

“Vem, Vem Logo, Paxê”: indígenas amazônicos e o Santo Ofício no final do século XVII

“Come, Come Quickly, Paxê”: Amazonian Indigenous People And The Holy Office At The End Of The 17th Century

Karl Arenz*

Rafael Chambouleyron**

* Professor associado na Universidade Federal do Pará (UFPA), em Belém, lotado na Faculdade de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e credenciado no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia e no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (ProfHistória). Possui graduação em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin, Alemanha (1990); mestrado em Teologia com concentração em Missiologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin, Alemanha (1993); doutorado em Teologia Dogmática com concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo (1999); mestrado em História Moderna e Contemporânea com concentração em História do Brasil e do Atlântico Sul pela Université Paris 4-Sorbonne, França (2004); doutorado em História Moderna e Contemporânea com concentração em História do Brasil e do Atlântico Sul pela Université Paris 4-Sorbonne, França (2007), revalidado como doutorado em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

** Docente colaborador do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão e docente colaborador do Máster Universitario en Historia de América Latina. Possui Graduação em História pela Universidade Estadual de Campinas (1991), Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1994) e Doutorado em História pela University of Cambridge (2005). Atualmente, é Professor Titular da Universidade Federal do Pará, atuando no curso de graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em História.

Resumo: As práticas mágico-terapêuticas de matriz xamânica eram objeto de muitas denúncias feitas a agentes do Santo Ofício no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Os indígenas eram cientes do atrativo de seus rituais entre os moradores, mas também do incômodo que estas práticas suscitaram entre os zeladores da fé. Objetiva-se analisar as agências dos indígenas sob o prisma de “encontros-choque” entre os horizontes simbólicos do catolicismo barroco e do xamanismo amazônico. Diversas denúncias, anotadas no último quartel do século XVII e que constam nos *Cadernos do Promotor*, demonstram a ampla difusão de práticas xamânicas em ambientes de intensa interação entre colonizadores e colonizados, além de sua apropriação e ressignificação por diferentes sujeitos que integraram uma sociedade cada vez mais heterogênea.

Palavras-chave: indígenas, Santo Ofício, Amazônia colonial, práticas mágicas, ressignificação



Abstract: Magical-therapeutic practices of shamanic nature were the subject of many complaints made to agents of the Holy Office in the State of Maranhão and Grão-Pará. The indigenous people were aware of the attraction of their rituals among the settlers, but also of the discomfort that these practices caused among the caretakers of the faith. The aim is to analyze indigenous agencies from the perspective of “clash encounters” between the symbolic horizons of baroque Catholicism and Amazonian shamanism. Several complaints, noted in the last quarter of the 17th century and contained in the *Cadernos do Promotor*, demonstrate the wide diffusion of shamanic practices in environments of intense interaction between colonizers and colonized, and their appropriation and resignification by different subjects who integrated a society more and more heterogeneous.

Keywords: indigenous people, Holy Office, colonial Amazon, magical practices, resignification

Introdução

Ainda que os indígenas não estivessem “na mira” do Santo Ofício – ao menos nas primeiras décadas da colonização –, suas práticas mágico-terapêuticas eram objeto de muitas denúncias no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Por isso, não é de se admirar que os indígenas se deram logo conta do incômodo que seus rituais de matriz xamânica suscitaram entre os zeladores de disciplina e ordem na sociedade colonial, tanto membros do clero regular e secular quanto agentes do Santo Ofício.¹ De fato, já cinquenta anos após o início da colonização lusa, ou seja, em torno de 1670, nos deparamos com um ambiente social marcado por intensas dinâmicas de mediação cultural. A essa altura, indígenas, missionários e moradores já dispunham de um certo acervo de “códigos compartilhados”, mesmo se suas respectivas significações divergissem conforme o universo sociossimbólico dos grupos e indivíduos envolvidos (Montero, 2006b; Carvalho Júnior, 2017). Sobretudo os padres jesuítas perceberam, de um lado, o quanto seu discurso e seus ritos impressionavam os catecúmenos e neófitos nativos e, de outro, o quanto eles mesmos tinham que ceder – principalmente, no que concerne ao casamento e à relação com os falecidos – para não afastá-los ou provocá-los. Por isso, os missionários preferiam, em muitos casos, adotar um proceder maleável, ou seja, “ortoprático”, em vez de insistir no pleno cumprimento das prescrições da ortodoxia (Gasbarro, 2006).

