

PADRES, PAJÉS E FEITICEIROS: INTERAÇÕES CULTURAIS E CONFLITOS NA AMAZÔNIA PORTUGUESA DO SÉCULO XVIII¹

Carlos Henrique A. Cruz²

RESUMO:

A partir da análise de documentos inquisitoriais, o artigo pretende discutir as relações culturais e conflitos estabelecidos entre indígenas e europeus em núcleos de povoamento colonial no Grão-Pará setecentista, destacando a atuação de atores específicos – missionários, pajés e “feiticeiros” –, por entendê-los como personalidades privilegiadas na execução dos contatos, trocas e fusões entre os diferentes imaginários religiosos. No contexto colonial, a pajelança teria facilitado o entendimento indígena das mudanças históricas ao incorporá-las ao imaginário mítico, e também teria ajudado a personagens específicos – que atuavam a partir de interesses diversos, que não apenas coletivos e relacionados à preservação de tradições ancestrais – a encontrar um novo lugar naquela realidade e, por vezes, garantindo situações de prestígio não somente entre os índios, mas também conquistando a imaginação e o respeito de colonos europeus.

Palavras-chave: Pajelança; feitiçaria; índios; Grão-Pará; século XVIII.

Introdução

Tem sido muito bem demonstrado por uma nova antropologia a importância da atividade xamânica para a apreensão da realidade e criação de uma consciência histórica ameríndia (HILL & WRIGHT, 1988; LANGDON, 1996; CUNHA, 1998; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; FAUSTO, 2011; SZTUTMAN, 2012; entre outros). Desde os primeiros contatos, os indígenas formularam as suas próprias hipóteses, visando dar conta da perturbadora presença europeia, consumindo e, assim, domesticando suas falas, crenças, objetos e poderes desconhecidos e valiosos (RAMOS & ALBERT, 2000). A linguagem ritual do xamanismo – da pajelança – teria atuado como um tipo de campo gravitacional, atraído e resignificando o tempo, os objetos, as pessoas e, em especial, os diferentes rituais e tradições religiosas, tanto indígenas quanto europeias.

1 Este artigo deriva da dissertação de mestrado defendida, em 2013, na Universidade Federal Fluminense (UFF) com o título “Inqueritos Nativos: os pajés frente à Inquisição” sob a orientação do Prof. Dr. Ronaldo Vainfas. A pesquisa contou com o apoio de bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES).

2 Doutorando em História na Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista CNPq.

A interpenetração de imaginários religiosos revela trabalhos de “criatividade simbólica”, isto porque não teriam ocorrido naturalmente derivando apenas das relações de convivência, pacíficas ou não, entre índios e europeus, mas conduzidas por grupos e/ou indivíduos reais, situados historicamente. Os conceitos geralmente usados pelos historiadores para dar conta do fenômeno – *sincretismo* e *hibridismo* –, devem ser empregados com cuidado, pois podem conduzir a uma análise homogênea e tendem, como observado por estudiosos da América hispânica, a “apagar, em lugar de elucidar, a especificidade social e cultural de uma ampla gama de repostas indígenas” (BERMÚDEZ, 2012, p. 35). E deste modo, ocultar os interesses particulares e situacionais dos atores (índios ou não). Sabemos que os missionários foram hábeis em adaptar o catecismo cristão à realidade e entendimento indígena, traduzindo termos e imagens religiosas, como Deus (*Tupã*) e alma (*anga*) (POMPA, 2003; AGNOLIN, 2007). Contudo, se precaveram ao traduzir termos institucionais, buscando assegurar o monopólio da mediação entre o Deus cristão e os índios convertidos (ESTENSSORO, 1998). O hibridismo conduzido pelos religiosos manifestava suas preferências e cuidados e, neste aspecto, o embate entre missionários e pajés, a “batalha pelo monopólio da santidade”, pode ser tomado como exemplo clássico (VAINFAS, 1995; POMPA, 2003).

Certos missionários foram ainda mais longe ao adotarem falas e comportamentos xamânicos, conquistando – os mais talentosos – o respeito e o título de prestigiosos pajés. O experiente jesuíta Francisco Pinto, que serviu entre os *Potiguar* em fins do século XVI e princípio do século XVII, demonstrou destreza em se apropriar de conceitos indígenas, estimulando leituras xamânicas em proveito de seu catecismo cristão. Os *Potiguar* o chamavam de “senhor das coisas”, pois lhes distribuía objetos, como machados e anzóis (cabe lembrar, como demonstrado por Carlos Fausto, que a posse de objetos úteis e desconhecidos aos indígenas tornava os europeus xamãs em potencial (FAUSTO, 1992)). Francisco Pinto era também conhecido por *amanayara* (“senhor da chuva”) e após seu martírio (1608) seus ossos foram apropriados como amuletos de combate à seca, cultuados e disputados pelos índios. Como apontado por Castelnau-L’Estoille, o jesuíta tinha consciência de que os nativos o encaravam como uma espécie de “santo” e, na verdade, teria jogado com a ambiguidade de sua representação (CASTELNAU-L’ESTOILLE, 2011. p. 100).

Nos últimos anos do século XVII, na fronteira amazônica, a fama do padre Samuel Fritz, missionário da Coroa de Castela atuante entre os *Omaguas* (chamados de *Cambeba* pelos portugueses), se espalhou por várias aldeias indígenas. Conforme seu diário: teriam se “alvorçado” os “gentios”, todos com muito medo, por conta de um “terremoto e furacão horrível que houve oito léguas mais acima na mesma margem do norte”, em 1689, efeitos atribuídos à fúria do religioso que ameaçava “consumir todos” se os portugueses não lhe restituísse as suas missões (FRITZ, (1689-1723) 1918, p. 390-391) Nas palavras de Fritz, a “mentira andou entre aqueles gentios” quando esteve adoentado e detido no Pará (ficou retido dezoito meses na cidade de Belém por suspeita de ser espião da Coroa espanhola), dizia-se que os portugueses o “havam feito em pedaços”, mas que era “imortal” e que logo sua “alma fizera juntar os pedaços” e novamente entrara em seu corpo. O jesuíta, ao contrário de Francisco Pinto, dá a entender que

não havia contribuído para sua fama, mostrando-se surpreso e até mesmo contrariado. Todavia, no delicado contexto de disputa territorial entre lusitanos e espanhóis ao longo do rio Amazonas, e sendo as missões compreendidas como linhas de frente de ocupação e demarcação de fronteiras, a fama do personagem ganhava contornos nitidamente políticos, lembrando que o padre-xamã ameaçava “consumir todos”, a não ser que os portugueses lhe restituísse as suas missões – palavras atribuídas aos próprios índios (PORRO, 1995). Frei Teodósio da Veiga, mercedário da Missão do Urubu, confessou ao padre Fritz que os índios “estavam todos alvoraçados e já nada queriam dos portugueses senão que os dessem ao padre” (FRITZ, (1689-1723) 19918, p. 390-391). Em 1696, o nosso missionário relata ter recebido presentes dos indígenas (cestos de farinha) na intenção de que “nunca mais fizesse eclipsar o sol”. No ano de 1698, os supostos poderes de Fritz foram associados a mais um terremoto ocorrido nas montanhas do Equador, liberando uma avalanche de lama que turvara as águas do rio Amazonas durante vários dias, matando muitos peixes. Tempo depois, o missionário relata ter recebido uma mensagem do índio Mativa, chefe dos *Jurimagua*, que o acusava de turvar as águas como castigo “por não terem eles vindo viver rio acima como o haviam prometido”. Os *Jurimagua* pediam a Fritz “que descesse logo para as suas terras para conduzi-los rio acima, porque não podiam suportar mais tempo os portugueses, que entre outros agravos haviam destruído quase todos os seus mantimentos”.

De acordo com Antônio Porro, é possível identificar nos episódios envolvendo Samuel Fritz “traços característicos das fases preliminares comuns aos movimentos messiânicos: o estado de penúria, a frustração, o poder aglutinador do carisma e a esperança messiânica”. Naquela época, na várzea do Amazonas disseminavam-se epidemias, dizimando grande parte da população nativa; a expansão colonial portuguesa também os aterroriza, trazendo mais mortes e a escravidão. “Doenças, guerras, saques os levaram a um estado de privação aguda em meio ao qual encontraram amparo nas palavras e nos atos de Samuel Fritz” (PORRO, 1995, p. 141). Portanto, a realidade histórica, o contexto de violência, expansão e disputa colonial foi *traduzido* e incorporado à realidade mítica dos indígenas, criando a fama do padre Fritz como sendo um poderoso pajé que poderia livrá-los do jugo lusitano. Revela também a surpreendente e imprevisível expansão de ideias e imaginários: a fama de Fritz espalhou-se além de seu controle (supostamente aquém de sua vontade), aglutinando diversos grupos nativos que reconheceram elementos comuns às suas cosmologias e que também compartilhavam as mesmas ou semelhantes agruras. É preciso observar, porém, que não se pode afirmar que o missionário, em nenhum momento, tenha facilitado ou se aproveitado da situação, uma vez que, o seu “inesperado” prestígio dificultava a sujeição dos indígenas ao Império e missionários lusitanos, e também intimidava os índios hostis e atraía outros para a sua tutela. Contudo, não se pode reduzir o fenômeno a um simples resultado de estratégia do missionário para a manipulação das consciências e ações indígenas. O renome e as esperanças depositadas no padre Fritz foram uma resposta indígena exclusiva a determinados acontecimentos históricos, naquele contexto “fazia sentido” (POMPA, 2003, p. 419). O complexo mítico-ritual ameríndio permitia a identificação, absorvendo a realidade histórica não para negá-la, mas para entendê-la e, assim, buscar soluções.

