jam*, mas sim pelos animais que se alimentam delas. (...) Desta forma, independentemente da polêmica "selvagem" acerca do *jam* das plantas, as bebidas fermentadas surgem como uma metáfora fundamental da relação entre os seres que possuem uma ação consciente, sejam estes homens ou animais, e a natureza. (...) As bebidas fermentadas constituem-se, portanto, em um meio privilegiado de ação transformadora com a natureza vegetal, e isto para qualquer sujeito possuidor de uma perspectiva."²⁰⁷

²⁰⁶idem, p. 107.

²⁰⁷idem, p. 79.



No estudo das sociedades nativas do passado, a antropologia e etnografia contemporâneas trazem suas contribuições através das análises comparativas entre povos que, embora não possam dar acesso aos pormenores da realidade simbólica de culturas extintas, fazem aproximações com dados informados pelas fontes históricas. Na busca pelo xamanismo tupinambá, os rituais com bebidas são um importante elemento que entre outros, permanecem vivos entre diversos grupos e nações indígenas atuais. O papel dos pajés nas cauinagens, como se verificam em trabalhos de campo recentes, naturalmente trazem heranças ancestrais que se aproximam das significações sagradas dos rituais de cauim, caiçuma (fermentados com sucos de frutas, como o caju), e outras bebidas.

"Como abordar, de um ponto de vista histórico, o lugar social e espiritual destas bebidas em culturas que não mais existem? Naturalmente, as etnografias sobre os povos indígenas atualmente existentes serão muito importantes, visto que os grandes quadros mentais que situavam as bebidas alcoólicas nas sociedades do passado, ainda moldam, em grande medida, as experiências éticas dos indígenas de hoje, especialmente aqueles que mantiveram alguma autonomia, ou que permanecem parcialmente isolados da sociedade nacional. (...) Não obstante, é obvio que não se pode, pura e simplesmente, transplantar a experiência dos povos nativos atuais para os povos 'do passado', que conseguiram sobreviver até hoje. A sociedade nacional, e as sociedades indígenas, não são as mesmas de quinhentos ou quatrocentos anos atrás, o que torna a contextualização histórica, baseada na pesquisa documental, indispensável aos nossos objetivos".²⁰⁸

Os pajés Tupinambá do século XVI, assim como os xamãs de todas as eras e continentes, cumpriam suas funções de intermediários entre os vivos e os seres da cosmogonia espiritual nativa através (mas não somente) destas substâncias medicinais enteógenas, muitas vezes combinadas entre si:

"Entre os Tupinambá, as cerimônias em que o tabaco era usado tinham que ser conduzidas por homens considerados como grandes pajés (*pajé-açu*), ou caraíbas, únicos que podiam

²⁰⁸idem, p. 47-48.



ultrapassar a simples cauinagem e enfrentar os riscos associados ao contato direto com os espíritos, obtidos exclusivamente através do tabaco".²⁰⁹

Tal como a cosmogonia nativa não havia sido identificada como religião, os eventos de produção e consumo de bebidas não foram inicialmente compreendidas em suas dimensões ritualísticas e simbólicas. Foram chamadas de "festas" e "bebedeiras", termos utilizados até mesmo pela historiografia mais recente. Devido ao fato do cauim de mandioca ser fermentado, e por isso provocar um efeito alcoolizante (embora seu aspecto etílico seja objeto de debate), foi e continua sendo associado às bebidas alcoólicas em geral, tais como o vinho e a cerveja.

Claude d'Abbeville percebeu que a cauinagem tinha seu papel social entre os Tupinambá, "relacionado a uma demarcação cerimonial e religiosa que limitava, quando não impedia, a ocorrência de excessos alcoólicos entre os índios, dentro de seu modo de vida tradicional"²¹⁰.

"Se esses índios são grandes dançarinos são ainda melhores bebedores; em verdade não costumam beber senão nos dias de reuniões festivas, como quando matam algum prisioneiro para comer, quando deliberam sobre a guerra, em suma, quando se juntam por prazer ou para tratar de negócios importantes, os quais não seriam bem sucedidos se antes não preparassem o cauim e não cuidassem à vontade".²¹¹

Para Azevedo Fernandes, as "cervejas e vinhos" dos índios são efetivamente embriagantes, embora possuam pequeno potencial alcoólico. A embriaguez seria mais devido a fatores culturais do que propriamente de sua potência etílica.²¹² Aqui, este autor nos apresenta uma carta de Anchieta a este respeito:

"São muito dados ao vinho, o qual fazem das raízes da mandioca que comem, e de milho e outras frutas. Este vinho fazem as mulheres, e depois de cozidas as raízes ou o milho, o mastigam porque com isto dizem que dão mais gosto e o fazem ferver mais. Deste enchem muitos e grandes potes, que somente servem disso e depois de ferver dois dias o bebem quase quente, porque

²⁰⁹idem, p. 107.

²¹⁰idem, p. 47.

²¹¹Claude d'Abbeville, História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas, 1614, p. 237, in Fernandes, João Azevedo - 2011, p. 46-47.

²¹²idem, p. 70.



assim não lhes faz tanto mal nem os embebeda tanto, ainda que muitos deles, principalmente os velhos, por muito que bebam, de maravilha perdem o siso, ficam somente quentes e alegres".²¹³

Expressando o significado social das cauinagens entre os Tupinambá da Bahia, o jesuíta Simão de Vasconcelos, em 1633, assim explicita seus referenciais culturais na leitura do "outro":

"As consultas de suas guerras são muito para ver, escolhem-se quatro ou cinco dos mais anciãos, que foram afamados de valentes. Eleitos esses, assentam-se em roda, em lugar separado, e pondo primeiro no meio provimento de vinho bastante, vão consultando e bebendo, e tanto dura a consulta como a bebida. (...) Por fim das contas, o que estes sábios veneráveis, e bem animados do Baco, ali concluem, isso sem falência se cumpre".²¹⁴

A denominação de "vinho" ou "cerveja" para as bebidas fermentadas indígenas, nomenclatura aliás até hoje utilizada pelos historiadores e antropólogos, revela o quanto é forte este filtro de alteridade cultural na leitura de elementos culturais distintos aos do ponto de vista do observador. Assim é também na busca de uma leitura racional sobre uma cultura não racionalista, de uma leitura científica sobre fenômenos simbólicos-espirituais como a medicina xamânica. Para se adentrar efetivamente no universo cultural indígena, é preciso abandonar os referenciais lógicos e objetivos da cultura científica; e buscar uma abertura à subjetividade inerente ao novo e ao desconhecido.

A associação entre vinho e cauim pode ser feita sob duas perspectivas: em primeiro lugar, tal como o cauim possui o sentido simbólico-sagrado próprio do xamanismo, também o vinho "de uvas" tinha, na antiguidade clássica europeia, os seus próprios sentidos religiosos e sagrados, seja associado a Baco e Dionísio, ou posteriormente no sentido sacramental cristão. Outra questão foi a leitura feita pelos europeus diante do encontro com o universo das bebidas indígenas, numa forma, digamos, de "alteridade alteradora":

"Quando pisaram no solo que se tornaria o território brasileiro, os europeus encontraram sociedades nativas que tinham, em suas bebidas alcoólicas, e em suas formas específicas de embriaguez, um espaço crucial para a expressão de suas visões de mundo e para a realização de eventos e práticas centrais em suas culturas. Estas formas nativas de experiência ética, estavam,

²¹³Anchieta, Cartas - 1584, p.338, in Fernandes, João Azevedo - 2011, p.70.

²¹⁴Vasconcelos, Crônica da Companhia de Jesus, v. I, 1663, p. 100, in Fernandes, João Azevedo - 2011, p. 97.



muitas vezes, em flagrante contradição com aquilo que os europeus consideravam como a forma correta de relacionamento com o álcool e com a ebridade".²¹⁵

Esta alteração interpretativa ocorria, evidentemente, a partir de uma perspectiva que considera a sua própria cultura como "superior", "verdadeira" ou "correta" em relação à outra. Um ponto que pode servir de exemplo disso é a questão do significado atribuído à fermentação. Na tradição judaica reproduzida na Bíblia, esta tinha um caráter simbólico negativo que não existia nas culturas celtas e germânicas. No século XVI, o vinho, na Europa, continha o sentido de destilado consagrado e também o sentido laico, mais associado à cerveja fermentada. O cauim, portanto, não escapou dessa interpretação de bebida inferior, mastigada e fermentada, ainda mais quando associada à antropofagia, embriaguez, e festas cansativas de longa duração.