¹ Embora a historiografia atual sobre a Amazônia colonial tenda a enfatizar o agenciamento dos indígenas, as reações dos nativos à atuação do Santo Ofício estão pouco levadas em conta pelos(as) pesquisadores(as). Ver: Arenz, 2021. Os próprios missionários jesuítas ficaram, ao longo do tempo, mais rígidos quanto a seu posicionamento com relação aos indígenas, como mostram seus escritos. Se, no século XVII, puseram ainda em relevo a suposta maleabilidade inofensiva dos indígenas, principalmente Antônio Vieira, eles criticaram severamente, em meados do século XVIII, o comportamento “tenaz e misterioso” – qualificadores empregados por João Daniel – de seus neófitos e catecúmenos. Ver: Arenz; Silva, 2014.

A atenção que damos neste texto à sociedade da Amazônia portuguesa na segunda metade do século XVII se explica pelo fato de a Coroa – notadamente, na regência (1667-1683) e no reinado (1683-1706) de D. Pedro II – ter reforçado o disciplinamento social e moral dos habitantes da colônia. A intensificação das atividades do Santo Ofício da Inquisição foi, nesse sentido, uma estratégia por parte do soberano, uma vez que uma vigilância mais estreita das condutas dos vassalos visava garantir o bom funcionamento das dinâmicas socioeconômicas na possessão amazônica, principalmente no que concerne ao rentável “negócio” do cacau e do cravo. De fato, a Coroa buscou, de certa forma, supervisionar e até controlar o processo de conformação da sociedade regional. Assim, tudo indica que, inicialmente, a expressiva participação de cristãos-novos nos empreendimentos coloniais serviu de argumento para reforçar o agenciamento do Santo Ofício – e isso apesar da suspensão das atividades do órgão pela Santa Sé, entre 1674 e 1681, anos dos principais investimentos econômicos na colônia amazônica (Carvalho, 2018; Cruz, 2007). Por isso, os mais visados pelos agentes inquisitoriais foram os moradores originários de Portugal. Em comparação, a atenção aos e às indígenas praticantes de heterodoxias nativas era proporcionalmente menor, como se pode deduzir da pesquisa de Maria Leônia Chaves de Resende. Segundo a historiadora, durante o século XVII, somente vinte e nove pessoas foram denunciadas ao Santo Ofício na condição de “índio” na América portuguesa (Resende, 2019: p. 90).²

É no quadro desse complexo campo sociopolítico e etnocultural que objetivamos analisar as ações e reações de indígenas relatadas em diversas fontes sob o prisma de “encontros-choque” – para usar um termo de Cristina Pompa (Pompa, 2019: p. 112) – entre os horizontes simbólicos do catolicismo barroco e do xamanismo amazônico, ocorridos em diversas missões e vilas no Estado do Maranhão e Grão-Pará.³ Nos referimos, principalmente, a dois gêneros de manuscritos, a saber, os *Cadernos do Promotor*, guardados no *Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)* em Lisboa, nos quais nos interessam principalmente as denúncias recolhidas pelo frade franciscano Bernardino das Entradas,⁴ e a carta ânua de 1671 do jesuíta luxemburguês João Felipe Bettendorff, arquivada no *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)* em Roma.⁵

² Quanto aos outros séculos: no XVI, 16 índios foram denunciados; no XVIII, 370, e, no XIX, 6 (Resende, 2019: p. 90).

³ A questão do xamanismo dos indígenas nas Américas, tanto no passado quanto na atualidade, é um campo complexo e polêmico. Aqui apontamos para as seguintes obras: Eliade, 1998; Castro, 1992; Vilaça, 2000.

⁴ Denúncias anotadas por frei Bernardino das Entradas. *ANTT*, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor).

⁵ Carta ânua do padre João Felipe Bettendorff ao superior geral Gian Paolo Oliva, São Luís, 21/07/1671. *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 259-267v.