Historiadores e antropólogos têm debatido o suposto impacto das crenças (em especial do catolicismo tridentino) e da presença europeia (com destaque para os missionários) na irrupção de movimentos messiânicos indígenas (CLASTRES, 1978; FAUSTO, 1992; VAINFAS, 1995; POMPA, 2003; SZTUTMAN, 2012). Neste artigo buscamos outro caminho, problematizando não os movimentos proféticos liderados pelos grandes *caraibas*, e sim os rituais de “pequenos pajés” (índios e não índios) residentes em fazendas, vilas e na cidade de Belém do Grão-Pará do século XVIII. Estes personagens desenvolviam práticas e cerimônias inseridas no cotidiano colonial, não como formas de resistência total a essa realidade, somente no intuito de preservar modos de vida e conhecimentos ancestrais, ao contrário, seus saberes, constantemente atualizados, por vezes foram direcionados a tentativas de melhor inserção, garantindo interesses não necessariamente “tradicionais” ou coletivos (dos índios em geral), mas também benefícios pragmáticos e individuais³. Também nos interessa observar o impacto da religiosidade popular europeia (identificada como formas de “feitiçaria”) sobre essas manifestações. Portanto, propomos entender a pajelança desenvolvida em cenários coloniais e por personagens que tomavam parte nesta realidade. A pajelança, em suas diferentes formas, permitiu aos “índios coloniais”⁴ formas de apropriação e pacificação dos poderes estrangeiros, especialmente, os supostos poderes do Deus cristão. Assim, não pode ser entendida como uma prática ritual destituída do seu contexto, cristalizada em uma suposta matriz cultural ameríndia. Antes, deve ser também compreendida como forma de “ação política”, que auxiliou os ameríndios a cultivarem relações com os europeus e suas crenças religiosas, sem conduto se deixar dominar por elas (HOWARD, 2000).

No artigo, serão analisadas denúncias inquisitoriais envolvendo pajés (taxados como “feiticeiros”). Porém, a atuação inquisitorial por si mesma, suas políticas e métodos de repressão no Brasil não serão abordados (a propósito da perseguição inquisitorial sobre os índios, ver: RESENDE, 2013). Optamos pelo diálogo das fontes com as análises etnográficas e historiografia recentes, na intenção de também problematizar como as próprias estruturas rituais ameríndias, em seus contextos históricos, permitiam e legitimavam os intercâmbios culturais.

3 Não se pode reduzir a atitude dos indígenas para com os colonizadores no binômio resistência/aculturação. Como apontado por Celestino Almeida – seguindo o conceito de Steve Stern –, houve diversas formas de *resistência adaptativa* (STERN, 1987), “através das quais os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação que se encontravam, colaboraram com os europeus, integraram-se a colonização, aprenderam novas práticas culturais e políticas e souberam utilizá-las para obtenção de possíveis vantagens que a nova situação permitia”. (ALMEIDA, 2010, p. 23)

4 Seguimos o conceito de “índio colonial”, especialmente, na forma como foi utilizado por Maria Leônia Resende, buscando dar conta dos índios e mestiços em processo de interação com a sociedade, que, ainda que distanciados de suas comunidades de origem, mantinham traços e práticas que os diferenciavam do mundo branco e negro com o qual conviviam. (RESENDE, 2003).

Ser pajé: relações de alteridade ameríndia

Nesta sessão pretendemos brevemente contextualizar algumas interpretações etnográficas referentes à estrutura mítico-ritual dos indígenas das terras baixas da América do Sul, expondo suas principais características no que diz respeito ao reconhecimento e funções da pajelança⁵. As análises, em sua maioria, articulam os relatos coloniais (séculos XVI-XVII) referentes aos grupos Tupis contatados no litoral (narrativas assombradas pela imagem e poder do demônio), com informações etnográficas contemporâneas de grupos indígenas amazônicos. Entender a pajelança, em seus próprios termos, facilita na compreensão de sua capacidade de absorção e também nos sugere interessantes questões sobre os comportamentos indígenas descritos nos documentos inquisitoriais do século XVIII.

Registrado não ser por meio de práticas iniciatórias, descendência ou de um particular treinamento que alguém se tornava pajé entre os índios, mas por inspiração. Em cada aldeamento havia considerável número de pessoas cientes de conhecimentos de cura ou mesmo familiarizadas com algum atributo “mágico”, em especial, os velhos e os principais (D’EVREUX (1616), 1874, p. 253). Segundo Métraux, há uma espécie de unidade entre as práticas xamânicas dos diversos grupos indígenas da América do Sul, ressaltando, porém, que nenhuma anomalia particular física ou fisiológica parece ter sido escolhida entre eles como sintoma de uma predisposição individual para o exercício xamânico (MÉTRAUX, 1979. p. 65-66). Observa-se, contudo, que embora a pajelança fosse, de certa forma, conhecimento público, poucos conseguiam atingir a sua capacidade plena. Os aspirantes ao cargo deveriam se destacar comprovando os seus talentos: realizar curas milagrosas; acertar previsões; influir na natureza etc. (MÉTRAUX, 1979. p. 65-66; SZTUTMAN, 2012. p. 413-414). Se algum índio “soprasse” algum doente e o mesmo, por ventura, recuperasse a saúde “isso constituía um meio de ser logo respeitado e tido como feiticeiro de muita experiência” e, conforme D’Evreux, os índios imediatamente espalhavam a fama do personagem que também saía “de aldeia em aldeia contando as suas proezas, e triplicando-as” (D’EVREUX (1616), 1874, p. 254). A pajelança, portanto, parecia não ser teoria ou comportamento rígido, mas especialmente legitimada por atribuições e *magnificações* pessoais (SZTUTMAN, 2012).

Segundo Florestan Fernandes, o pajé era, necessariamente, um guerreiro (o que, a princípio, excluía as mulheres do título, mas, como notado por Sztutman, não das funções) (FERNANDES, 1993, p. 341; SZTUTMAN, 2012, p. 418-419). Entre os Tupinambás a atividade xamânica era correlata à guerra: os indígenas só se arriscavam às investidas marciais após o bom conselho dos *caraiabas*, que indicavam os inimigos e os seus rastros, assim como as possibilidades de vitória do projeto. Diante dessas características, conclui Renato Sztutman, todo homem adulto deveria ser, “em variadas proporções, um pouco xamã e um pouco guerreiro, isto é, ter matado cativos de guerra e desenvolvido certas capacidades de comunicação com o

5 Os trabalhos de Alfred Métraux, Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Langdon, entre outros autores, apontam para uma espécie de unidade entre as práticas xamânicas dos diversos grupos indígenas da América do Sul, principalmente, entre os povos nativos da região amazônica. MÉTRAUX, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 1986; LANGDON, 1996; FAUSTO, 2011.

sobrenatural” (SZTUTMAN, 2012, p. 413). Indicado por Viveiros de Castro, a guerra indígena, em seu ciclo interminável de vinganças e, especialmente, em seu momento culminante, o sacrifício antropofágico, aponta para uma concepção ameríndia de identidade relacionada à abertura estrutural para com a alteridade, física e metafísica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 181-264) Para Carlos Fausto, a “guerra” surge como “uma estrutura das sociedades ameríndias: uma forma privilegiada de relação com o exterior”. Em suas palavras, os povos nativos da América do Sul desenvolviam “economias de consumo” motivadas pela troca e, sobretudo, pela predação: “trata-se de economias que produzem pessoas e não objetos. (...) economias que predam e se apropriam de algo fora dos limites do grupo para produzir pessoas dentro dele” (FAUSTO, 1999, p. 266).

O interessado em exercer o ofício da pajelança dependia do destaque de seus méritos e, é claro, do reconhecimento externo (aquele que não conseguisse provar suas capacidades ou que fosse desacreditado poderia ser ridicularizado ou até mesmo assassinado pelos nativos). Os pajés não eram prisioneiros de uma rígida e inalterável tradição, ao contrário, a pajelança esteve sempre inserida em uma “economia política de capacidades” e o pajé orientado para o exterior (social e cósmico) adquirindo, assim, potências para a sua *magnificação* pessoal. Argumenta Sztutman que os grandes xamãs eram aqueles que conseguiam acumular agências disponíveis a todos, agências que foram sendo perdidas ou usurpadas ao longo do tempo, e que podiam (e deviam) ser recuperadas. “Essa agência, vale ressaltar, depende de relações entre humanos e não humanos, vivos e mortos, gente e bicho, parentes e inimigos etc.” (SZTUTMAN, 2012, p. 467). Portanto, o hibridismo – mesmo anterior ao advento colonial – era prerrogativa própria do poder dos pajés⁶.

O ofício de pajé era também uma identidade social e o seu correto exercício garantia uma série de vantagens ao eleito. D’Evreux, sensível a este ponto, descreveu: “começam muitos a aprender este ofício, convidados pela honra e lucro, que dele colhem os mais espertos, porém poucos atingem a perfeição” (D’EVREUX (1616), 1874, p. 253). Os pajés recebiam comida e presentes por seus préstimos e, segundo o capuchinho, no avanço das relações coloniais passaram também a exigir dos índios objetos de origem europeia, como ferramentas, enfeites e roupas. Os cronistas descrevem uma verdadeira pressão exercida pelos “feiticeiros índios”, que ameaçavam os temerosos “selvagens” para garantirem os seus interesses materiais e afetivos, muitas vezes coagindo pais e companheiros a entregar-lhes suas mulheres e filhas. Isto porque, o pajé ameríndio desfrutava de grande ambiguidade moral, celebrado por seus dons benéficos, especialmente na atuação como curandeiro, mas também responsabilizado por uma série de adversidades, sobretudo, pelas doenças e mortes (MÉTRAUX, 1964, p. 64; SZTUTMAN, 2012, p. 416). A ambivalência se explica, pois os pajés podiam contatar tanto os espíritos ancestrais e superiores quanto os inferiores, e entre os sul-ameríndios toda morte e doença pressupunham

6 Para Sztutman, “o hibridismo não pode, nesse sentido, ser compreendido como simples produto do processo histórico, mas sim como operador cognitivo e político para lidar com a história. Se há algo propriamente indígena nesses processos reside no fato de que conhecer um mundo estranho e estabelecer comunicação com ele implica a operação de um devir, que permite a apropriação de agências” (SZTUTMAN, 2012, p. 493).

a existência de uma agressão (humana ou espiritual) e, por isso, “exigia retaliação por meios guerreiros (visíveis) ou xamânicos (invisíveis)” (SZTUTMAN, 2012, p. 336).