"Para os Arara, Piro, e outros povos indígenas é a fermentação (e a caça) que são privilegiadas como chaves para sua relação com o mundo natural, relação esta que sempre se apresenta como uma forma de *predação*. (...) É interessante comparar esta visão de mundo com a forma pelo qual os antigos hebreus - cultura fundamental para a compreensão da própria civilização ocidental que se chocou com os povos nativos a partir dos descobrimentos - trataram a fermentação, o que permite perceber o enorme hiato existente entre o Velho e o Novo mundos no que tange ao lugar social das bebidas fermentadas. Não obstante o fato de que os hebreus fossem uma sociedade mediterrânica, que produzia e consumia o vinho como parte de sua vida cotidiana, eles também delimitavam claramente o seu uso, proibindo-o a todos aqueles que exercessem uma função sagrada.

Como determina o Levítico (10, 9-10): '*vinho nem bebida forte tu e teus filhos não bebereis, quando entrardes na tenda da congregação, para que não morrais; estatuto perpétuo será isso entre as vossas gerações; para fazerdes diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo*'. A proibição e separação radicais estabelecidas entre a esfera sagrada e o consumo do vinho, que prenunciam o olhar crítico dos jesuítas em relação ao amor dos índios pelas bebidas alcoólicas, estão diretamente ligadas à identificação da fermentação com a impureza. (...) Seria um erro olvidar o fato de que os regimes europeus do período moderno são oriundos de diversas fontes e influências. Gregos, latinos, celtas e nórdicos possuíam suas próprias tradições étlicas que, muitas vezes, chocavam-se frontalmente com a tradição judaica, como se depreende, aliás,

²¹⁵idem, p.14.



do uso do vinho no ritual cristão. Mas também é necessário reconhecer que os escritos do Velho Testamento são cruciais para a compreensão das mentalidades envolvidas na empresa colonizadora, especialmente a dos jesuítas e de outros missionários(...)."²¹⁶

Embora que o vinho europeu, desde a antiguidade, também tivera sua própria dimensão sagrada e ritualística, evidentemente não possuía os mesmos significados simbólicos das cauinagens tupinambás. Muito menos os aspectos morais e culturais do consumo e da embriaguez na Europa haveriam de ser os mesmos na forma como as sociedades indígenas lidavam com estas questões. Ao observarem suas formas de consumo, e também a maneira receptiva com que os índios assimilaram as bebidas europeias, estes foram logo acusados de abusarem das festas de bebedeiras, sendo que o termo "vinho", nas fontes, era utilizado tanto para os vinhos de uvas europeias quanto para os fermentados de mandioca:

*"Y quando se llega la matança, (...) Las mujeres en este tiempo todas andam ocupadas en cozer vino de que se hazen 50, 100 tinajas de que muchas levam más de 20 arrobas. (...) Luego tornan a proseguir en el beber hasta acabar los vinos (...)"*²¹⁷

No caso desta carta do irmão Pero Correia, escrita em São Vicente, em 1551, indica-se a realização da cauinagem no contexto de um ritual antropofágico. Pelos relatos de missionários e cronistas, podemos constatar a relação direta entre as cauinagens e os eventos antropofágicos. Ambos foram reconhecidos como "*antigos costumes*" deploráveis, opostos à civilidade europeia que se desejava inculcar.

Um aspecto importante da catequese jesuíta, era de que não se limitava a ensinar os preceitos religiosos cristãos, mas também de ser um instrumento de aculturação do índio segundo as regras da civilização europeia. Isto ocorreu não apenas porque naturalmente fosse o patrimônio cultural dos colonizadores, mas também pela estreita ligação entre a igreja católica e os estados nacionais de Portugal e Espanha. Procurava-se transformar o índio a fim de torná-lo um pleno súdito da Coroa, e dessa forma, exemplo completo de um verdadeiro cristão.

Então portanto a catequese religiosa possuía este duplo significado, salvacionista e civilizatório, tornando-se fator essencial do processo colonial. O índio que anteriormente estaria vivendo como

²¹⁶idem, p. 82-83.

²¹⁷Carta do Ir. Pero Correia, in Leite, Serafim - 1954, vol. 1, p. 228.

um bárbaro na natureza, agora recebia uma salvação não apenas espiritual, mas também material e cultural. O principal obstáculo a esta realização redentora seria portanto o apego aos antigos vícios e costumes, como o das festas de bebedeiras, relatado pelo irmão Pero Correa, que prosseguia escrevendo de São vicente, em 1553:

*"Y el indio que en otros tiempos no era nadie y que siempre moría de hambre, por no poder haver una cuña con que hazer una roça, tienen aora quantas herramientas y roças quieren, y comen y beben de continuo, y ándanse siempre a beber binos por las aldeas, ordenando gueras e haziendo muchos males, lo que hazen todos los que son muy dados al vino por todas las partes del mundo. "*²¹⁸

Nas escolas e aldeamentos do século XVI, este apego às bebedeiras foi relatado como um dos principais obstáculos à conversão, assim como a insistência dos índios em seguir o que diziam os pajés. Em algumas cartas dos jesuítas, como nesta escrita por Anchieta na vila de São Vicente de 1555, identificamos essa dificuldade em mantê-los fiéis à conversão e aos costumes ocidentais:

*"Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. de facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e coeçando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias; e alguns são-nos tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura. (...) Diminui contudo esta nossa consolação a dureza obstinada dos pais, que, excepto alguns, parecem querer voltar ao vómito dos antigos costumes, indo às festas dos seus misérrimos cantares e vinhos, na morte próxima de um [contrário] que se preparava numa aldeia vizinha. Como não estão longe destes comerem de carne humana, impressionam-se e depravam-se com o exemplo dos maus"*²¹⁹

²¹⁸idem, p. 445.

²¹⁹Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, in Leite, Serafim, 1954, v. 2, p. 194.



Embora não se tenha registros sobre uma participação mais direta do pajé em relação aos rituais de antropofagia, sabe-se que esta prática estava diretamente relacionada à guerra, questão ao qual os pajés comumente incitavam com seus discursos. Naturalmente foi o canibalismo um dos fatores que mais aterrorizavam os europeus, e o seu banimento foi um dos objetivos principais dos padres missionários. Porém nem sempre o batismo e a conversão geravam o resultado esperado. Referindo-se às missões no Paraguai, M. Haubert relata o seguinte episódio:

*"Un jesuita brasileño, al encontrar una anciana india a punto de morir, la catequiza, la convierte, la bautiza y, una vez cumplido su deber pastoral, se ofrece a traerle azúcar o algún otro manjar europeo. 'Ah hijo mio!' - dice la nueva cristiana - mi estómago rechaza todo eso, pero si tuviera la manita de un niño tapuia bien tierno, me gustaría roer los huesos. Es una lástima, no hay nadie que quiera ir matarme uno..."*²²⁰

Este aspecto de inconstância percebido pelos padres na conversão dos índios manifestava-se principalmente no apego às antigas tradições, como o caso acima nos ilustra, mas também na persistência na crença nos pajés e em sua grande reputação. É importante também levarmos em conta, que para os missionários católicos, a verdadeira conversão consistia naquilo que, no seu próprio entendimento cultural de conversão, caracterizava-se pelo abandono dos antigos hábitos culturais, tal como ocorria, por exemplo, entre os cristãos-novos, que quando muito, mantinham ocultos seus antigos rituais judaicos. Para a mudança de comportamento não bastava o batismo, ou a aceitação de Cristo. Roberto Tomichá Charupá, em seu estudo sobre as reduções de Chiquitos, na Bolívia, entre 1691 e 1767, faz também uma referência à embriaguez aos assim chamados "antigos costumes":

"Entre los vicios que impedían el arraigo y florecimiento pleno del cristianismo en los pueblos chiquitanos ocupa un puesto de relieve la embriaguez, considerada como un vicio connatural a los pueblos originarios americanos, y por consiguiente, de muy difícil erradicación. las borracheras impedían la paz y la quietud necesarias en los pueblos, y eran combatidas por los religiosos con variados medios tanto suaves como severos. Según Fernández la borrachera

²²⁰Haubert, Maxime, 1991, p. 126.



era 'el único y no leve impedimento' que se había hallado en la vida política de los indígenas después de reducidos al gremio de la Iglesia, puesto que era 'cosa muy cierta y verdadera que *frustra docentur in fede, nisi ab eis removeatur ebrietas*'²²¹ tal como había escrito de las naciones indígenas el obispo de Quito, D. Alonso de la Peña Montenegro"²²²

No entendimento do índio, tornar-se cristão não seria um impedimento para manter a sua cultura. Ele não compartilhava dos sentidos históricos, sociais e culturais da religião para os europeus, o cristianismo era, tal como tudo que o europeu trazia, uma novidade. Daí a insatisfação dos missionários que identificavam negativamente no índio aquilo que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro denominou de "inconstância da alma selvagem". Enquanto não abandonassem os pajés e as bebedeiras, a conversão para o cristianismo não poderia ser considerada como plenamente realizada.