Abordaremos, primeiramente, a conjuntura sociocultural e mental no quadro da qual se formularam as denúncias envolvendo indígenas. Depois, aprofundaremos as acusações contra indígenas nos *Cadernos do Promotor*, o que nos fornece uma noção do “peso” das crenças e práticas consideradas heterodoxas na sociedade colonial. Por fim, examinaremos o caso de indígenas do Maranhão, que conheciam – e temiam – as torturas e as fogueiras da Inquisição, embora estas punições não fossem executadas na colônia amazônica, mas exclusivamente na sede do Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa. Argumentamos aqui que os casos analisados demonstram a recorrência de rituais xamânicos em ambientes de intensa interação social e cultural entre colonizadores e colonizados e sua apropriação e resignificação por diversos agentes que integraram uma sociedade cada vez mais heterogênea.

“Converter os pagãos não era o mesmo que guerrear com hereges”

Conforme apontou Leila Alves de Carvalho, em um levantamento não exaustivo feito nos *Cadernos do Promotor*, as denúncias de “feitiçaria” constituíram a maioria dos delitos indiciados ao Santo Ofício no Estado do Maranhão e Grão-Pará (23%), entre 1640 e 1750, seguidos de perto pelas denúncias de supostas práticas judaizantes (21%) (Carvalho, 2018: p. 92).⁶ Maria Olindina Andrade de Oliveira, por sua vez, analisou 80 delitos denunciados no Maranhão e Grão-Pará, no período de 1617 a 1700, constatando um total de 39% de casos de feitiçaria e práticas mágicas (Oliveira, 2010: p. 59-60).⁷ Esta predominância das práticas de feitiçaria e magia demonstra uma sociedade na qual essas “artes” – termo recorrente nas fontes – fizeram parte do cotidiano, principalmente para lidar com certas necessidades, notadamente problemas de saúde ou desejos sexuais/afetivos, que requeriam uma solução urgente. Conforme observa Laura de Mello e Souza, muitas receitas de caráter mágico, repassadas em tais situações de caráter extremo, assumiram formas compatíveis com as religiosidades vividas pelos diferentes grupos que constituíram a população colonial (Souza, 2009: p. 26).

Porém, além desse forte enraizamento no dia a dia, a frequência das denúncias por feitiçaria se explica também pela ausência de uma definição exata das práticas a ela associadas. Tudo podia ser feitiçaria ou magia e nem sequer os agentes inquisitoriais tinham um posicionamento unânime a este respeito (Carvalho, 2018: p. 93). Segundo Stuart Schwartz, para a Inquisição, “não era o delito e sim a origem do réu que determinava como e quão severamente

⁶ As demais posições são: proposições (13%), pacto com o diabo (6%), bigamia (6%), sodomia (6%), bruxaria (4%), blasfêmia (4%), sacrilégio (4%) e solicitações (3%).

⁷ As demais posições são: bigamia (15%), sodomia (14%), blasfêmia e sacrilégio (10%), solicitação (15%) e judaísmo (1%), além de delitos não categorizados (16%).

ele seria punido” (Schwartz, 2009: p. 151). De fato, se os tratamentos e os procedimentos judiciais estavam bem estabelecidos para um cristão-velho ou, mais ainda, para um cristão-novo faltoso, para os integrantes das camadas subalternas, isto é, os indígenas, africanos e mestiços, as regras e competências jurisdicionais eram mais opacas. Seja como for, as denúncias assinalam claramente a relevância do mágico-religioso de matriz indígena enquanto elemento constitutivo da vida cotidiana na Amazônia e, como “algo” amplamente compartilhado entre os diversos grupos étnicos.⁸

As dinâmicas intrincadas dos “encontros” e “mesclas” entre os diversos horizontes simbólicos, com certa predominância de práticas e fórmulas xamânicas, não foram ignoradas pelo Santo Ofício, mas tratadas com menos atenção, sobretudo quando envolviam diretamente indígenas ou, em certos casos, africanos. Antes, o recurso de moradores brancos e, notadamente, de mulheres de origem europeia a tais rituais foi considerado preocupante pelo Santo Ofício, o que refletem as numerosas denúncias. Os agentes inquisitoriais estavam cientes da suscetibilidade das pessoas originárias do reino e, também, dos “brancos” nascidos na terra, haja vista que práticas mágicas eram então também muito comuns na Europa, principalmente nas zonas rurais (Bethencourt, 2004; Delumeau, 2009).