De fato, os pajés indígenas exploravam e propagandeavam ambas as capacidades, gabando-se por suas curas e pelas mortes que diziam provocar, e esta característica foi registrada do século XVI ao XVIII (tanto pelos cronistas quanto pelos funcionários inquisitoriais). Os observadores europeus não compreenderam plenamente às lógicas internas do pensamento nativo, e a linha vingativa dos pajés e a publicidade de seus assassinatos parecia confirmar a projeção cristã pajé = feiticeiro. Porém, nos compete notar que os indígenas tinham as suas próprias representações de “feitiçaria”, identificada, especialmente, na disjunção dos atributos do pajé (xamã) – que deveria atuar em benefício coletivo – e do “feiticeiro” – acusado de usar de forma nociva o seu poder. A distinção manifestava-se nos propósitos a partir dos quais os personagens praticavam os seus saberes. Entre os indígenas, os “feiticeiros” eram considerados tanto figuras antissociais (distanciadas do espírito de comunidade) como também inimigos de outros indivíduos, e suas capacidades nefastas serviam de explicação para infortúnios coletivos e desgraças individuais (MÉTRAUX, 1964; SZTUTMAN, 2012).

Segundo estudos antropológicos, o exercício xamânico era (e ainda é para os indígenas contemporâneos) uma atividade de risco, razão para que somente os grandes pajés se aventurassem ao mundo dos espíritos. Mas, vencendo esta ameaça, os pajés garantiam a sua consagração, parecendo ser este o principal elemento de distinção entre os *caraibas* e pequenos pajés⁷. No trânsito entre mundos e no contato com as entidades espirituais, o pajé, a qualquer descuido, pode se perder e, assim, ser tomado pelas forças que deveria domesticar (destacando que a domesticação dos espíritos jamais se dá de forma absoluta) (FAUSTO, 1999, p. 269). Quando acontece, o xamã tem sua subjetividade alienada, podendo se tornar “feiticeiro”, deixando de agir em benefício do grupo e o ameaçando com seus mandos e violências espirituais. É certo que, entre os indígenas, haverá sempre a dificuldade de se identificar quem é o “xamã” e quem é o “feiticeiro”: a distinção não se opera por qualquer sinal exterior e a ambiguidade moral é uma característica comum e aceita. Como assinalado por Renato Sztutman, na maior parte dos casos, o “feiticeiro” é produzido por um rumor, um boato, uma tentativa de desqualificação moral. A ideia da feitiçaria é, basicamente, o resultado de um enunciado de acusação, onde, em sua maioria, o “pajé-xamã” é o acusador ao passo que o “feiticeiro” é o acusado, tratando-se de figuras contextuais, sendo o último produzido pela intriga acusatória. Revelador é que a disputa entre “pajés” e “feiticeiros” se dá de forma iminente na própria réplica que consiste a atividade curativa: o ato de curar é em si mesmo uma retaliação a outro pajé (de um grupo inimigo ou do

7 As gradações existentes entre os pajés é assunto longo e complexo, sendo impossível desenvolvê-lo no espaço do presente texto. É certo que existiam grandes e pequenos pajés; resumindo, os caraibas eram aqueles que podiam se comunicar com os espíritos (através de cerimônias de transe realizadas em lugares específicos e incentivadas pelo consumo de bebida e tabaco). Segundo os relatos coloniais, eram nômades e externos à vida cotidiana e foram singularizados pelas análises antropológicas, pelos seus dons proféticos e liderança dos movimentos de migração em busca da *Terra-Sem-Mal*. Por sua vez, os pequenos pajés enfrentavam os problemas cotidianos das aldeias, curavam doenças, interpretavam sonhos, presidiam certas cerimônias etc. D’Evreux faz um esboço das hierarquias existentes entre os pajés. D’EVREUX (1616), 1874, p. 254-255; Ver também: CLASTRES, 1976; SZTUTMAN, 2012.

próprio coletivo), supostamente o autor da doença, que poderá ser acusado como “feiticeiro”. Trata-se, como indicado por Sztutman, de uma “política de agressões”, em que o teatro da cura é parte integrante de uma “guerra invisível” (SZTUTMAN, 2012, p. 416).

Problematizado pelos antropólogos, a ideia virtual da “feitiçaria” sempre ronda às comunidades indígenas, e as acusações podem ser canalizadas (por indivíduos ou grupos) como respostas e estratégias a determinados problemas sociais. Para Egon Schaden, podem ainda estar associadas a fenômenos de desorganização sociocultural, muitas vezes, catalisadas pelos contatos interétnicos (SCHADEN, 1954, p. 125). Em certas culturas, também tomam corpo por meio de ação e manobra política: as delações podem ser usadas por sujeitos e/ou grupos para limitar o engrandecimento de determinados personagens, exilar ou eliminar rivais (BARCELOS NETO, 2006).

No século XVIII, no Grão-Pará, diversos indígenas serão acusados como “feiticeiros”, seja por indivíduos que conviviam próximos (índios, mestiços e brancos), como também pela atuação de um Tribunal especializado neste tipo de delação: o Santo Ofício. A pedagogia inquisitorial estimulava as acusações, engendrando políticas europeias (civis e religiosas), mas também, mesmo sem ter intenção, políticas dos próprios índios (acusados ou acusadores). E, de certa forma, estimulava a pajelança, seja pelo lado da “feitiçaria” ou da “contra-feitiçaria”. Também as crenças e rituais compartilhados cotidianamente por indígenas e colonos, que reconheciam (em meio a mal-entendidos criativos) ideias próximas ao tema da “feitiçaria” (MENGET, 1999, p. 169), permitiram diferentes fascínios e fusões de práticas ameríndias com formas de magia popular europeia. Concordando-se com Marck Harris, no cenário colonial amazônico a pajelança teria atuado como um tipo de “colar social”, atraindo “todos os tipos de pessoas e de todas as classes, até governantes do Pará” (HARRIS, 2008, p. 51). Os pajés coloniais passaram a ser procurados por um público diverso, executavam variadas funções e atendiam necessidades tradicionalmente não vinculadas ao seu ofício, como o contato com santos e personalidades do imaginário cristão. Atualizaram-se, mas também passaram a disputar espaços com os sacerdotes, “mandingueiros” e “curandeiros”.

Sem dúvida, a situação colonial alterava a pajelança, já bastante elástica por suas próprias dinâmicas, o que permitia uma “margem de manobra” individual e diversas formas de reconhecimento externo. As políticas coloniais na Amazônia, como a sedentarização e reunião de diversos grupos indígenas (muitas vezes hostis), os contatos culturais e interétnicos; a dissociação do xamanismo da guerra explícita, as práticas evangelizadoras, as novas necessidades físicas e simbólicas geradas entre os indígenas e a aparição e atuação de novos “feiticeiros” teriam modificado o ofício e o prestígio da pajelança, tornando-a ainda mais dinâmica entre os índios coloniais.

O mosaico amazônico

Antes da análise direta das fontes inquisitoriais julgamos ser preciso uma melhor, ainda que breve, contextualização dos cenários e experiências vivenciadas pelos indígenas coloniais do Grão-Pará setecentista, o que nos auxiliará a compreendê-los como sujeitos reais, submetidos a realidades históricas concretas.

A ocupação oficial portuguesa do território paraense foi iniciada somente no século XVII, impulsionada pelas frentes militares – demarcando fronteiras, edificando fortalezas e povoados – e no apoio das missões religiosas – direcionadas a evangelizar o grande número de indígenas habitantes da imensidão de rios e florestas e, assim, torná-los cristãos e vassallos úteis à Coroa. Os portugueses não puderam prescindir dos indígenas, seja para a manutenção dos espaços, constantemente contestados pelas potências marítimas europeias (CARVALHO, 2005; GARCIA, 2009), como também para o sustento de suas necessidades, daí a importância das reduções missionárias, já experimentadas no Estado do Brasil, onde se amansavam e se *repartia* a mão de obra indígena. As missões caracterizavam-se por um projeto pedagógico amplo, destinadas a inculcar nos índios não somente o catecismo cristão, mas também hábitos civis, econômicos e culturais, em um cotidiano pontuado por trabalhos e liturgias (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006). A rotina diária nas aldeias afastava os índios de muitas de suas práticas culturais – não sendo nossa intenção negar os imensos prejuízos sofridos; mas, como notado por Celestino de Almeida, também introduzia novos comportamentos e conhecimentos, alguns dos quais bastante úteis na nova situação (ALMEIDA, 2003).