3.5. A Intermediação Espiritual

Dos atributos mais fundamentais do xamanismo universal, a comunicação com os espíritos ou entidades diversas fundamentava o papel e a identidade do pajé tupinambá, de forma que foi logo percebida pelos europeus através do filtro do cristianismo. Da cosmogonia dos povos tupi-guarani, as entidades espirituais da cosmologia nativa foram assimiladas, na medida em que serviram à tradução da catequese, como por exemplo, da mesma forma que se efetuava uma adaptação na crença da vida após a morte também presente entre os índios. Os elementos do xamanismo assim resignificados, que incluíam o bem e o mal, como Deus-Tupã e o demônio-anhangá, colocavam o pajé como o servidor deste último, promovendo a manutenção do estado de ignorância anterior a que os povos nativos viveriam ao advento do cristianismo com a chegada dos europeus.

²²¹Tradução livre: *eles são ensinados na fé, mas afastados pela embriaguez.*

²²²Charupá, Roberto Tomichá, 2000, p. 281



Presente em todas as ações do pajé, a comunicação espiritual fundamentava todas as suas práticas, curas, rituais, discursos e manifestações, sendo ele próprio considerado e autoconsiderado um espírito superior, condição inaceitável para os missionários cristãos. Retomando-se um relato de Nóbrega, por exemplo, este ficara perplexo com a afirmação de um pajé, de que ele próprio seria Deus:

"Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra, el qual todos embían a llamar pera curar sus enfermedades. Preguntéle *in qua potestate hec faciebat*²²³, si tenía comunicación con Dios que hizo el cielo y la tierra y reynava en los cielos, o con el demonio que estava en los infiernos? Respondióme con poca verguença, que él era dios y que avia nacido dios, y presentóme allí uno a quien dezia aver dado salude, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecia en nuves, y en truenos, y en relámpagos, y en otras cosas muchas. Trabajé viendo tan grande blasfemia por ajuntar toda la aldea con altas bozes, a los quales desengané y contradixe lo que él dezia en alta boz con señales de grandes sentimientos que yo mostrava. Vióse él confuso y hize que se desdixese de lo que tenia dicho y emendase su vida y que yo rogaría a Dios que le perdonasse. Entre esta gente que presente estava vi algunos mancebos y mujeres a manera de pasmados de lo que les yo contava de las grandezas de Dios. Después me acometió éste que le bautizasse, que quería ser christiano, y agora es uno de los catecúminos."²²⁴

Certamente foi com muito espanto que Nóbrega ouviu o pajé dizer que era Deus, pois afirma no texto que mandou reunir toda a aldeia para o contradizer de tal "*blasfêmia*" em alta voz e "*con señales de grandes sentimientos que yo mostrava*". Mas um ponto importante é que ele relata que, afinal, o pajé foi convertido, o que seria uma grande vitória.

Assim Nóbrega, como diversos outros cronistas, teve contato com o atributo mediúnico dos pajés através da alteridade religiosa que, neste exemplo, se expressa de forma tão contundente. O jesuíta já coloca a questão nestes termos, quando pergunta ao pajé: Deus ou o demônio? E o pajé responde em referência a Deus associado aos trovões e relâmpagos, que dava saúde, e cujo "*Dios de los cielos*" era seu amigo (note-se que aqui o pajé faz uma diferença entre o deus que ele mesmo era e o *Deus dos céus*, marcando assim um politeísmo inconsistente com a doutrina cristã).

²²³Tradução: "*Sob qual autoridade o fez*", Mat. 21, 23; Luc. 20, 2.

²²⁴Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpicueta Navarro, Coimbra; Salvador, 10 de agosto de 1549 - in Leite, Serafim, 1956, vol. 1, p. 144.



A aversão desta resposta causada ao jesuíta é logo suplantada pelo relato de que este o converteu, convencendo-o de seu engano. Há de se considerar neste caso, o grande significado que representava, para os missionários, a conversão de um pajé. Dessa forma, como em todos os relatos já citados, o pajé não falava pela sua própria voz, senão pela intermediação dos seres ancestrais, antepassados, espíritos dos animais, plantas e da natureza, ainda que, portanto, entendido pelos europeus como um enganador pecaminoso. Considerar-se a si próprio como Deus, para o pajé, faria todo o sentido, tanto em relação aos espíritos antepassados míticos, quanto em outras formas de intermediação com espíritos da natureza:

"Para os tupi-guaranis, com efeito, essas personagens (os caraíbas) aparentavam-se com os heróis culturais dos seus mitos e por vezes aconteceu de verem neles esses próprios heróis reencarnados. Os poderes que lhes atribuíam evocavam os dos caraíbas míticos; assim como esses últimos, passavam por *transformadores*: capazes por exemplo, como narra Thevet, de mudar os homens em pássaros ou animais, ou de metamorfosear a si próprios (de preferência em jaguar, entre os chiriguanos)." ²²⁵

Dentro de toda esta estrutura, a transformação em animal é um dos aspectos que mais se destacam pela importância, que está também muito presente nas fontes europeias, como por exemplo, em Nieuhof:

"Há entre eles sacerdotes, ou antes, feiticeiros que tem a pretensão de predizer os acontecimentos e invocar espíritos que, segundo afirmam, lhes vem em forma de moscas e outros insetos". ²²⁶

Os espíritos naturais, dos animais por exemplo, constituem-se numas das chaves fundamentais para o entendimento da intermediação espiritual do xamã. Tanto a comunicação com os espíritos animais, como a transformação ou incorporação do próprio xamã nesses espíritos constitui um dos aspectos mais significativos do xamanismo universal.

Outro exemplo semelhante e muito revelador, de uma fonte histórica jesuíta já do século XVIII, encontramos no relato do missionário austríaco Martín Dobrizhoffer, que atuou nas missões da Argentina entre os Abipones (da família linguística dos Guaicurús), da região do Charco:

²²⁵Clastres, Hélène - 1978, p.42

²²⁶Nieuhof, Joan - p. 321.



O missionário descreve a ocasião em que um feiticeiro ameaçava transformar-se em uma onça para matar os demais índios. Escondido em sua choça, proferia ruídos e grasnidos como os de uma fera, enquanto os espectadores, muito assustados, corriam em desordem. Algumas mulheres, mesmo sem ver o xamã ou a sua zoomorfização, gritavam: “¡Comienzan a brotarle por todo el cuerpo manchas de tigre! ¡Oh! ¡Ya le crecen las uñas!” De maneira a tentar acalmar os índios, o jesuíta alemão racionalizava: “vosotros que diariamente matáis sin miedo tigres verdaderos en el campo, ¿Por qué os espantáis como mujeres por un imaginario tigre en la ciudad?”. Mas, ele logo era contestado: “vosotros, Padre, no comprendéis nuestras cosas. A los tigres del campo no les tememos y los matamos, porque los vemos; tememos a los tigres artificiales porque no podemos ni verlos ni matarlos”²²⁷

Neste caso, para o jesuíta a questão não era propriamente a crença na transformação em animal, mas no poder de um espírito animal invisível, ou seja, não era uma diferença de compreensão com base religiosa, no sentido dogmático, nem racionalista, mas do desconhecimento da cosmologia nativa. Segundo Galhegos "De acordo com a concepção do jesuíta, este era um medo provocado pela falsidade de um enganador e resultado da superstição daqueles índios. Este tipo de conflito, que não pode ser resumido à simples divergência de percepções, dava-se em decorrência da compreensão que cada um dos grupos - os ameríndios e os europeus – faziam do mundo, da realidade e das relações que existiam e que eram seu produto: “o problema não era empírico, nem tampouco prático: era cosmológico” (Sahlins, 1994: 163. p.11)²²⁸

Segundo Alix de Montal "o xamã é uma espécie de herói zoomorfo, meio homem, meio deus, meio animal"²²⁹. A este respeito, Mircea Eliade faz uma referência ao xamanismo sul-americano:

"O xamã parece desempenhar papel importante nas tribos da América do Sul. Ele não é apenas o curandeiro por excelência e, em algumas regiões, o guia da alma do falecido para a nova morada; é também o intermediário entre os homens e os deuses ou espíritos, tomando às vezes o lugar do sacerdote (por exemplo, entre os mojos e os manasis da Bolívia oriental, entre os tainos das Grandes Antilhas etc.); garante a observância das proibições rituais, defende a tribo contra os maus espíritos, indica os locais de caça e pesc abundantes, multiplica os animais,

²²⁷Galhegos, Felipe Guilherme - 2013, p. 10.

²²⁸Galhegos, Felipe Guilherme - idem, p. 11.