Os frequentes casos de feitiçaria na Amazônia portuguesa, decorrentes da intensa intersecção entre os imaginários dos povoadores, dos indígenas e, embora menos, dos africanos, foram tratados por “agentes da fé” que, em sua maioria – no século XVII –, pertenceram da Companhia de Jesus. Os padres demonstraram relativa tolerância, pois para eles, conforme formula Stuart Schwartz, “converter os pagãos não era o mesmo que guerrear com hereges. O problema era pedagógico e não militar” (Schwartz, 2009: p. 50). Além disso, houve uma razão prática, pois, como os indígenas constituíram o maior contingente de mão de obra disponível na colônia, tendeu-se a proceder com menos severidade para não comprometer os diversos empreendimentos coloniais, principalmente a coleta e o transporte (em canoas) das “drogas do sertão”, como também o trabalho nas lavouras situadas em torno das principais cidades, São Luís no Maranhão e Belém no Pará.

As acusações relacionadas a práticas heterodoxas, ou seja, os casos de feitiçaria (23%), pacto com o demônio (6%) e bruxaria (4%), totalizam, no levantamento de Leila Alves de Carvalho (2018: p. 92) acima mencionado, um terço dos casos; no estudo de Maria Olindina Andrade de Oliveira (2010: p. 59-60), quase a metade (49%). Muitas dessas denúncias,

⁸ Quanto à complexa questão da magia, ver a obra clássica de: Mauss, 2000.

registradas nos *Cadernos do Promotor*, não suscitaram investigações mais apuradas e nem geraram processos. Ao contrário, como afirma Leila Alves de Carvalho,

[...] o rol de denúncias dos *Cadernos* pode conter acusações que não foram significativas para o Tribunal, fosse pela origem dos denunciadores e denunciados ou pela própria incapacidade dos agentes inquisitoriais em definir de forma mais clara tais delitos (Carvalho, 2018: p. 95).

Em muitos casos, os termos empregados para designar práticas mágicas envolvendo indígenas variavam, em grande parte pela dificuldade de o agente inquisitorial definir ou descrever com maior exatidão o ocorrido. Um exemplo é uma denúncia anotada em 25 de fevereiro de 1700, pelo reitor do colégio jesuítico em São Luís, o padre Francisco de Andrade, que *ex officio* era Comissário da Inquisição.⁹ A denúncia fora feita pelo padre Inácio Martins Barreiros, da vila de Tapuitapera (hoje Alcântara), situada no caminho do Maranhão ao Pará, e envolvia o indígena Luís, acusado de fazer “pacto com o diabo, e por esta arte diz ter feito vários estratagemas de feitiçaria”. O caso viera à tona pois o capitão-mor da vila tinha se queixado que “o dito índio invocara o demônio diante dos escravos dele capitão-mor”.¹⁰

Mesmo evocando, sucessivamente, um “pacto com o diabo”, uma “feitiçaria” e uma invocação do demônio, mediante “esta arte” executada com “vários estratagemas”, não fica evidente qual o ritual que, de fato, fora executado na ocasião. A maior preocupação parece ter sido que o rito foi realizado diante dos escravizados do capitão-mor. Sem dúvida, a rápida difusão das práticas incomodou os agentes da disciplina, sobretudo em caso de uma afluência considerável de testemunhas, pois sabiam da suscetibilidade dos indígenas – escravizados ou livres – quanto às práticas mágico-terapêuticas de seus pajés. Veremos, mais adiante, o quanto estes rituais, considerados heterodoxos pelas autoridades eclesiásticas e régias, correspondiam a uma ampla demanda popular, envolvendo pessoas de todas as origens e condições, o que motivou alguns agentes do Santo Ofício a detalhar com maiores minúcias o que ora lhes foi relatado em depoimento, ora o que eles mesmos tinham presenciado.