O contingente nativo das missões era renovado, principalmente, por meio dos descimentos de índios realizados pelos missionários, uma vez que o crescimento vegetativo não era suficiente, levando também em conta as constantes fugas, o rodízio de trabalhadores e epidemias que dizimavam boa parte da população missioneira (DANIEL, 2004). Os índios recém-descidos eram instruídos tanto pelos padres quanto pelos nativos considerados “cristãos” (os índios que há mais tempo habitavam aqueles espaços), e, segundo Carvalho Jr., a doutrinação direta entre os índios fora também, em parte, responsável por uma forma especial de evangelização, combinada de valores cristãos e indígenas, muitas vezes em descompasso (o historiador defende a sobreposição da matriz cultural tupinambá, os primeiros índios guias e interpretes dos jesuítas (os “intermediários culturais”), levando também em conta o uso do *nheengatu*, língua geral referenciada no idioma tupi e usada dentro e fora das missões). Desta forma, conclui o autor, “o processo de etnogênese fruto da implantação do novo mundo colonial na Amazônia” teria criado certa “homogeneização de grupos de tradições distintas e que passaram a viver e conviver nas aldeias missionárias ou nas propriedades de senhores de escravos na região” (CARVALHO JR. 2005, p. 146). O processo teria afetado as tradições religiosas indígenas. Os rituais de pajelança observados entre os “índios cristãos” (os rituais de “descer demônios”), para o autor, ilustram a *tupinização* pela qual passaram, uma vez que os padrões cosmológicos tupis, naquele contexto, teriam atuado como chave de leitura e linguagem de comunicação entre as distintas tradições nativas e também com o catolicismo missionário. Embora concordando em muitos aspectos com

a análise de Carvalho júnior, acreditamos ser preciso flexionar os resultados da *tupinização* dos índios cristãos amazônicos, observando que, na prática, não seriam tão homogêneos os padrões de doutrinação missionária, levando também em conta os diferentes contextos e a interferência de outros atores na evangelização e cotidiano vivenciado pelos indígenas. Talvez, na pajelança, a impressão da predominância de aspectos culturais tupinambás esteja também ligada a nossa familiarização com elementos registrados e discutidos destas culturas, sendo preciso observar que ainda sabemos pouco sobre as diferentes culturas indígenas que habitavam o Brasil colonial.

Há um interesse renovado na historiografia em se entender a evangelização dos ameríndios não só como um resultado do trabalho de imposição dos missionários, mas, principalmente, conduzida por meio de negociações cotidianas que modificavam não somente os índios, mas também a conduta e a consciência de seus evangelizadores (POMPA, 2003; MONTEIRO, 2006; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006; AGNOLIN, 2007; WILDE, 2009 entre outros). No interesse de nossa pesquisa, é preciso destacar que os mitos e rituais ameríndios iam tomando proporções novas em meio ao ambiente e influência cristã. Certas tradições não puderam ser toleradas pelos religiosos, sendo então abandonadas ou executadas em sigilo, outras, no entanto, puderam coexistir (com algumas alterações) junto às práticas cristãs. Permaneceria um problema pouco percebido pelos religiosos, que no afã de acomodação e *tradução* de palavras, imagens e valores indígenas, direcionados, é claro, ao sucesso do projeto catequético, foram criando noções dúbias e incertas que, quando apreendidas e recriadas pelas diferentes percepções dos ameríndios, ganhavam significados próprios construídos em meio às similitudes e desentendimentos culturais (VAINFAS, 1995; POMPA, 2003).

Esse mesmo descompasso deve ser estendido para outras relações experimentadas pelos indígenas que, pouco a pouco, iam se misturando e se incorporando no cotidiano paraense colonial. Em sua maioria, os pajés denunciados pela Inquisição (as denúncias cobrem o período 1714-1764) residiam e transitavam pelos núcleos urbanos paraenses, na cidade de Belém ou vilas e fazendas localizadas próximas (nem todos os denunciados eram índios, havendo também mestiços descritos como pajés). Ao que parece, não habitavam em missões, mas haviam sido batizados com nomes cristãos e, como outros índios, demonstravam os conhecimentos mínimos exigidos pela evangelização (assistiam a missa, comungavam e sabiam as orações principais: Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha). Falavam a língua geral e alguns, ainda, dominavam o idioma português; alguns eram casados *in face Eclésia* e, em seus trânsitos pela região, travavam contatos com uma variedade de pessoas.

Em muitas fontes há menção aos senhores dos índios ou, quando o caso, da liberdade dos mesmos: o índio Angélico, acusado como pajé em Belém (1714), “servia em casa de Manoel Álvares de Lima”; o pajé Domingos de Souza, delatado em 1764, servia, junto com muitos mestiços, na fazenda de Utinga, propriedade de José Manoel Portal de Oliveira; por sua vez, o índio José pajé, morador na vila de Gurupá (1751), é descrito como sendo forro e usava de suas pajelanças para garantir o seu sustento (CP. L.267. f. 166-172; L. 304. f. 257; Proc. 12893).

O contato étnico e cultural era tanto facilitado pelo regime compulsório de trabalho quanto pelo exercício da liberdade. Aliás, nem mesmo o estilo de vida nas reduções, apesar do esforço protecionista missionário, isolava os índios do mundo colonial exterior. No século XVIII, o jesuíta João Daniel reclamava dos contatos entre índios missionários e colonos, relações que, em sua opinião, poderiam comprometer a evangelização dos neófitos (o jesuíta chama atenção para os índios que atuavam como remeiros e que, portanto, percorriam toda a região na companhia de comerciantes e aventureiros). Saía também das missões religiosas a maior parte dos trabalhadores indígenas, *repartidos* aos “seculares para os seus interesses nas canoas e colheitas do sertão” (DANIEL (tomo II), 2004, p. 79-94). Também há de se considerar os descimentos particulares de “índios dos sertões”, prática conduzida pelos moradores, muitas vezes, aquém da lei (constantemente denunciados pelos missionários), mas, em certas ocasiões, respaldados pela justiça, quando, por exemplo, na época das grandes epidemias e carência de braços nos engenhos e roças (CHAMBOULEYRON, 2011, p. 994). As relações interétnicas foram também reforçadas pela implantação da legislação pombalina (1757-1798), projeto amplo que visava “portugalizar a Amazônia” e acabar com a distinção entre índios e não índios, incentivando a aculturação. Promoveu, entre outras ações, a expulsão dos jesuítas (1759), a proibição da *língua geral* e a elevação dos antigos aldeamentos missionários em vilas ou lugares de domínio secular (processo iniciado, em 1756, com a aldeia de Trocano que passou a se chamar vila de Borba) (ALMEIDA, 1997). Demonstrado por Ângela Domingues, a Coroa apostou nos núcleos urbanos como o ambiente ideal para a aculturação (DOMINGUES, 2000, p. 165), porém, esses mesmos lugares, como nos dias de gerência missionária, continuaram produtivos espaços para as ressignificações de identidades indígenas, simbologias e trocas de técnicas e conhecimentos ligados às “artes mágicas”, situação que a visita do Santo Ofício ao Pará (1763-1769) veio a confirmar (AMARAL LAPA, 1978).

A incorporação dos índios na vida colonial se deu, no mais das vezes, por processos dramáticos, sobretudo, pelo regime de trabalho compulsório (conduzido tanto por seculares quanto por religiosos), mas existiram também relações de melhor convivência, constantemente negociadas entre índios e europeus. Os indígenas coloniais também passaram a executar funções que lhes garantiam uma melhor inserção na nova ordem e, por vezes, conferiam-lhes situações de prestígio e autonomia. Devido à carência de mão de obra especializada na região, eles foram também treinados para realização de ofícios mecânicos: carpintaria, artesanato, costura, entre outros (DANIEL (Tomo I), 2004, p. 341-345). A formação profissional dos índios fora iniciada pelos missionários, mas não se restringiu às missões e, com o tempo, “colocando-se de uma forma ou de outra, a serviço da economia mais abertas das vilas e fazendas” (PORRO, 1995, p.150). Os ofícios realizados não livravam os índios do labor em atividades mais pesadas e rentáveis aos seus senhores (como a extração das drogas do sertão). Mas no intervalo destas obrigações, ainda que não uma atividade livre, os ofícios permitiam um contato mais próximo entre os índios e os moradores das fazendas e vilas, e mesmo certa autonomia de movimento, uma vez que os senhores costumavam alugar seus subordinados para terceiros, ou, quando forros, os indígenas

usavam de seus talentos para garantirem a própria subsistência – alguns, inclusive, empregaram o curandeirismo como ocupação. Deve-se ter em conta que no cotidiano colonial, em meio às muitas atividades desenvolvidas próximas ou em conjunto, índios, mestiços e colonos criavam certa interação, pontuada não só por contatos sexuais e afetivos (para o desagrado dos missionários), mas também pela troca de informações e conhecimentos – e aqui destacamos o trânsito de imaginários e “artes mágicas” (HARRIS, 2012).

Pajés & feiticeiros

Dos documentos pesquisados, a primeira denúncia encontrada contra um pajé refere-se ao índio Angélico, morador na cidade de Belém, acusado pelo familiar do Santo Ofício Antônio Figueira dos Santos, em 22 de outubro de 1714. A investigação é composta de sete testemunhos que, de forma geral, informaram que dona Catherina Pinheira, natural da cidade de Belém e esposa de Paulo Ferreira, padecendo de um “grande achaque” e “desejosa de recobrar sua saúde para poder lograr de uns vestidos que mandara fazer”, teria recorrido a Angélico, “índio da terra feiticeiro” que servia em casa de Manoel Álvares de Lima. O tratamento, segundo palavras atribuídas ao índio denunciado, teria local e hora exata para acontecer, à noite e as escuras, em uma cabana de palha (*tejupar*) “que para o efeito da cura fizera no mato”. Ali, Angélico teria despido a mulher doente e untado seu corpo com o caldo de certas frutas, “na língua dos índios, *periperibaca*”, ordenou também que a senhora e mais uma índia escrava que a acompanhava se deitassem em uma rede e cantando evocou “doze diabos” que *desceram* do teto da cabana entre estrondos e assobios, e cada qual com ramos de maniba (folhas de mandioca) acoitaram Catherina, que recuperou a saúde (CP. L.276. f. 166-172).

Na ausência de testemunhos dos envolvidos diretamente no ritual (Angélico, Catherina Pinheira e a índia escrava Lucrecia), somos obrigados a explorar os boatos que se espalharam sobre o ocorrido, revelados pela voz de sete depoentes. Isabel Francisca de Oliveira, testemunha do inquérito, afirmou a invocação de “treze diabos”, sendo o último o “maioral de todos” e a quem o índio Angélico teria pedido que curasse a enferma que havia “prometido pagar-lhe muito bem”. Foi no testemunho do capitão João Campelo, e somente, que Angélico foi descrito como sendo um “pajé”, Catherina haveria lhe dito que recuperou sua saúde através de um “pajé ou feiticeiro” e com a ajuda de “diabos camaradas”. Os depoimentos restantes dizem pouco sobre o índio ou suas práticas, por outro lado foram minuciosos em relatar a surpreendente conduta da senhora Catherina junto a outros “feiticeiros” da cidade de Belém.