²²⁹Artése, Léo - 2001, p. 24.



controla os fenômenos atmosféricos, facilita os partos, revela os acontecimentos futuros etc. Assim, nas sociedades sulamericanas, os xamãs gozam de prestígio e autoridade consideráveis. Só eles podem enriquecer, isto é, acumular facas, pentes, machados, etc. Tem a reputação de realizar prodígios (de caráter estritamente xamânico, diga-se de passagem: voo mágico, ingestão de brasas etc.: cf. Métraux, *ibid.*, p. 334). Os guaranis levavam tão longe a veneração por seus pajés que cultuavam seus ossos; os restos dos magos muito poderosos eram guardados em ocas e consultados, ocasião em que recebiam oferendas."²³⁰

Verificamos portanto que o conjunto de práticas espirituais do pajé e de seus atributos espirituais é consideravelmente complexa. A simbologia animal associada às diferentes espécies com os quais os xamãs conviviam por todo o mundo, também é uma questão relacionada à alteridade cultural europeia, na medida em que as novas espécies naturais descobertas pelos europeus expressavam-se também através deste reconhecimento.

"Em muitos contos de bruxaria e contos de fadas, descreve-se o poder de transformação em animais, tais como o lobo ou o corvo. A verdade é que sempre existiu uma afinidade entre os animais e os praticantes de artes mágicas. Na Idade Média, os bruxos personificavam o lobo no sabat, e as bruxas se enfeitavam com tiras de pele de lobo. Algumas lendas contam que o couro de lobo tem poder de cura e proteção contra as doenças. É colocado num barco para proteção contra o fogo. Possivelmente, 'o lobisomem' se originou nos cultos egípcios e gregos aos deuses-lobo."²³¹

Esta lenda do lobisomem, por exemplo é também referida por Métraux. Tanto no caso de haver sido trazida da Europa, quanto ao fato de ser associada às incorporações espirituais dos pajés, temos aqui um exemplo de como esta ação em si, a comunicação com espíritos animais, foram também associadas à bruxaria e feitiçaria:

"Obviamente, como seus colegas no mundo inteiro, o xamã sul-americano também pode desempenhar o papel de feiticeiro; pode, por exemplo, transformar-se em animal e beber o sangue de seus inimigos. A crença nos lobisomens é muito difundida na América do Sul (Métraux, *ibid.*, pp. 335-6). Contudo, é mais as suas capacidades extáticas que a seus dons

²³⁰Eliade, Mircea - *idem*, p. 356.

²³¹Artése, Léo - *idem*, p. 52



mágicos que o xamã sul-americano deve a posição mágico religiosa e a autoridade social, visto que, aliadas às suas prerrogativas costumeiras de curandeiro, tais capacidades lhe permitem realizar viagens místicas ao Céu para encontrar os deuses e comunicar-lhes diretamente os pedidos dos seres humanos. (Às vezes é o deus que desce à cabana cerimonial do xamã, como acontece entre os manasis: o deus desce à Terra, conversa com o xamã e acaba levando-o consigo para o Céu, para deixá-lo cair alguns minutos depois; cf. Métraux, *ibid.*, p. 338.)²³²

Aqui Eliade utiliza o termo "feiticeiro" de um ponto de vista científico-etnológico, referindo-se a um praticante de magia com intenções voltadas para o mal, num sentido ligeiramente diferente daquele entendido pelos cronistas europeus. A dicotomia entre bem e mal, dentro do xamanismo sulamericano, certamente não ocorria da mesma forma como este se colocava no cristianismo, sendo portanto mais um fator de desentendimento por parte dos padres missionários.

Histórias míticas como a do lobisomem constituem-se em exemplos dessa associação do pajé à feitiçaria, da forma entendida pelos europeus. Raminelli cita um destes casos, relatado por Yves d'Evreux no Maranhão, que pode nos ilustrar melhor a questão:

"Entre os testemunhos quinhentistas e seiscentistas, os "demônios familiares" ganharam várias feições. Yves d'Evreux descreveu o Maligno e seus comparsas com hábitos noturnos. Muitas vezes, vinham acompanhados por animais sinistros. Na escuridão, os bichos soltavam gritos pavorosos, trazendo pânico para a aldeia. Os Soo-Giropari (animais de Giropari) serviam ao mestre ora como homens, ora como mulheres, ora como Succubes, ora como Incubes. As aves noturnas não cantavam, mas soltavam sons queixosos, tristes, e dificilmente eram vistas. O frei ficou curioso em conhecer tão misterioso animal e resolveu observar a mata durante a noite. Depois de muito indagar aos franceses e aos nativos, soube que a ave era melancólica e aparecia em um determinado lugar da floresta. O sacerdote ocultou-se entre os matos e pôde, pela primeira vez, encarar bem de perto o animal. Neste instante a ave soltou mais um canto medonho, provocando a retirada do religioso. Ele descreveu-a como uma coruja de cor parda, semelhante às existentes na França."²³³

Do ponto de vista de d'Evreux, as semelhanças com a bruxaria europeia eram muito evidentes. A existência de espíritos demoníacos entre os índios era mais uma vez comprovada, desta vez com

²³²Eliade, Mircea - *idem*, p. 356

²³³Raminelli, Ronald - *idem*, p. 125



a participação ativa do próprio padre, que foi procurar o animal a que se atribuía a manifestação deste demônio, mesmo sem a participação do pajé. Mas para d'Evreux essa relação era direta, como nos afirma Raminelli, em seguida:

Um feiticeiro das campinas do Mearin coabitava com pássaros negros, tendo eles o poder de prever o futuro e evitar prejuízos. Por intermédio dos "familiares demoníacos", o pajé sabia dos ataques que os inimigos emprenderiam. Do mesmo modo, conhecia a intenção dos brancos em desacreditar os seus poderes e proibia o contato entre os padres e os membros da tribo. Os mesmos pássaros aconselharam os feiticeiros a visitar a ilha do Maranhão e arrebanhar nativos que lá residiam. Segundo d'Evreux, havia ainda um feiticeiro "desgraçado e maldoso", que criava um morcego, chamado Endura. O animal possuía o dom da fala, comunicando-se na língua tupinambá, e relatava acontecimentos ocorridos a muitas milhas de distância. Mencionou uma guerra na França e 'rápido regresso dos franceses para a sua terra natal. O morcego era muito estimado: o nativo alimentava-o com carne e montou para ele, em um quarto da sua morada, um ninho confeccionado com folhas de palmeira. Os diabos podiam tomar novas formas, deixando a aparência animal para mostrar-se como homens, como padres, como santos."²³⁴

As atuações espirituais dos pajés expressavam-se portanto de formas muito diversas, sendo a comunicação com os espíritos naturais apenas um exemplo destas formas de expressão. Contudo, sempre vistas com descrédito pelos europeus, não podiam passar sem o reconhecimento da extrema força e alcance desses poderes, tanto que se constituíram no alvo principal da acusação de mentira por parte dos missionários.

A complexidade dessas atuações, ou comunicações espirituais, da forma como nos é apresentada pelos estudos antropológicos, constitui um considerável obstáculo ao conhecimento de base racionalista. Quanto mais então numa perspectiva histórica, dadas as limitações das fontes e dos contextos distantes. Carlos Fausto, ao tratar da questão da guerra indígena, por exemplo, associa os papéis do xamã e do guerreiro, indicando significados espirituais que podem também trazer alguma luz quanto a relação dos pajés com a guerra:

"Essa relação entre matador e vítima pode ser comparada àquela entre o xamã e seus espíritos auxiliares. A operação de aquisição de poder xamânico é concebida nas cosmologias indígenas

²³⁴Raminelli, Ronald - idem, p. 125



como uma 'familiarização' de entes não-humanos, principalmente espíritos de animais. O xamã doméstica, assim como o guerreiro, seres dotados de um excedente de capacidade criativa, tornando-os seus familiares, seus bichos de estimação. Essa familiarização contudo, 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 alienado e controlado de nada serve."²³⁵

Sabemos pelas fontes jesuítas, como nas cartas de Anchieta, que a guerra era um tema muito requisitado aos pajés. Possivelmente os europeus entendiam que os temas de seus discursos provinham deles próprios, até mesmo porque a própria visão racionalista anterior aos conceitos psicológicos de inconsciente ou subconsciente, não poderia entender de outra forma. Mas o fato é que as preleções que os índios buscavam com os pajés eram resultado deste desdobramento espiritual na qual o xamã atuava como intermediário. E quando esta relação se tornava mais evidente, era então, da forma costumeira, entendida como feitiçaria.

Com relação ao poder mítico do próprio pajé, este foi entendido também como uma forma de idolatria. Isto podemos constatar a partir das próprias homenagens que recebiam, quando por exemplo da chegada dos grandes caraíbas às aldeias. Voltando à última citação de Mircea Eliade (idem, p. 356.), um assunto digno de nota é a veneração aos seus ossos. Os sepultamentos dos pajés ocorriam em lugares específicos das florestas, onde podiam receber a visita daqueles que os iam homenagear.