⁹ Apesar das relações ambíguas entre a Companhia de Jesus e o Santo Ofício, a nomeação de inicianos ao cargo de comissário da Inquisição no além-mar não foi incomum, sobretudo em regiões onde os jesuítas detiveram um quase-monopólio na esfera eclesiástica. Na Amazônia portuguesa, podemos destacar, no século XVII, o padre Manoel de Lima, que tinha chegado junto com Vieira em 1653, e o padre João Felipe Bettendorff, nomeado comissário em sua função de reitor do colégio de São Luís. Ver Bettendorff, 1990: p. 226 e 442. Dauril Alden frisa que a atuação dos poucos jesuítas que exerceram a função de comissário da Inquisição na América portuguesa – *ex officio*, como os reitores dos dois colégios –, não levou, ao que tudo indica, a nenhum processo maior (Alden, 1996: p. 672). De forma geral, o número de comissários nomeados no Brasil não foi muito elevado. Francisco Bethencourt estima um total de 136 comissários (Bethencourt, 2000: p. 63). Quanto às relações ambíguas entre as duas instituições, a Companhia de Jesus e o Santo Ofício, ver: Franco; Tavares, 2007.

¹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 267 (73º Caderno do Promotor), fl. 112.

“As ditas curas de índios e índias são tão usuais nestas partes”

Em 16 de maio de 1693, o frei Bernardino das Entradas recebeu uma denúncia na “igreja Matriz de S. João Batista da Vila e Capitania de Camutá [Cametá], distrito do Grão-Pará, Bispado do Maranhão”.¹¹ Tudo indica que, em sua função de Qualificador do Santo Ofício, ele andou pelos sertões da América portuguesa, viajando da Paraíba, via o Maranhão, até o Pará. De fato, ele registrou algumas denúncias nos sertões da capitania da Paraíba, outras na cidade de São Luís e na vila de Icatu, como também nos rios Mearim e Itapecuru (na capitania do Maranhão) e, enfim, outras ainda na cidade de Belém e nas vilas de Cametá e Caeté (na capitania do Pará).¹²

De certa forma, chama atenção o fato de o frade e teólogo Bernardino das Entradas estar exercendo a função de qualificador, não tanto por ser franciscano – pois muitos frades ocuparam este cargo¹³ –, mas por ele atuar no interior da Amazônia. Segundo Veiga Torres, a incumbência dos Qualificadores

[...] consistia na análise de texto a imprimir, de teses e lições universitárias, ou na análise de afirmações ou ditos, proferidos por incriminados pelo tribunal inquisitorial, e de cujo conteúdo os inquisidores-juizes pretendiam se apreciasse o grau de desvio, sob o ponto de vista da ortodoxia da Fé, ou da doutrina moral católica (Torres, 1994: p. 124).

Bruno Lopes especifica ainda que o “trabalho dos qualificadores era auxiliado pelo dos visitantes das naus, que tinham como funções revistar as embarcações recém-aportadas antes de serem descarregadas” (Lopes, 2016: p. 99). Seja como for, mesmo estando o frade longe de bibliotecas e naus, Cametá era então uma vila reputada, principalmente por dar acesso aos promissores sertões do vale do Tocantins e por ser o reduto da família de dois governadores influentes – ambos de nome Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho –, que ocuparam o cargo, respectivamente, de 1667 a 1671 (o “velho”) e de 1690 a 1701 (o “moço”) (Bettendorff, 1990, p: 274-275 e 280-282).

A denúncia que nos interessa aqui foi feita ao frade enquanto confessor – portanto, não necessariamente como qualificador – por Eugênia de Azevedo, mulher de Sebastião Gonçalves, ambos moradores na “dita capitania de Cametá” contra Izabel e Luzia, “índias forras da Aldeia

¹¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 272.

¹² Sobre frei Bernardino das Entradas, ver: Chambouleyron, 2021.

¹³ Grayce Mayre Bonfim Souza constatou que de vinte qualificadores na Bahia colonial que ela analisou, onze pertenceram à Ordem de São Francisco, seguidos por quatro beneditinos, dois carmelitas e, respectivamente, um jesuíta e um agostiniano, além de um clérigo sem referência (Souza, 2009: p. 93).

de Parijó”, localizada na mesma capitania de Cameté da “jurisdição dos Religiosos da Companhia [de Jesus]”.¹⁴ Segundo o frade, a denunciante teria afirmado que