Ao que tudo indica, Catherina era bastante vaidosa, havia comprado vestidos e os queria usar, porém os “achaques” a impediam, motivo da procura de Angélico. Segundo a mulata Adriana Mendes, a mesma senhora já havia “posto na sua cara gordura de gente para nunca ser velha”, sendo o cosmético obtido com uma “negra”⁸ de alcunha Bonifácia Cabra. Além de vaidosa, tudo indica ter sido uma pessoa crédula ou demasiadamente impressionável: não

8 * Nesta e em outras denúncias, a palavra “negro” parece indicar indígenas (“negros da terra”) ou, pelo menos, marcar a mestiçagem, o que, no caso de Bonifácia, pode também ser notado pelo uso do termo “cabra”.

era segredo que dizia andar assombrada, justamente por uma “índia pagã” que a noite não a deixava dormir, murmurando: “dá-me cá minha gordura”! Aliás, desde a cerimônia de Angélico andava com grande pavor, demonstrando medo de quase tudo. Não obstante, o pânico não foi impedimento para que Catherina continuasse a procurar outros “feiticeiros” da localidade. Testemunhou dona Maria Paes de Oliveira que sua sobrinha teria recorrido a Angélico pela certeza de ter sido vítima de um “malefício”, e o índio não apenas a curou como também revelou a autora do bruxedo, acusou a negra Vitória, escrava do padre Raimundo de Oliveira, que teria ministrado o “feitiço” e um “pouco de comer”. A partir desta informação, o comportamento de Catherina permite entrever a interessante relação entre os “feiticeiros” e seus clientes na cidade de Belém. No desejo de vingança, ela teria apelado a uma terceira pessoa, uma “negra feiticeira” também estabelecida na cidade. O curioso é que, a princípio, a “feiticeira” recusou o atendimento mesmo mediante remuneração, só aquiescendo por ter sido chantageada: dava o feitiço ou então seria entregue a justiça. Foram oferecidos dois tipos de “malefícios”, um “para matar logo” e outro “para fazer padecer”. Catherina, optando pelo último, recebeu um cipó com a orientação de queimá-lo três vezes e após ser “metido em um lago no tijuco” e dali retirá-lo quando se sentisse vingada, lavando-o e colocando sobre a casa; receita que, segundo os depoentes, teria funcionado com perfeição: a negra Vitória quase morreu, porém, retirado o cipó “andava muito boa e bem gorda” (ANTT. CP. L.276. f. 169).

A denúncia citada permite algumas considerações. Em primeiro lugar notamos que o talento curativo de Angélico lhe rendia ganhos, ainda que o mesmo servisse em casa de Manoel Álvares de Lima, intercalando suas atividades de cura com seus serviços comuns. O documento não detalha suas atividades, sendo também possível que Manoel conhecesse o talento de seu índio e dele se utilizasse. Carvalho Jr., analisando denúncias inquisitoriais contra os “índios cristãos” na Amazônia portuguesa, demonstrou as intrincadas relações existentes entre os “feiticeiros índios” e seus senhores que, não apenas conheciam (e estimulavam) a fama de seus subordinados, como também se valiam dos seus préstimos para curas e/ou se livrarem de feitiços, chegando ao ponto de oferecê-los a terceiros; “tudo indica que conviver com tais práticas era comum em terras do Pará” (CARVALHO JR. 2005, p. 325). Catherina não só distinguia os “feiticeiros” e seus locais de atuação como também parecia utilizar de seus métodos cotidianamente. Interessante é que, segundo alguns depoimentos, após participação nos rituais a senhora teria mudado de comportamento, o que foi notado como efeitos de suas novas relações: passou a ter crises nervosas ao tocar em corporais e mais “reliquias” cristãs, gritando e rasgando suas roupas. E mostrava-se também perita no assunto, chegando ao ponto de ameaçar João Campelo com feitiços – “dê-me licença para que eu o enfeitiçasse como fiz há muitos e verá antes da noite como se acha” –, pela razão de o mesmo ter se mostrado descrente em uma discussão que tiveram, justamente, sobre a realidade ou não destes rituais (CP. L. 267. f. 170).

Outras denúncias relativas aos rituais de *descimento* – prática observada por todos os personagens que foram definidos como “pajés” nas fontes inquisitoriais⁹ – permitem novas observações no relacionamento entre colonos e “feiticeiros índios”.

Em 03 de agosto de 1731, o índio Lourenço foi acusado de realizar “sinagogas”, às margens de “certo rio”, onde fazia “*descer* dos céus nosso primeiro pai Adão, diz ele, com coros de anjos” cantando *teum laudamus*. Distribuía também medalhas e contas sagradas não somente aos nativos que, segundo o denunciante, cultivavam veneração maior do que qualquer cristão, mas também “a alguns brancos do rio [que] se tem deixado cair em tal erro” (Proc. 16288, f. 01). Em nenhum momento da sucinta denúncia Lourenço é descrito como pajé, contudo sua conduta o aproxima de um certo “negro com o título de pajé” denunciado, em 1732, pelo comissário Manoel de Almeida, que praticava curas e conduzia enigmáticas cerimônias onde se invocavam “o Padre Eterno e Nosso Senhor Jesus Cristo e anjos e almas de defuntos e também as almas dos que estão vivos”. O comissário alerta que “as diabruras a que chamam de *descimentos* está [esta] terra infeccionada, assim [entre] a gentilidade como anda a gente branca” (CP. L. 324, f. 163 (numeração truncada)) E, em 1736, voltou a denunciar a prática – “cada vez mais vai ateando essa peste” –, e acusou Ludovina Ferreira, afamada e versátil “feiticeira” que *descia* “pajés”, “feiticeiros” e “espíritos” travestidos de animais (Proc. 16825).

Embora semelhantes, principalmente pela descrição de índios e colonos compartilhando rituais, as denúncias citadas mostram variações de detalhes. Em primeiro lugar, notamos diferenças entre as figuras *descidas* pelos personagens: “demônios”, “pajés”, “espíritos”, “anjos”. O que nos permite indagar sobre as distintas formas de representação das figuras rituais e, especialmente, de seus conjuradores. Ao que tudo indica, o índio Angélico foi percebido tanto pelo familiar Antônio Figueira de Souza quanto pelas testemunhas, Catherina Pinheira e sua escrava, a índia Lucrécia, como sendo mais um “feiticeiro” entre os muitos em atividade na cidade de Belém, portanto, o título de “pajé” parece não ter adicionado maiores significados às práticas do referido índio, notando que apenas uma testemunha, João Campelo, usa o termo “pajé”, acrescentado da alcunha de “feiticeiro”. O índio Angélico é acusado de “*descer* demônios” (também “diabos camaradas”), e nos fica a dúvida quanto à sua própria ideia de sua figura e rituais. Entretanto, há um elemento sutil em sua denúncia que merece ser destacado, pois, apesar de ter sido o índio a revelar a autora do suposto malefício contra Catherina Pinheira, não é o próprio que providencia o “feitiço” de vingança para a mesma, e sim uma “feiticeira” anônima da cidade de Belém.

Por sua vez, o índio Lourenço não é acusado de *descer* demônios, e sim “nosso primeiro pai Adão” e “coros de anjos”. Vale advertir que o denunciante, Tomé Marques, toma o cuidado em destacar que seria o próprio índio a indicar as feições das figuras *descidas* do céu – “diz ele” – enquanto declarou a sua incredulidade em tais “superstições”, alertando, porém, que “alguns brancos do rio se têm deixado cair em tal erro”.

9 Em verificação a documentação inquisitorial do século XVIII, todas as denúncias que usaram de forma direta o título “pajé” remetem-se a este tipo de prática, especificamente, 08 acusações com 11 pessoas denunciadas, entre índios e mestiços. Outras 11 denúncias, descrevem semelhantes rituais, embora não mencionem pajés, apenas “feiticeiros(as)”, tendo 19 acusados. CRUZ, 2013.

Interessante notar, analisando outras delações contra indígenas do Grão-Pará, que não foram tão incomuns notícias de “feiticeiros índios” que dizem receber revelações cristãs, encontrando-se com anjos, Jesus e a Virgem Maria¹⁰. Em 1743, nas vizinhanças da vila de Gurupá, foram denunciados os índios, Salvador Capitão, que com certas palavras fazia “falar gente no ar e na água e tirar dos corpos de gente viva bichos ou um modo de mechas sem ter buraco”; e Francisco, que usava de “certas cantigas e com elas fazia *descer* o que [o denunciante, Ventura da Rocha] não via, porém falava como gente”, e ambos diziam, “quando curiosos lhe perguntaram o que eram, que eram anjos (...), e uns, diziam, vinham de Camutá, outros do Maranhão, outros de Gurupá, outros de várias partes do mundo” (CP. L. 296. f. 340). Na vila de Vigia, em 1750, o índio “mestre” Antônio das Neves e sua ajudante, a mestiça Maria Azeda, são acusados de *descerem* “anjos e demônios” (CP. L. 300. f. 190-194). Em 1764, o índio e pajé Marçal Agostinho, bem como o mestiço Pedro Rodrigues, “principal mestre e oráculo entre os índios”, são acusados, na vila de Boim, de realizarem “congressos” onde evocavam as almas e a Virgem Maria, que os revelava segredos e aconselhava as gestantes a praticarem abortos. Também materializavam a voz de pais e maridos finados que aconselhavam as suas viúvas e filhas a se entregarem sexualmente aos mesmos (Proc. 2701; 12895). O mestiço Pedro Rodrigues ainda ordenava rigorosas penitências aos índios que, se observadas corretamente, prometiam o céu, mas se fossem ignoradas condenava-os ao inferno (Proc. 12895).