"A capacidade dos xamãs guarani de opor-se, principalmente pela imitação, às tentativas de cristianização dos jesuítas parece muito grande; pode-se interpretar assim a instauração de verdadeiros santuários de ossadas²³⁶ de grandes pajés e também de grandes chefes, como uma réplica dos santuários católicos com relíquias (Montoya, p.108). Essas ossadas, às quais os Guarani dedicavam um culto noturno, favoreciam a prosperidade e a fecundidade, e possuíam até mesmo o poder mágico da fala. Se as relíquias cristãs tem um poder fecundante (a 'semente' dos mártires faz nascer novos cristãos), as anti-reliquias guarani possuíam, portanto, uma virtude

²³⁵Fausto, Carlos - Da Inimizade - Forma e simbolismo da guerra indígena. in Novaes, Adauto - idem, p. 269.

²³⁶Nota do autor: "A existência desses lugares sacros, embora pouco atestada por outros textos, parece inquestionável. Em compensação existe uma incerteza sobre a data de criação de tais túmulos: são um fenômeno anterior à conquista ou, como tenderemos a crer, uma decisão inovadora, ligada à tomada de consciência, por parte de certos líderes político-religiosos, do poder de atração dos santuários inaugurados pelas missões?" (Menget - idem, p.180)



superior. Compreende-se então porque os padres inacianos organizavam cremações públicas desses restos."²³⁷

Segundo Menget, este culto de ossos tinham relação com a resistência cultural diante da catequese. Sabemos da importância da questão das relíquias para o catolicismo, assim como das formas de sepultamentos indígenas pelos estudos etnográficos. O fato é que na sociedade colonial, esta questão cultural-religiosa, assim como diversas outras, passam a assumir um novo significado dentro do novo contexto. A perseguição promovida pela igreja a este culto dos ossos e suas cremações públicas constituíam-se, sem dúvida, numa violência. Mas também revelavam mais um ponto em comum entre as cosmogonias religiosas, a partir do significado católico dado às relíquias. Um exemplo bem ilustrativo é o fêmur de Anchieta exposto até hoje na capela do Pátio do Colégio, em São Paulo. "A questão das relíquias - fragmentos residuais de corpos santos ou santificados, de grande importância no tempo da fixação dos lugares de culto na América - mostra com clareza que esses resíduos materiais eram portadores de um poder espiritual que os modernos reservam à alma. (...) Foi preciso organizar, com enormes gastos, translados de relíquias europeias para que as terras da América se tornassem uma rede coerente e inteligível de marcas divinas."²³⁸

A partir destes pontos em comum, e ao mesmo tempo diversos, entre as cosmogonias religiosas, podemos traçar um perfil do processo de hibridismo cultural ocorrido nas comunidades indígenas catequizadas. "O caso de Montoya²³⁹ ilumina singularmente uma espécie de troca recíproca entre jesuítas e xamãs indígenas, já que ele descreve na mesma obra²⁴⁰ como os grandes pajés guarani utilizavam os temas cristãos. Um deles, o grande feiticeiro Yeguacaporu, pôs-se a construir igrejas e a praticar uma paródia de batismo: '*Eu te desbatizo!*'.²⁴¹ Xamanismo e catolicismo mesclavam-se, não como simples mistura, mas como heranças culturais vivas, em constantes processos de convivências e conflitos. E os pajés sobreviviam (embora sem o mesmo significado anterior à chegada dos brancos), de forma mais discreta, como curandeiro, ou conselheiro, porém mantendo seu papel de intermediário espiritual.

²³⁷Menget, Patrick - idem, p. 178.

²³⁸Menget, Patrick - idem, p. 173.

²³⁹O padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), nascido em Lima, foi um dos pioneiros na catequese dos guarani, entre 1612 e 1638. Segundo Menget, foi uma exceção entre os padres, pois conhecia a importância "do papel e da centralidade da visão (espiritual) nas crenças e nas práticas dos índios." (Menget - 1999, p.175)

²⁴⁰*Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* - Madri, 1639.

²⁴¹Menget, Patrick - idem, p. 177.



"Já se disse que os xamãs, viajantes do tempo e do espaço, são tradutores e profetas (por exemplo, Kesinger, 1995). Temos de nos entender quanto ao alcance dessa atribuição e não tomá-la como trivial. Cabe-lhes, sem dúvida, interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas. Essa ordenação não se faz sem contestação e frequentemente é objeto de ásperas disputas que se assentam tanto na política interna como nos sistemas de interpretação. Seria preciso ver nos guerrilheiros do MIR-Tupac Amaru, em 1965, o Inca reaparecido para destruir a ordem do poder? Coube aos xamãs Ashaninka debater e decidir, sem que um consenso, aliás, jamais tenha sido estabelecido (Brown & Fernandes, 1991)."²⁴²

É portanto muito ampla a gama de práticas e significados espirituais que o xamanismo pode conter. Seus sentidos mais profundos, evidentemente, só podem ser alcançados pela própria vivência prática. Porém a antropologia mais contemporânea, consciente das diferenças culturais contidas nos saberes não-racionalistas, procura alcançar o sentido da experiência humana anterior aos códigos culturais e dogmáticos. Segundo Foucault "A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apóiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem."²⁴³ Em relação a antropologia histórica, esta essência parece ficar ainda mais distante. Porém, nas suas interações sociais e culturais, permanências e mudanças, transformações e movimentos, podemos encontrar alguma luz de seus vestígios, dado que nada é fixo e extático nem nas relações humanas, nem na própria natureza, o que é a essência da história.

Considerações finais

Levando-se em conta as semelhanças que encontramos nos relatos dos primeiros visitantes europeus, concluímos que, salvo as particularidades de cada caso, houve uma certa homogeneidade no olhar sobre o xamanismo nativo brasileiro. Este olhar foi basicamente negativo, de repulsa,

²⁴²Cunha, Manuela Carneiro da - 2006, p. 227.

²⁴³Foucault, Michel - 2002, 472.



associando as práticas religiosas indígenas a uma gama de julgamentos adjetivos que ia da ignorância pueril à maledicente ação demoníaca, incluindo magia, bruxaria, feitiçaria, maus costumes, mentira e inconstância, comportamentos próprios de uma parte da humanidade que ainda não havia alcançado os princípios morais da civilização, a lógica racional científica, e o conhecimento da salvação na forma pregada pelo catolicismo. A partir destes pressupostos, preconizava-se a impugnação e o combate pela dominação, justificada por se trazer o bem supremo de uma evolução cultural na qual a salvação religiosa era seu componente mais profundo.

Da parte dos índios, dada a inexistência de fontes verbais diretas, somos levados a investigar, tal como expectadores críticos, os cenários de acontecimentos narrados como representações. Neste conteúdo filtrado encontramos sinais de resistências e assimilações, bem como esboços de descrições culturais. Também alguma homogeneidade podemos perceber, na medida em que os processos de imposição cultural seguiam formas semelhantes entre as diversas comunidades, mas aqui a variedade foi muito maior, tanto pelas diferentes etnias, quanto pelos vários graus de contato entre os grupos e os brancos. Não podemos afirmar com certeza que os elementos semelhantes, como por exemplo, aquilo que se denomina como *inconstância*, possam mesmo ser dados comuns, ou resultados da homogênea visão europeia; mas por exemplo, aqueles indivíduos que emergem das fontes, são ao menos os pajés "dos missionários", naquilo que poderiam ser vistos.

A busca da homogeneidade porém, talvez uma tendência do cientista social, não deve encobrir as idiosincrasias dos casos particulares, o que faria tábula rasa dos acontecimentos. Tanto mais em casos como este, que envolvem etnocentrismo e preconceitos. Cada fonte traz um fato único em si, que quando lida à luz de suas propriedades, não apaga o que é diverso e pode alcançar os sujeitos na individualidade. Os relatos sobre curas medicinais, por exemplo, seguem uma linha muito comum, que é tratar as práticas dos pajés como ações falsas e mentirosas, mas dentro de suas variações. Se num momento foram vistas como atos de mera enganação (Léry, Jean de - 1578, p.245), noutra contexto foram vistas como possíveis ações diabólicas (d'Abbeville, Claude - 1612, p. 251).