[...] houvera seis anos pouco mais o menos [ca. 1687] que estando ela denunciante enferma a vieram visitar as duas ditas índias Luzia, e Izabel, e lhe disseram a queriam curar ao modo que se curavam seus parentes, e consentindo ela, com boa fé, via que no canto de sua casa fizeram uma camarinha ou choça com umas esteiras quanto podia caber uma pessoa sem ser vista dos mais e logo uma das ditas índias pregando, ou espetando na ponta de uma seta um cabaço oco por dentro que parece tinha algumas pedrinhas também dentro e pegando na seta com a mão batia o cabaço e ao som que esse fazia com as pedrinhas que dentro tinha entrou bailando para a camarinha das esteiras e lá dentro esteve bailando ao som do dito cabaço e cantando estas palavras na sua Língua geral dos índios, que ela denunciante mui bem entendeu por saber essa também a língua: “Vem, vem logo paxê, isto é diabo, ou feiticeiro, a curar esta mulher, vem logo dar-lhe saúde, e, pois podes, faze que sare logo deste achaque”. Depois de repetir algumas vezes essas mesmas palavras saiu com o cabaço pregado na seta bailando e continuando a moda dela dita denunciante a foi correndo por todo o corpo tocando-lho com o cabaço, e repetindo as mesmas sobreditas palavras, depois começou a tomar fumo em um cachimbo, e continuando o baile com o cabaço dizia ao som do cabaço com o cachimbo na boca a foi defumando por todo o corpo com bochechas do fumo que puxava do cachimbo, e entre uma e outra bafejadura cantava a mesma letra sobredita. Depois de fazer essa diligência com a mesma postura e baile, e canto a foi chupando por tudo o corpo cantando e bailando da mesma sorte entre chupadura e chupadura, e com isto deu a própria fiar que se chamava F.^{ca} [Francisca] e não Izabel como, como, acima inadvertidamente tinha dito. E logo a 2^a chamada Izabel, fez a sua cura do mesmo modo e com as mesmas cerimônias, de fumaduras e chupaduras, e bailes, e cantos que a primeira chamada Francisca.¹⁵

Eugênia Azevedo aponta que tudo foi realizado diante de próximos parentes dela (mãe, tia e sobrinha) e “de alguns de seus escravos, e escravas”. Em seguida, ela afirma que este tratamento não foi o único, pois “aquela índia Luzia que inadvertidamente pôs a princípio em 2º lugar lhe fez a mesma cura e ela denunciante durando-lhe a mesma enfermidade com as mesmas circunstâncias e cerimônias, mas não foi em companhia das duas, Francisca [Luíza] e Izabel, mas só daí a alguns dias” e, novamente, na presença de pessoas de sua família (marido, irmão, sobrinha e cunhada).

Três aspectos chamam a atenção neste relato. Primeiramente, o círculo de testemunhas envolvidas e, ao que parece, familiarizadas com o ocorrido foi significativo, o que demonstra que o ritual não foi realizado em clandestinidade absoluta e diante de um grupo exclusivo (pois, além dos parentes, havia vários escravizados). Em segundo lugar, a exatidão com a qual o frade descreve o ritual é extraordinária.¹⁶ Por sinal, se trata de uma das poucas apresentações de uma sessão de cura xamânica que condiz com as descrições de antropólogos que analisaram

¹⁴ Por forro entenda-se aqui “livre” e não liberto. Na Amazônia colonial era comum designar os indígenas livres (como os aldeados em missões) como *forros*.

¹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 272-272v.

¹⁶ O frei Bernardino das Entradas corresponde a ideia de Carlo Ginzburg de o Inquisidor ser também um antropólogo ou, neste caso, etnógrafo (Ginzburg, 1990-1991).

cerimônias de cunho mágico-terapêutico.¹⁷ Além dos objetos (cabana, esteiras, maracá, tabaco) e ações (cantar, bailar, agitar o maracá, tocar, “defumar” a paciente, fazer sucção nas partes afetadas), o frade reproduz a oração central da xamã indígena que teria invocado o “*paxê*” [pajê] que seria o “diabo” ou “feiticeiro”. Sem dúvida, esta invocação é a base para a suspeita de feitiçaria que ele vai levantar no final do registro da denúncia. Enfim, a paciente (uma mulher branca) e as oficiantes (duas indígenas) falaram o mesmo idioma, ou seja, a Língua Geral de matriz tupi. Podemos, pois, supor que a comunicação entre elas se deu tanto em nível linguístico quanto em nível simbólico. Deveras, o fato de a mulher branca “entender” as cantorias realizadas pelas indígenas em Língua Geral evidencia que esta língua franca de origem indígena não era um mero instrumento de comunicação rudimentar, isto é, “horizontal”, entre pessoas de diferentes origens étnicas, mas um meio de compreensão, no sentido de uma “tradução vertical”, ou profunda, do ritual xamânico.