Em solo europeu, teólogos, eclesiásticos e inquisidores debatiam o problema de se investigar e distinguir revelações (*santidades*) “falsas” das “verdadeiras” (PROSPERI, 2013, p. 433-463). A Igreja procurava fixar as normas (monopólio) do reconhecimento e, é claro, o uso religioso (e político) destas manifestações, principalmente entre os nativos do Novo Mundo. Em certos momentos de sua atuação na América hispânica, a Igreja reconheceu “revelações” indígenas (por exemplo, a aparição da Virgem de Copacabana), usando-as como confirmações da vontade divina no “milagre da conquista” colonial (ESTENSSORO, 1998, p. 445-451. GRUZINSKI, 2003, p. 295-333). Também no Brasil, certas “revelações” teriam sido aceitas. Entre os *Guarani*, Ruiz de Montoya deparou-se com episódios “reais” que foram usados como apoio e exemplo em suas pregações (KOK, 2001, p. 155). Nesses casos, as “revelações” indígenas tornaram-se “verdadeiras” quando reconhecidas e legitimadas pelos ministros da Igreja, mas seriam poucas as “revelações” acolhidas, casos excepcionais. Isto porque, ao mesmo tempo, a Igreja procurava desestimular a reprodução autônoma de ritos e cerimônias cristãs pelos índios, garantindo o papel dos sacerdotes como únicos mediadores (monopólio do sagrado). A evangelização também criava *novas necessidades simbólicas* entre os índios (ESTENSSORO, 1996), que não apenas recebiam passivamente os ensinamentos e

10 Como demonstrado por Viveiros de Castro, nas culturas ameríndias é comum haver uma distinção “entre eventos pessoalmente experimentados pelo locutor e aqueles ouvidos por terceiros”. Assim, diferentes tipos de pajé podem declarar diferentes versões de suas viagens cósmicas e contatos espirituais. Para o autor, as fabulações xamânicas, ainda que direcionadas para um foco virtual, não podem ser classificadas como um sistema de crenças. “Os índios não tem nada parecido com uma verdade revelada, e a noção de dogma lhes é completamente estranha (...) a proliferação de xamãs e discursos xamânicos impede o congelamento de qualquer ortodoxia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 216)

liturgias cristãs, mas, muitas vezes buscavam se apropriar de objetos e ritos para reproduzi-los autonomamente, buscando, inclusive, a experiência subjetiva com o maravilhoso cristão. Esta reprodução autônoma respondia a várias demandas, por vezes foi direcionada a tentativas de domesticação em benefício próprio do Deus cristão ou/e para garantir e acumular posições de prestígio, como no caso dos chefes-pajés no Maranhão (SZTUTMAN, 2012, p. 354; CRUZ, 2013, p.89). E, ainda, como nova potência ritual (agência), que atraía índios (evangelizados ou não) e colonos de origem europeia, como notado na denúncia do índio Lourenço. Como apontado por Gruzinski, as noções de alma, pecado, perdão, eternidade e castigo póstumo, bem como os sacramentos da Igreja, invadiam pouco a pouco o mundo indígena, sem que os mediadores indígenas perdessem o seu lugar. “Muito pelo contrário, eram eles que cuidavam da reorganização da forma de expressão (as imagens cristãs) e propunham modificações de conteúdo em sua substância e em sua forma” (GRUZINSKI, 2003, p. 314).

Portanto, ainda que a Igreja procurasse garantir o controle das manifestações religiosas entre os indígenas (“o monopólio da santidade”) e cumprir o governo sobre as consciências dos colonos nas Américas, exercê-los não era tarefa fácil e muitas vezes quando tomava conhecimento de algumas das cerimônias realizadas pelos indígenas, estas já haviam atraído “fiéis” de várias procedências étnicas e culturais (bastando recordar a Santidade do Jaguaripe) (VAINFAS, 1995). Fosse para o “bem” ou para o “mal”, crendo em Deus ou no diabo, por fé ou na busca de realizações imediatas, os colonos europeus e seus descendentes passaram a procurar os “feiticeiros índios” que, ao que parece, também destinavam e modificavam práticas visando “capturar as suas imaginações” (SEVERI, 2004).

Feitiços & contrafeitiços

Como já observado, a pajelança era também arena de conflito, e entre os índios coloniais do Grão-Pará não perdeu esta especificidade.

Foram muitas as denúncias registradas na região, entre índios e europeus, referentes a feitiços de morte e malefícios dos mais diversos formatos: feitos em “embrulhos com várias raízes, unhas de gente, cabelos, cabeças de pássaros” enterrados em fazendas ou casas (CP. L. 315. f. 445-454); através de pós ou poções; encarnados em vermes ou outros animais peçonhentos (Proc. 15969; 12893); confeccionados a modo de bonecos (Proc. 13202) e, é claro, em sua maioria, vistos como “arte maga” ou “diabrura” de “feiticeiros” e/ou “pajés” (por índios e não índios).

Na vila de Gurupá, na década de 1750, foram denunciados vários destes “feiticeiros”. A índia Cecília, que servia no Sítio da Boa Vista, foi acusada de realizar rituais de “descer demônios”, mas o que mais se declarou foi o uso que fazia de “feitiços simpáticos” para matar índios que serviam na mesma propriedade. Informou o padre Manoel Moreira que Cecília costumava realizar “feitiços como também curas”. Narrou a cafuza Portázia que a mesma teria matado duas índias, dando-as de beber em uma *taquara* a “erva de rato”, enquanto no assassinato do índio José, o mesmo “que comia fogo e fazia várias visagens”, usou a “erva de

macaco”. Teria também oferecido uma “medicina a uma índia chamada Sabina (...) e que esta se vai mirrando e que anda para morrer”. A índia Monica testemunhou que havia conseguido de Cecília “alguns feitiços ou bebidas” usadas contra a índia Tereza, “e qual disso [a] mesma morrerá”. E, finalmente, declarou que a mesma “tem matado muita gente com *possangas*, que é o mesmo que bebida e remédios” (CP. L. 304, f. 244-247).

No mesmo sítio da Boa Vista foram também delatadas as índias Grácia e Maria Suzana. A última foi acusada de enfeitiçar uma escrava do capitão Amaro Pinto, e recorreu em sua defesa o argumento de que os feitiços dados não eram para fazer mal, mas somente para atrair amantes (CP. L. 304, f. 248-250). Referente à índia Grácia há somente informação de que fazia “feitiços” e “curas”, possuindo o assombroso poder de secar as árvores (CP. L. 304, f. 259-260). Também na vizinhança, o índio forro José pajé foi acusado pelo seu ofício de curandeiro, praticava “curas com superstições, com bençãos e fumaças, e chupações de boca”, e “por esta razão o chamam de pajé que é o mesmo que feiticeiro”; sendo também de conhecimento público que o tal índio fazia “descer os demônios com grandes terremotos” (CP. L. 304, f. 256-258).

A região em torno da vila de Gurupá – usando a expressão do comissário Manoel de Almeida – parecia realmente “infeccionada” de “feiticeiros”. Ali, como já observado, em 1743, acusou-se os índios Salvador e Francisco que *desciam* anjos do céu (CP. L. 296, f. 340). Também, em 1747, a índia Isidora foi incriminada por utilizar de “remédios ensinados pelo demônio”, para matar “muita gente de casa do seu senhor [Amaro Pinto]”, assassinando sua esposa e “infinitos escravos e escravas, pois lhe fazendo alguma coisa logo se vingava, matando-os por diversos modos” (CP. L. 301, f. 148). A índia era suspeita de enfeitiçar uma das filhas de Amaro Pinto, que padecia de “grande doença” que, “por não descobrir remédio para a sua melhora”, mandou chamar um curandeiro, “um preto chamado Marçal”, escravo de Manoel Coelho e morador no rio Xingú. O “preto” declarou a enfermidade como obra da índia Isidora que, pressionada pelo seu senhor, confessou ter espalhado “feitiços” por toda a propriedade [o mesmo sítio da Boa Vista]. O relator da denúncia, João Batista de Oliveira, declarou que “lhe parece que o preto é melhor do que a índia”, pois o mesmo fazia “curas” (CP. L. 301, f. 148).

O leitor mais atento já terá percebido que, nas denúncias citadas, “curas”, “remédios” e “medicinas” se confundem com “feitiços”, e estes com casos típicos de envenenamento. Poderá também ter notado que na região conviviam diversos supostos “feiticeiros” e alguns desfrutavam de fama pública, usando de seus conhecimentos como verdadeiro ofício. Válido também perceber que quando os curandeiros identificavam alguma morte ou enfermidade como obra de “feitiços”, apontavam os seus possíveis autores, ordenando, inclusive, o castigo dos mesmos. Fomentavam, assim, um círculo de feitiços, contrafeitiços e acusações. Esses médicos populares, indígenas ou não, atuavam sob a crença generalizada da “feitiçaria” e, no mais das vezes, pareciam confirmar os culpados previamente identificados pelos seus clientes, “criando assim as circunstâncias necessárias para converter uma mera suspeita em uma acusação positiva” (THOMAS, 1992, p. 442). Os “feiticeiros” eram também acusados de usar seus poderes para resolverem diversos dilemas, curas, amores e, é claro, para eliminar seus inimigos e desafetos e, inclusive, para prejudicar os seus senhores. A ambivalência moral era

característica, como vimos, própria do exercício da pajelança; de interessante forma, também era associada à ambiguidade de poderes atribuída a bruxas e “feiticeiros” europeus (THOMAS, 1990, p. 207; GINZBURG, 1996, p. 106; PAIVA, 2002, p. 124). Como observado, Amaro Pinto não duvidava dos malefícios de sua escrava Isidora e, para anulá-los, buscou ajuda de um “contra-feiticeiro”, prática usual na região (ver as denúncias da índia Sabina, CP. L. 313, f. 224; L. 315, f. 445-454; ver ainda CARVALHO JR., 2005, p. 325-336). Também o denunciante João Batista admirava as “curas” realizadas pelo preto Marçal, embora continuasse desconfiado da influência demoníaca. Responsabilizar os “feiticeiros” por mortes e doenças misteriosas parecia ser algo compartilhado por índios e colonos do Pará.