Assim sendo, de forma geral, o que podemos extrair das fontes são formas e linhas gerais que transpassam as particularidades. Portugueses, espanhóis ou franceses, católicos ou protestantes, compartilhavam um mesmo imaginário demonológico de bruxaria e feitiçaria que serviu como uma luva ao se depararem com um pajé-caraíba. Este encontro marcou uma inflexão entre a visão paradisíaca do Novo Mundo, cuja pureza dos tupinambás do Brasil, destituídos de religião ou idolatrias os colocavam prontos a receber a catequese com facilidade; e a visão infernal de um



continente bárbaro, para onde o demônio partiu após deixar o velho mundo. A maior prova disto estava na presença de feiticeiros, que confirmava a presença de espíritos demoníacos inclusive na própria cosmologia nativa.

Esta impressão inicial dos pajés foi sendo reforçada pela sua oposição à catequese. Sob a acusação de serem seus maiores *contrários*, segundo as cartas jesuíticas, e de promoverem os *antigos costumes* (bebedeiras, antropofagia, nudez, poligamia, práticas medicinais, profetizações, etc.) dificultavam a ação dos missionários. Um paralelo notável é aqui observado, quando os pajés acusavam os padres de serem mentirosos e praticarem magia, ao afirmarem por exemplo, que o batismo causava a morte. Houve assim algo como um espelhamento entre os opostos, manifestado tanto na rivalidade como também no mútuo reconhecimento de poderes. Neste ponto é importante observar que, embora combatida e acusada de mentirosa, a feitiçaria era reconhecida como uma forma de poder efetivo, como ocorria desde a Europa medieval.

Dáí que neste espelhamento, expresso por exemplo nas formas de oralidade e gestualidade dos pajés adotadas estrategicamente pelos jesuítas, podemos encontrar elementos característicos de um hibridismo cultural nascente. A tradução da catequese para o idioma Tupi não foi simplesmente uma tradução linguística, mas uma reformulação dos conteúdos dos catecismos feita sem buscar ferir o dogmatismo doutrinário católico. Um exemplo comum está na tradução de Deus como Tupã, uma entidade espiritual originalmente relacionada aos raios e trovões. Influía-se então numa possível alteração não somente da forma original católica, mas também na cosmologia indígena assim adaptada.

Ao tornar-se inteligível para os índios, o teor dessa comunicação buscada por aqueles brancos particulares, fez com que fossem por eles também identificados como caraíbas. Há de se considerar também o seu papel entre os demais brancos, colonos, bandeirantes ou administradores, que de forma geral promoviam a violência do apresamento aos quais os jesuítas se opunham. Neste contexto, com a expansão dos aldeamentos e o crescente número de índios convertidos, as práticas do xamanismo foram perdendo força entre as comunidades cristãs (conforme as cartas dos missionários), e a presença dos pajés nas fontes vão se tornando também mais escassas. Podemos afirmar que nessa grande disputa entre padres e pajés, com relação à conquista das populações, os sacerdotes católicos venceram, mas o xamanismo sobreviveu.

Delineava-se assim, dentro deste nascente hibridismo cultural, uma forma própria do catolicismo brasileiro, presente nos aldeamentos jesuítas, mas também manifestada em formas e contextos sociais



diversos, como no fenômeno das santidades, onde pajés assimilavam elementos cristãos aos rituais xamânicos. Evidenciava-se então uma absorção do catolicismo pelos índios que podia ocorrer de variadas maneiras, muitas vezes como forma de resistência ou sobrevivência. A cultura indígena como um todo, na qual o xamanismo é parte fundamental, funcionava assim como uma espécie de escudo protetor, preservando, na medida do possível, a identidade cultural e social expressa numa cosmovisão que se transformava, e com ela em última instância, preservava a própria vida, articulando a resistência coletiva.

É importante observar também que, enquanto este processo ocorria em determinados grupos e comunidades, em outros permanecia em diferentes formas, como entre os índios menos contactados. Então assim as práticas xamânicas seguiam cosmovisões diversas. Podemos notar inclusive que, de certa forma, mantiveram muito de suas tradições que chegaram até o presente, como confirmamos ao comparar os estudos antropológicos mais contemporâneos às práticas dos pajés na forma com que foram relatadas nas fontes dos séculos XVI em diante. Verificamos assim, num movimento diacrônico, a universalidade e as permanências do xamanismo tupi-guarani até os dias de hoje.

Diante portanto, do movimento da "barbárie da civilização" que a chegada dos europeus representou para os povos ameríndios, o xamanismo representou um eficiente núcleo de resistência, apesar de toda a violência imposta pelos poderes coloniais. É sabido que a chegada dos europeus à América constituiu-se num dos maiores genocídios da história, citando-se apenas como um único exemplo, as denúncias feitas pelo frei Bartolomé Las Casas. Nos primeiros contatos do século XVI, a imposição do catolicismo associada à condenação do xamanismo foi também uma forma de violência, que embora tenha ocorrido de maneira própria, esteve associada diretamente aos interesses metropolitanos, no sentido de se criar um espaço de domínio colonial. Apesar da relativa independência da Companhia de Jesus em relação às coroas de Portugal e Espanha, a ação missionária católica foi, por excelência, uma ação civilizatória. Daí que nas diferentes formas de alteridade desenvolvidas, seja numa visão do paraíso terrestre ou numa visão infernal, seja o índio caracterizado como *bom selvagem*, ou como quase um animal, sempre a humanidade europeia colocava-se como superior a todos os outros povos. Isto podia se expressar, por exemplo, numa espécie de "teoria das carências", onde que para os índios faltava tudo (como as letras f, l, r, vivendo assim sem fé, lei ou rei), sendo como povos-crianças a quem a colonização veio salvar.

Esta inferioridade consensual em relação aos índios e aos não-europeus em geral, tinha origens remotas tanto na herança greco-romana de oposição entre barbárie e civilização, como na cultura



judaico-cristã da tradição bíblica conforme interpretada pelo poder da Igreja Católica medieval. Mas o Renascimento cultural e científico trouxe um novo ingrediente contido na valorização do racionalismo. Enquanto que para o europeu é o distanciamento e o domínio da natureza que cria a cultura, para o índio, cultura e natureza são indissociáveis. Dessa forma, formou-se um hiato entre as práticas do xamanismo e a compreensão do europeu, que associou o irracionalismo à ignorância.

Com relação à bruxaria europeia, convém observar que esta também se desenvolveu a partir de conhecimentos e tradições ancestrais remotas, nas quais haviam práticas muito semelhantes às que foram depois encontradas no xamanismo, como utilização de ervas, preces, benzeduras, sendo que enquanto consolidava-se o poder da Igreja na Idade Média, tais práticas passaram a ser perseguidas e caracterizadas como paganismo e associadas ao demônio. E também a bruxaria europeia assimilava elementos do catolicismo, sendo a partir de então condenada pela Inquisição e caracterizada como crime, sendo o bruxo ou o feiticeiro considerado um elemento nocivo à ordem social baseada na aliança entre o Estado e a Igreja.

Percorrendo-se as fontes, encontramos portanto uma combinação de visões sobre o xamanismo que vão do irracionalismo à bruxaria. Nelas o que há de comum é a forma de se enxergar o desconhecido pelo conhecido, ou seja, numa abordagem semiótica, tomar os significantes aos quais os índios dão um determinado significado, por outro, dado pelos europeus. O sentido de sagrado, por exemplo, enquanto no catolicismo tridentino estava diferenciado do profano, criando-se assim dois campos de realidade, para o xamanismo, onde o sagrado estava na natureza, não havia separação desta em relação ao homem, portanto, nem sequer este conceito racional. A incompreensão então era mútua, e naturalmente também os índios buscavam entender o branco a partir de seus próprios critérios.

O xamanismo tupinambá, e o ameríndio em geral, possui características comuns a todo o xamanismo universal, como por exemplo, no papel do xamã enquanto intermediário espiritual, e enquanto conhecedor de substâncias e técnicas de cura medicinal. Porém neste aspecto destaca-se especialmente nas práticas conhecidas como pajelanças, muitas delas citadas nas fontes em questão, onde também observa-se de forma comum a associação com espíritos animais. Também destacava-se o atributo de fazer previsões, algumas vezes nas fontes denominando-se "profetismo", fator também associado ao domínio da fala e da oralidade.

Relacionando-se o conceito de profetismo com a cosmogonia tupinambá na forma como foi relatada nas fontes, podemos saber de alguns temas dos discursos dos pajés, como por exemplo,



questões ligadas às guerras, ação sobre fenômenos naturais, o ato de "lançar a morte" e a profecia da Terra sem Mal, entre outros. O domínio da oralidade conferia um estatuto de poder que era também próprio dos chefes, sendo que geralmente, estas eram instâncias de poder separadas.

Também diversos rituais e cerimônias podem ser identificados nas fontes, como em danças e cantos coletivos, rituais de cauinagem e cerimônias de antropofagia, embora neste último não fosse tão evidente a participação dos pajés. Nas cauinagens, bem como nas descrições de outros tipos de rituais, as performances corporais eram vistas como danças e festas, e o cauim, tendo em vista seu teor alcoólico, foi entendido de forma não muito diferente das bebidas alcoólicas europeias, mais notada em seu caráter exótico da forma com que era preparada, e nas frequências e durações dos rituais, que muitas vezes estendiam-se por vários dias.

Mas um ponto em comum a todas as cerimônias está na utilização do maracá, que embora fosse usado em diferentes contextos por vários integrantes das aldeias, em praticamente todas as etnias sul-americanas, era essencialmente um instrumento mais relacionado aos pajés, que deles se utilizavam nas comunicações espirituais. Neste aspecto é considerável sua presença nos relatos das fontes, em especial nas cartas dos jesuítas, tendo sido associado a uma forma de idolatria, exemplo único e incomum desta circunstância entre os tupinambás. Como objeto antropomórfico, o maracá foi identificado pelos europeus tanto como um ídolo espiritual, como um veículo de embuste e enganação dos pajés perante os índios. Mas sua presença constante, desde os testemunhos de Hans Staden, coloca-o como símbolo icônico do xamanismo tupi-guarani. Concluimos que desde o xamanismo pré-colonial até os dias de hoje, foi e continua sendo o instrumento primordial nas práticas de intermediação espiritual.

Com relação à metodologia de leitura das fontes, entendo que não possa haver uma regra geral sem considerar o caso particular. Partindo-se do maracá como exemplo, os autores das fontes o consideravam como idolatria. O conceito de idolatria, próprio da cultura católica europeia, servia ao entendimento do europeu, mas não atendia ao maracá quanto à sua essência simbólica. Da mesma forma a bebedeira em relação à cauinagem, o charlatanismo em relação às práticas de cura, o feiticeiro em relação ao pajé; os termos elementares da escrita das fontes podem ser entedidos quando contextualizados. Então assim torna-se possível alcançar um plano verossímil nas fontes, equilibrado entre os extremos de as considerarmos como pura retórica ou como relatos literais. Mas para isso é preciso tratá-los individualmente, pois são nas particularidades de cada contexto que podemos encontrar tais dados de valor. Tal como numa leitura paleográfica de um documento, onde uma única



letra pode alterar o sentido de uma frase, e muitas vezes é necessária uma equipe para se debater esta letra, também é preciso cotejar as interpretações de uma única fonte e debatê-las, mesmo que muitas vezes possa-se não chegar a uma conclusão final.

Um exemplo disso é a questão da importância atribuída à guerra como item componente dos discursos e profecias dos pajés. Várias fontes relatam este ponto (Nóbrega, Anchieta, Thévet, Hans Staden) que podemos concluir como bem factível. Por outro lado, há de se considerar que a "guerra constante" observada pelos europeus podia ir de encontro aos seus interesses coloniais, de forma que, relativizando sua presença nas fontes, não podemos considerar o tema como único ou mais importante dos discursos do pajé, e a rigor, mesmo sobre o papel da guerra dentro da cultura social tupinambá.

Outras questões possíveis dizem respeito ao papel do xamanismo tupinambá e a seus aspectos. Se nas sociedades indígenas não há separação entre natureza e cultura, e todos os fatos e circunstâncias da vida são integrados, resta saber qual o lugar do "sagrado", se este fica restrito aos xamãs, ou como parte integrante de todos os acontecimentos, relações sociais e atividades cotidianas. Daí portanto, buscando-se o conceito de "sagrado" entre os índios, podemos indagar qual dimensão de xamanismo estava presente na antropofagia, na guerra, na caça, na alimentação, etc. Além disso, também a própria chegada dos brancos, que certamente teve um componente mítico na cosmologia nativa, esteve relacionada a mudanças de paradigmas do xamanismo, ao adquirir, por exemplo, um caráter de resistência cultural. Outra questão que se abre é a da sobrevivência da cultura xamânica através dos séculos, seja num ponto de vista de tradições populares, ou na sua conservação em sociedades mais isoladas, preservando parte de uma sabedoria que, tal como a cultura indígena em geral, restou de muito que foi definitivamente perdido. Podemos então localizar dois xamanismos: um original, pré-colonial, resultado de conhecimentos milenares com os elementos naturais; e outro pós-contato, que perpassou as relações de alteridade.

Nesta relação dialética, onde os seres humanos e suas culturas são a um tempo, iguais e diferentes, o encontro religioso colonial brasileiro (ao qual veio somar-se a contribuição africana), revelou muito das semelhanças humanas. Ambos, padres e pajés, imitaram-se de modo intenso, tanto em suas ações e gestualidades, como em acusarem-se reciprocamente de mentirosos e feiticeiros. Idolatravam seus ossos e relíquias, serviam-se da oralidade e da performance, e no reconhecimento mútuo, algumas vezes até mesmo converteram-se à causa oponente. Disputaram a atenção dos habitantes, basicamente índios e colonos mestiços, cuja atitude esteve mais próxima de uma



combinação entre xamanismo e catolicismo do que a uma adesão sectária. Desta interseção nasceu uma terceira via, a breve cultura híbrida que durou enquanto as missões católicas atuaram de forma mais contundente, e a quase totalidade nas nações indígenas litorâneas fora sendo extinta, em especial até o século XVIII, quando da expulsão e dissolução da Companhia de Jesus e a definitiva extinção dos povos tupinambás.

Tratar sobre extinção de culturas não significa apenas tratar sobre os povos extintos, mas sobre vivências, filosofias, conhecimentos e mentalidades de todas as sociedades do passado. Porém é realmente muito importante, ao se tratar de história indígena, dar o devido destaque ao massacre sofrido pelos povos nativos americanos. Se o encontro cultural revelou semelhanças, do ponto de vista das relações de força e poder o que houve foi um confronto extremamente desigual, de forma que como se sabe, resultou no violento genocídio que na falta de uma linguagem que o possa expressar, foi chamado de desumano. Daí portanto a dívida eterna da humanidade em relação aos sobreviventes e às suas memórias, em especial por parte da cultura invasora que se tornou dominante. Com relação ao xamanismo, há que se reiterar o reconhecimento e o respeito devidos a uma ciência milenar, que tal como a cultura indígena em geral, foi e continua sendo desprezada por uma cultura etnocêntrica que sempre se julgou superior.

Há que se fazer também uma oportuna reflexão sobre o papel histórico dos missionários neste contexto. Longe das visões parciais maniqueístas, que colocam o jesuíta ora como agente da dominação colonial, ora como protetor dos índios contra a escravidão, o fato é que os religiosos formaram uma classe social relativamente independente entre índios e colonos, mas extremamente obediente às normas diretivas de Roma. Porém, embora a catequese carregasse em si a ação civilizatória, os poderes da Igreja e da Coroa eram autônomos. A ação da Companhia de Jesus nas Américas esbarrava numa contradição relacionada às diferenças entre o discurso católico da salvação cristã e a tendência escravista e culturalmente dominadora do sistema colonial, de forma que padres e colonos tinham planos bem diversos em relação aos índios. As diretrizes do Concílio de Trento ficavam distantes da realidade cotidiana dos missionários, que na *praxis* de suas ações geraram processos de adaptações culturais na qual o hibridismo cultural-religioso brasileiro foi uma de suas expressões. A violência da imposição cultural relativizava-se, frente à violência da matança e do apresamento. E salvo a condenação do xamanismo e do combate contra os "hábitos antigos", os aldeamentos e a conversão puderam servir como proteção para milhares de índios, em diversas situações.



A antropologia histórica vem portanto reaver algo que foi perdido das culturas, mas que deixou importantes heranças na sociedade contemporânea, como no caso das religiões, nas formas culturais que hoje elas expressam. Ao inserir a religião na cultura, construímos um modelo de interpretação que, se por um lado pode dar conta de processos históricos e significados, por outro lado, do ponto de vista de seus sujeitos, pode também parecer muito limitada, uma vez que envolve conceitos tão profundos como verdade, crença, espiritualidade e experiências pessoais. Mas o resgate histórico vem contribuir também para estas experiências humanas, uma vez que a importância das heranças ancestrais e dos valores dos antepassados alcançam a todos os homens, independentemente de culturas ou etnias.

A alteridade religiosa do encontro formava portanto, a parte essencial da vida e das relações humanas quando do nascimento do Novo Mundo. E o olhar de um outro tempo aos seus registros revela seus sentidos culturais, emergindo assim este lugar do sagrado comum a ambos os povos.