O uso de “feitiços de morte” entre os indígenas foi também registrado por missionários que atuaram na região. Em carta escrita em 1719 ao seu superior (traduzida e divulgada por Antônio Porro), o jesuíta português Jacinto de Carvalho descreveu a seguinte situação:

Grande é, por estas partes, o número de feiticeiros, mesmo de trato explícito com o demônio, com quem têm comércio, e é vergonhoso ver como alguns, que na verdade não o são, fingem ser bruxos somente para aterrorizar os outros e, dessa forma, conseguir veneração e estima, por ser crença comum que a vida e a morte de todos estão nas mãos dos pajés [paiej], que assim chamam os feiticeiros, e portanto que ninguém morre a não ser por mão daqueles (CARVALHO, Jacinto. *apud* PORRO, Antônio, 2012, p. 769).

O depoimento é similar ao comentário do também jesuíta João Daniel, que registrou, quase na mesma época, e mesmo entre os índios que haviam sido cristianizados, a atuação dos *pajés aiba* (os “pajés maus”), que alardeavam provocar doenças e mortes como castigo por qualquer desagrado ou desavença. Para o missionário, a maior parte das mortes devia-se a casos de envenenamento, prática usual entre os indígenas pelo conhecimento que tinham (e guardavam) de plantas e raízes da floresta (DANIEL, 2004 (Tomo I) p. 301; 339). Contudo, entre os indígenas, o uso de raízes e plantas venélicas, ainda que reconhecidas por suas virtudes naturais, não anulava a ideia dos feitiços, talvez relacionando-se a teoria que toda morte era fruto de uma agressão (humana ou espiritual) e, por isso, deveria ser vingada por meios físicos ou xamânicos (SZTUTMAN, 2012, p. 336). Sobre este aspecto, temos um interessante inquérito realizado na vila de Ourém, em outubro de 1762.

Trata-se de uma investigação referente à índia Vitória que, desde setembro, encontrava-se presa no aljube eclesiástico da cidade de Belém por suspeita de ser “feiticeira”. Foram ouvidas oito testemunhas, inqueridas sobre a opinião que tinham da acusada e questionadas nos artigos seguintes:

Usa [a acusada] por malefício assim de ervas, raízes, unguentos ou outra casta de bebidas ou se é vexando e atormentando com dores, males, misérias ou se é oprimindo os corpos por arte diabólica ou se por pacto que tenha com o demônio as faz introduzir nos corpos; ou se também é de suspeição que tenha pacto com animais por modo doméstico assim como cobras, onças e outras feras e animais imundos que por via destes mandando-os executar mortes, danos (...) ou se também tem pacto com pragas imundas, assim lagartos, ratos ou outras semelhantes (...) ou se, finalmente, usa de fingimentos de fazer-se anjos ou fingir aparência ou outras diabruras e quantas pessoas tem morto atormentando, vexando-as com dores e misérias e oprimindo-as com o demônio (Proc. 13208).

Todas as testemunhas ouvidas negaram qualquer mau procedimento da índia Vitória, contudo também informaram que desde sua “meninice” padecia da infâmia de ser “feiticeira”, não se sabendo ao certo a razão. Vitória estava sendo incriminada pelas mortes da índia Rita, de José Caetano, da rapariga Narcisa e do índio Angélico. O que para os depoentes não procedia, uma vez que teriam morrido de “diarreia de sangue” com a qual “não tiveram resguardo”. A testemunha Francisca Pereira negou a responsabilidade de Vitória, lhe parecendo que a sua má fama devia-se ao seu matrimônio com o finado índio Domingos, afamado “feiticeiro” que teria matado o seu primeiro marido para com ela se casar. A oitava e última testemunha, Joana de Assunção, faz o relato mais interessante: não lhe constava que Vitória usasse de “raízes venenosas” para matar pessoa alguma, acrescentando, porém, “*que é um abuso muito introduzido entre eles, gentilidade, de que nenhum morre de enfermidade e tudo são malefícios (...)* e que, na vila de Ourém, alguns têm falecido de enfermidades com pouco resguardo e lhe atribuíram serem malefícios feito pela denunciada, o que é menos verdade”. Para Joana, as acusações eram feitas por pessoas “malévolas”, principalmente, a “gentilidade” (Proc. 13208. Grifo nosso).

Os artigos impostos às testemunhas do inquérito combinam imaginários de origem indígena e europeia, conformando uma imagem peculiar da “feiticeira colonial” (SOUZA, 2009). Vitória usava de raízes venenosas para matar? Tinha pacto com o demônio? Controlava animais peçonhentos ou venenosos? Fazia “fingimentos de fazer-se anjos ou fingir aparência ou outras diabruras”?

O uso de ervas e raízes venenosas se relacionava ao conhecimento indígena. Por sua vez, conforme a tradição europeia, um dos indícios dos “maus” poderes dos “feiticeiros” era a relação próxima que supostamente mantinham com os animais peçonhentos ou asquerosos, em Portugal, os sapos, lacraus e sanguessugas eram os preferidos em “feitiços” e acusações (PAIVA, 2002, p. 126). No Brasil foram inseridos elementos das pajelanças nativas, como o controle e metamorfose em animais da floresta tropical, como onças, cobras e jacarés (MÉTRAUX, 1964, p. 68). Note que os ocidentais não duvidavam da possibilidade de metamorfose dos “feiticeiros índios”, crendo na influência demoníaca cuja “distorção da realidade natural não é, por isso, menos eficaz” (POMPA, 2003, p. 256). Conforme Laura de Mello e Souza, a América se impregnou do maravilhoso europeu, ao mesmo tempo em que o fortaleceu fornecendo novos deslumbres (SOUZA, 2009, p. 28).

Também está registrada a possibilidade de “fazer-se anjos, fingir aparências e outras diabruras”, o que nos remete aos casos já citados, os famosos *descimentos*. E, é claro, temos o depoimento que nos confirma o “abuso” introduzido entre os indígenas “que nenhum morre de enfermidade e tudo são malefícios”. Segundo os indícios, porém, este “abuso” parecia ser compartilhado pelos colonos estabelecidos na região; sendo que a própria ação inquisitorial confirmava a possibilidade dos malefícios, ao conduzir as investigações e perseguir os supostos culpados. Ou seja, o órgão repressor religioso ajudava a espalhar (apesar de tentar o segredo de suas ações) o renome dos “feiticeiros” e confirmar, mesmo pelo lado negativo, a eficácia da pajelança. E esta “má” fama nem sempre era um mau negócio naquele contexto.

Ao que consta, a fama de Vitória era indesejada e dificultava a sua vida. Havia adquirido o mau conceito de seu finado marido, o afamado “feiticeiro” Domingos Açú que, anos antes, foi acusado de vários assassinatos na mesma vila, utilizando-se de *possangas* (CP. L. 312. f. 145-147). Domingos, em companhia de sua esposa Vitória e do índio “feiticeiro” Firmiano “do gurupy”, é acusado de matar um principal e um sargento-mor, por questões que tivera com eles, gabando-se de ter assassinado as autoridades locais e ameaçando outras pessoas que poderiam o desafiar. Se aproveitar, ou mesmo, manipular o medo alheio era estratégia arriscada, mas, por vezes, interessante para os “feiticeiros” coloniais e pode ter sido usada por alguns com singular maestria. Pode ter sido este o caso da citada Ludovina Ferreira que, durante quase quarenta anos, exerceu a “carreira” de “insigne feiticeira” no Pará.

As denúncias contra Ludovina Ferreira cobrem o intervalo de 1734 a 1769. Resumindo as muitas informações, temos que a “feiticeira” – que é classificada como “mulher branca” no processo de número 13325 – possuía ampla gama de clientes e um vasto repertório de feitiços: praticava curas através de defumes; descobria malefícios e apontava seus autores (e também os lançava); profetizava o futuro; escravos lhe procuravam para se protegerem da ira de seus senhores; distribuía encantos amatórios e ainda *descia* dos tetos das casas fumando o seu *taquari* (cigarro de casca de pau com tabáco) e aos sons dos maracás e cantigas em língua da terra, “feiticeiros”, “pajés” e “espíritos” vestidos de onça e jacarés que com ela bailavam e cantavam (CP. L. 324, f. 222; L. 312, f. 336-341. Proc. 16743; 16747 e 13325. Ver também CARVALHO JR. p. 340-348). As pessoas diziam que possuía uma “caixinha” repleta de malefícios, ervas e “pós-diabólicos”, e que ainda treinava discípulas. Alguns denunciantes aludem o pacto com o demônio, que lhe aparecia em forma de bode. Note que as descrições referentes à personagem convergem para a imagem da “feiticeira” buscada no inquérito da índia Vitória, contudo, como em suas investigações não havia os artigos para induzir os depoentes, as várias declarações eram dadas de forma mais livre, ecoando boatos ou memórias. Ludovina, contam as testemunhas, andava sempre na companhia de índios, e usava de bebidas e pós diabólicos para ameaçar pessoas e encantos de amor. Possuía um frasco de gordura humana com a qual “esfregava a cara todos os dias e juntamente com um dedo de gente humana” (CP. L. 312, f. 336-341). É também declarada a sua estranha relação com os animais, dançava com cobras que apareciam guiadas pelo som de suas cantigas; conversava com pássaros negros que iam pousar na porta de sua casa e fazia surgir “bandos de aranhas” que “eram coisas suas que associava domesticamente”, dizendo aos observantes que de dia eram aranhas, mas a noite se transformavam em “feiticeiros” com os quais se comunicava (CP. L. 312, f. 336-341).