Fontes

- CARDIM, Fernão - **Tratados da Terra e Gente do Brasil (1583-1601)**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1980.
- D'ABBEVILLE, Claude - **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão (1612)**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1975.
- D'EVREUX, Yves - **Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614 pelo padre Ivo D'Evreux (...)**. Introdução e notas de Ferdinand Diniz. Maranhão, 1874.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de - **História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil (1576)**. Lisboa, Ed. Assírio e Alvim, 2004.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé - **O Paraíso Destruído - A sangrenta história da conquista da América - Brevíssima relação da destruição das Índias Ocidentais (1552)**. São Paulo: L&PM Editores, 2001.
- LEITE, Serafim - **Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil - Assistência de Portugal (1549-1760)**. Junta de Investigação do Ultramar - Lisboa, 1965.
- LÉRY, Jean de - **Viagem à Terra do Brasil (1578)**. Tradução e notas de Sérgio Milliet, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.



- MONTROYA, Antonio Ruiz de - **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape - Madri (1639).** - in: Vários autores, 1991.
- NIEUHOF, Joan - **Memorável viagem terrestre e marítima ao Brasil (1682).** São Paulo, Livraria Martins, 1942.
- SALVADOR, Frei Vicente do - **História do Brasil (1500-1627).** Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1982.
- SOUSA, Gabriel Soares de - **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1971.
- STADEN, Hans - **Dois Viagens ao Brasil (1557).** São Paulo, Ed. Beca, 2000.
- THÉVET, André - **As Singularidades da França Antártica (1557).** Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1978

Bibliografia

- AGNOLIN, Adone – **O Apetite da Antropologia - O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá.** São Paulo: Humanitas Editorial, 2005.
- _____ - **Jesuítas e Selvagens – A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séc.XVI-XVIII).** São Paulo: Humanitas Editorial, Fapesp, 2007.
- ANTONACCI, Maria Antonieta - **Memórias Ancoradas em Corpos Negros.** São Paulo, EDUC, 2013.
- ARTÉSE, Léo - **O Espírito Animal.** São Paulo: Ed. Roca, 2001.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de - **O Reino dos Encantados, Caminhos. Tradição e religiosidade no sertão nordestino.** Tese de doutorado em ciências sociais - antropologia, PUC-SP, 1999.
- BETHENCOURT, Francisco - **O Imaginário da Magia - feiticeiras, saladores e nigromantes no séc. XVI.** Lisboa: Projecto Universidade Aberta, Centro de estudos de história e cultura portuguesa, 1987.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.) - **Domínios da História - Ensaios de teoria e metodologia.** Ed. Campos, Rio de Janeiro, 1997.



- CASCUDO, Luís da Câmara - **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2002
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte – **Operários de uma vinha estéril – Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru/SP: Edusc, 2006.
- CHAMORRO, Graciela (org.) - **Fronteiras e Identidades – Encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas**. São Bernardo do Campo/SP: Nhanduti Editora,, 2011.
- CHARUPÁ, Roberto Tomichá - **La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767) - Protagonistas y metodología misional**. Dissertação de mestrado, Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma, 2000.
- CLASTRES, Hélène – **Terra sem Mal – O profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre - **A Sociedade contra o Estado - Pesquisas de antropologia política**. Cosac & Naify, São Paulo, 2003.
- CLOTTE, Jean; LEWIS-WILLIAMS, David - **Los chamanes de la prehistoria**. Editorial Ariel, Barcelona, 2001.
- CRESSONI, Fabio Eduardo - **A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na terra de Santa Cruz**, Unicamp, 2013
- CUNHA, Manuela Carneiro da – **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp, 1992.
- DUTRA, Israel Fontes - **Xamanismo Uhtãpinõponã: princípios dos rituais de pajelanças e do ser pajé Tuyuka** - Dissertação de mestrado, PUC-SP, 2010.
- EISENBERG, José – **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno – Encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- ELIADE, Mircea – **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés - **Freguesia Rural ao Norte do Tejo (Estudo de Sociologia Rural)**, Lisboa, IED, 1980.
- _____ - **A Religião Popular Portuguesa**, Lisboa, A Regra do Jogo, 1984.
- FERNANDES, Florestan - **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo, Difusão Europeia do livro, 1963.



- FERNANDES, João Azevedo - **Selvagens Bebedeiras - Alcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (Séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2011
- FOUCAULT, Michel - **As palavras e as Coisas**. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- _____ - **Microfísica do Poder**. Edições Graal São Paulo, 2011.
- GALHEGOS, Felipe Guilherme - **A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século 18**. Tese de doutorado, UNISINOS/ São Leopoldo, RS, 2013.
- GEERTZ, Clifford - **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- GIUCCI, Guillermo – **Viajantes do maravilhoso – O Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GURGEL, Cristina – **Doenças e curas – O Brasil nos primeiros séculos**. São Paulo: Editora Contexto, 2010.
- HALL, Stuart - **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2003.
- HAMAYON, R. - **Taïga, terre de shamans**, Paris, Imprimerie Nationale, 1977.
- HAUBERT, Maxime - **La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay**. Ediciones Temas de Hoy, Colección Historia/11, Madrid, 1991.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de - **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1998.
- JUNQUERA, Carlos - **El Chamanismo en el Amazonas** - Textos de Antropologia - Editorial Mitre S.A., Barcelona, 1991.
- KOK, Glória – **Os vivos e os mortos na América Portuguesa – Da antropofagia à água do batismo**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2001.
- LAMBERT, Yves – **O nascimento das religiões – Da pré-história às religiões universalistas**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LUZ, Guilherme Amaral – **Carne humana – Canibalismo e retórica jesuítica na América Portuguesa (1549-1587)**. Uberlândia/MG: Edufu, 2006.
- MELIÁ, Bartolomeu – **El guarani conquistado y reducido – Ensaio de etnohistoria**. Assunción/Paraguay: Ceaduc, 1993.



- MÉTRAUX, Alfred – **A religião dos tupinambás – E suas relações com as demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira - **Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani**. Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2002.
- MONTERO, Paula (org.) - **Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- MONTEIRO, John Manuel – **Negros da terra – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MORENO, Humberto Baquero - **A feitiçaria em Portugal no século XV**. Academia Portuguesa da História. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, 1984.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel – **Textos indigenistas**. São Paulo: Edições Loyola, 1982.
- _____ - **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani (1914)**. São Paulo, Hucitec/EDUSP, 1987.
- NORA, Pierre - **Entre Memória e História - A problemática dos lugares**. in: Projeto História - Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, N° 10. São Paulo, 1993.
- NOVAES, Adauto (org.) - **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- POMPA, Cristina – **Religião como tradução – Missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial**. Bauru/SP: Edusc, 2003.
- PREZIA, Benedito A. - **Os indígenas do Planalto Paulista – Nas crônicas quinhentistas e seiscentistas**. São Paulo: Humanitas, 2010.
- _____ - **Os indígenas do Planalto Paulista - Etnônimos e grupos indígenas nos relatos dos viajantes, cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII - dissertação de mestrado, PUC-SP, 1997.**
- RAMINELLI, Ronald - **Imagens da colonização – A representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- RIGHI, Maurício Gonçalves - **O Homem Espiritual: Um Estudo do Sagrado. A Metafísica do Desejo e a Formação do Humano**. Mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP, 2014.



- SEGGIARO, Luis A. - **Medicina Indígena de América.** - Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971.
- SOUZA, Laura de Mello e - **O Diabo e a Terra de Santa Cruz** - São Paulo, Ed. Schwarcz, 1986.
- _____ - **Inferno Atlântico - Demonologia e Colonização - Séculos XVI-XVIII.** São Paulo, Companhia da Letras, 1993.
- TAUSSIG, Michael - **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem - Um estudo sobre o terror e a cura.** São Paulo, Ed, Paz e Terra, 1993.
- TODOROV, Tzevetan - **A Conquista da América - A questão do Outro.** São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.
- VAINFAS, Ronaldo – **A heresia dos índios – Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIDAL, Lux Boelitz - **Ngô-kon maracá ou chocalho dos kayapó-xikrin,** in BRITO, Joaquim Pais de (org.) - **Os índios, nós** - Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – **Araweté – Os deuses canibais.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- _____ - **A inconstância da alma selvagem - E outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2013.
- _____ - **Homens, mulheres e pajés - O mundo; os Araweté; o arco, o chocalho e a cinta,** in BRITO, Joaquim Pais de (org.) - **Os índios, nós** - Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000.
- Vários autores, prólogo de Augusto Roa Bastos; introdução e edição de Rubén Bareiro Saguier e Jean Paul Duviols; coordenação geral: Michi Strausfeld - **Tentacion de la utopia: Las Misiones Jesuíticas del Paraguay** - Tusquets/Círculo (Tusquets Editores. S.A. e Círculo de Lectores, S.A.), Barcelona, 1991.
- **Cronologia de História do Brasil Colonial (1500-1831)** - Departamento de História, USP, São Paulo, 1995.
- **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005** - Instituto Sócio-ambiental, 2006.