Se certos curandeiros estimulavam uma boa reputação, recomendado exorcismos e usando sinais da cruz e água benta em seus exercícios (CP. L. 313, f. 224; f. 231-234), outros personagens, como pode ter sido o caso de Ludovina, pareciam, também, incitar a fama pelo signo do temor. Há indícios que Ludovina pudesse entender que cobras e aranhas assustavam as pessoas e por isso as exibia como insígnias de seu poder, acariciando-as e cantando para as mesmas. Compreendia que as testemunhas receavam os “espíritos” ou “feiticeiros” *descidos* dos tetos das casas, mas Ludovina dizia controlar e conviver naturalmente com os mesmos, os evocando ao seu bel prazer. A mesma não temia nem mesmo o Santo Ofício, desafiando comissários e familiares que iam até sua casa abordá-la: testemunhos dão conta que até mesmo os enfeitiçava, os endoidecendo (CP. L. 312. f. 336-341. Proc. 16825).

Independente de sua classificação étnica, “mulher branca” ou mestiça, Ludovina parecia manipular símbolos e rituais de característica ameríndia com singular maestria, e nestes acrescentava detalhes de origem europeia, parecendo também se apropriar de práticas mágicas do velho mundo e, até mesmo, de elementos que conformavam o estereótipo das temidas “feiticeiras” europeias, o que pode ser visto como uma estratégia de *inversão do estigma*, ao se apropriar e estimular o medo e representações alheias como forma de projeção social (CRUZ, 2013, p. 172-173). Construiu, assim, autoridade diferenciada e única em seu meio por longo período, conquistando diferentes imaginações. Ludovina instrumentalizava os discursos, contribuindo na criação de sua fama e prestígio, o que não significa que a mesma não acreditasse em suas ações. Acreditamos ser provável, levando em conta o seu envolvimento em diferentes tipos de rituais, é que a mesma confiava na eficácia dos mesmos e, o reconhecimento externo, ou seja, a utilidade e conceito testado no cotidiano, confirmava a sua vocação.

O espaço público, rumores, opiniões e renomes desfrutados pelos diferentes “feiticeiros” devem ser melhor analisados, na medida em o campo das “artes mágicas”, assim como o da pajelança, tinha o seu caráter baseado na fama de seus agentes. Ainda que, raramente, se postulasse que algum indivíduo havia nascido “pajé” ou “feiticeiro” – e mesmo nestes casos – havia crenças e representações situadas cultural e socialmente que, reconhecidas, conduzidas e reagrupadas pelos sujeitos históricos (acusados ou acusadores) formavam a imagem dos misteriosos personagens, deflagrando os mais diversos sentimentos. As análises devem também levar em conta as estratégias singulares de sujeitos específicos que clamavam pra si o renome de agentes mágicos que, por fé e/ou interesses materiais, utilizavam-se das distintas projeções e credences (CRUZ, 2013, p. 174-175).

No Grão-Pará setecentista, a pajelança deveria ser uma prática, de certa forma, oculta. Os pajés realizavam cerimônias à noite e em lugares afastados, fugindo das punições missionárias e inquisitoriais. Contudo, eram também solicitados por colonos europeus, encantados pelo próprio exotismo de suas raízes indígenas. Conforme Estenssoro, “a religião e o passado indígena cobravam vida no imaginário coletivo com toda a carga de sedução que sua diabolização poderia implicar” (ESTENSSORO, 2006, p. 402). A situação colonial criou alterações na pajelança, entre estas, parece ter permitido um maior destaque feminino ao dissociar o xamanismo da atividade bélica (SZTUTMAN, 2012, 454). Mas, ainda que as mulheres utilizassem práticas análogas aos

indivíduos identificados como pajés, na documentação inquisitorial nenhuma recebeu este título. Observando que, diferente dos homens, acabavam sempre responsabilizadas pela execução de “feitiços de morte”, independente de suas ações.

Finalizando, a “guerra invisível”, aspecto fundamental da pajelança (SZTUTMAN, 2002), foi também ponto de leituras históricas e canalizadora de uma série de tensões pelas quais passavam os ameríndios, tanto aquelas provenientes do ritual, cujo imperativo da vingança continuava a avivar os ânimos e espíritos indígenas, quanto aquelas exacerbadas pelos movimentos e contatos coloniais. As políticas imperiais e evangélicas na Amazônia visavam proibir, ou no mais, domesticar a pajelança, dissociando-a do seu contexto guerreiro, “pacificando” e reduzindo os indígenas em aldeamentos e vilas coloniais. Contudo, nestes mesmos espaços, os rituais passaram a engendrar novos significados, necessidades e disputas. Notando que, as políticas dos colonizadores e suas crenças no sobrenatural não teriam criado a “guerra invisível” ou domesticado o xamanismo, mas podem ter influído para a sua intensificação, focalizado no campo da violência mágica (FAUSTO, 2005).

Considerações Finais

Nossa intenção foi destacar os intercâmbios que ligavam os índios coloniais entre si e aos colonos que habitavam o Pará setecentista – cenário dinâmico. As fronteiras étnicas, sociais e culturais aparecem com limites permeáveis, permitindo aos atores envolvidos nas relações sociais condutas ambíguas e dificilmente classificáveis de antemão, sendo de fundamental importância à realidade do contexto. Os rituais de pajelança registrados pelos funcionários inquisitoriais trazem em si discursos e razões diversas, remetem tanto a uma tradição cosmológica ameríndia (reinterpretada historicamente) quanto a tentativas reais de inserção social e garantia de segurança e prestígio situacional.

Sem dúvida, os rituais podem ser classificados como híbridos, por articularem diferentes imaginários, contudo o hibridismo não resultou naturalmente e nem tampouco foi homogêneo, como parte de uma terceira esfera simbólica combinada de crenças nativas e cristãs, mas sendo conduzido de forma desigual por diferentes agentes, em meio as suas experiências e negociações locais (HARRIS, 2008, p. 53). O que não significa que tenha sido criada uma infinidade de cosmologias incomparáveis, pois sendo possível reconhecer nas versões e variações da pajelança, traços de uma estrutura ritual ameríndia em vias de transformação. Como apontado por Catherine Howard, as “mudanças são mediadas por formas sociais e princípios culturais autóctones, mesmo considerando que nesse processo tais formas e princípios acabem por se transformar” (HOWARD, 2000, p. 27). No uso da linguagem ritual do xamanismo, os indígenas buscaram exercer seu próprio controle, seja sobre a nova situação em que se encontravam, buscando uma melhor inserção e, especialmente, procurando dominar os poderes das religiosidades europeias, sem, contudo, se deixarem dominar por elas.

As pajelanças coloniais devem ser pensadas em relação íntima às realidades históricas e os diferentes tipos de pajés estarão sempre submetidos a limitações e solidariedades locais, o que restringe a capacidade de manobra e liberdade de invenção (WRIGTH, 1999). No Grão-Pará setecentista, as distintas grades de interpretação (e seus mal-entendidos) permitiam aos indivíduos reconhecidos como pajés e denunciados como “feiticeiros” capturarem, e serem capturados, por diferentes imaginações – de indígenas, mestiços e europeus –, e garantirem também interesses individuais e que, por vezes, nada tinham de solidários.

Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa

Cadernos do Promotor (CP), Livros (L): 276; 286; 296; 300; 301; 304; 312; 313; 315 e 324.

Processos (Proc): 12893; 13202; 13208; 3325; 16288 e 16825.

Fontes Impressas

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

DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Tomo I e II. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

D’EUVREUX, Yvo. *Viagem ao Norte do Brasil*. Maranhão: Typographia do Frias, 1874.

FRITZ, Samuel. “O Diário do Padre Samuel Fritz”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: IHGB, tomo 81, 1918, pp. 351-397.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALMEIDA, Rita H. *O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BARCELO NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. *Mana*. Rio de Janeiro, V. 12, n. 2, p. 285-213, 2006.

BERMÚDEZ, David Tavárez. *Las Guerras Invisibles*. Devociones indígenas, disciplina y dissidência en el México colonial. Mexico: UABJO, Colegio de Michoacán, 2012.

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

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas 2005.

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

_____. “Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no Brasil colonial. Francisco Pinto (1552-1608), jesuíta e caraíba. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 91-114.

CHAMBOULEYRON, Rafael. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.4, out-dez, 2011, p. 987-1004.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Inqueritos Nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação de Mestrado História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Universidade Federal Fluminense, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade entre os Tupinambás”. *Anuário Antropológico*. vol. 85, p. 57-78.

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

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

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

_____. *Inimigos Fiéis*. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Uni-

versidade de São Paulo, 2011.

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

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

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México colonial. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

HILL, Jonathan & WRIGHT, Robin. “Time, narrative and ritual: a historical interpretation of an Amazonian society”, In: HILL, Jonathan (org.) – *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HOWARD, Catherine. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. In: RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

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

LANGDON, E. Jean Matteson (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

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

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

MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Brasileira, vol. 267, 1979.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de Livre Docência. Campinas, 2001.

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

PAIVA, José Pedro Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

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

PORRO, Antonio. *O povo das águas*. Ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. A ‘Relação’ de Jacinto de Carvalho (1719), um texto inédito de etnografia amazônica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 7, n. 3, p. 761-774, set.-dez. 2012.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa. In: RESENDE, Maria Leônia de. & FURTADO, Junia. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Fino Traço Editora, 2013.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: USP, 1954.

SEVERI, Carlo. “Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Londres, Royal Anthropological Institute. n. 10/4: 2004.

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

STERN, Steve J. (Org). *Reistance rebellion and consciousness in the Andean Peasant Word, 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens.



São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CO-SACNAIFY, 2002.

WILDE, Guillermo. *Religión y Poder em las misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Sb, 2009.

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