Portanto, brancos e indígenas já falavam, no último quartel do Seiscentos, a mesma linguagem naquele sertão da Amazônia. O baixo vale do Tocantins, onde se localiza Cametá, foi propício para uma intensa interação entre colonizadores e colonizados e, por conseguinte, para a difusão da Língua Geral para além de indígenas e mestiços. Inserida nas dinâmicas coloniais desde os anos 1630, quando foi constituída como capitania donatária,¹⁸ a região do baixo Tocantins foi ponto de partida para várias expedições à procura de drogas do sertão e de trabalhadores indígenas. Décadas mais tarde, descobriu-se a relevância do rio Tocantins como caminho de conexão com o Estado do Brasil. Inclusive, o padre Luís Figueira, antes de obter a fundação da Missão do Maranhão, passou por esse vale, apontando, em seu *Memorial sobre as terras, e gente do Maranhão & Gram Pará, e rio das Alamazonas*, de 1637, o grande potencial econômico e, também, demográfico da região.¹⁹ No início dos anos 1690, o padre Bettendorff designa Parijó, de onde vinham as indígenas evocadas na denúncia de Eugênia Azevedo, como

¹⁷ Segundo Mircea Eliade, a morfologia dos rituais xamânicos é essencialmente a mesma entre os povos indígenas da América do Sul. Ele destaca três elementos comuns às sessões de cura xamânica: a) o uso do fumo com a execução de cantos e massagens na parte do corpo afetada pela doença, b) a constatação da origem da doença através do êxtase do xamã (provocada, em geral, pelo uso de maracás e/ou tambores) e c) a extração de um objeto patogênico através de sucção ou outra forma de tratamento (Eliade, 1998: p. 361). Os estudos antropológicos de Eduardo Galvão e Raymundo Heraldo Maués, que se referem a práticas xamânicas na Amazônia em meados do século XX, confirmam o roteiro de uma típica sessão de cura descrita por Eliade. Ver: Galvão, 1955: p. 137-138; Maués, 1995: p. 185-187.

¹⁸ A confirmação da doação é de 1637. “An.^o de Albuquerque Coelho de Carv.^o. Doasão da capitania de Comutá”, 8 de novembro de 1649. ANTT, Registro Geral de Mercês, Doações da Torre do Tombo, liv. 4, fls. 300-310v.

¹⁹ *Memorial sobre as terras, e gente do Maranhão & Gram Pará, e rio das Alamazonas*, 1637. ARSI, Bras 8 II, fl. 507-508v. Neste documento, Luís Figueira evoca também a capitania de Cametá. Ver também: Azevedo, 1930: p. 46-48; LEAL, 1854: p. 59-79. Em outubro de 1653, o padre Antônio Vieira também passou pelo rio Tocantins (LEITE, 1943: p. 315-340).

“aldeia principal da capitania de Cameté” (Bettendorff, 1990: p. 499).²⁰ Por sinal, Cameté e Parijó constituíram povoações vizinhas, fazendo parte de um núcleo habitacional estendido. Seja como for, tudo indica que nesta região estratégica, ao longo do século XVII, ocorreram intensos processos de mediação cultural que fizeram com que colonizadores e colonizados compartilhassem rituais, crenças e linguagens, ainda que com significados diferenciados de acordo com o respectivo pano de fundo cultural.

Esta crescente intermutabilidade entre os universos católico-barroco e indígena-xamânico fica ainda mais evidente quando a denunciante faz uma segunda acusação, desta vez, apontando um pajé de, ao que tudo indica, grande influência. Assim, Eugênia Azevedo

[...] denuncia também a Paulo Xaugayuba isto é Cachorro verde [*Iagoara-oby*] índio forro também da mesma Aldeia que oito dias depois a 2ª e 3ª índia Luzia a curou, veio também fazer-lhe a mesma cura com as mesmas cerimônias, e circunstâncias, de seta-cabaço, bailes, canto, defumaduras, e chupaduras, porém tudo fez às claras sem usar da choça ou câmara das esteiras, que as índias todas três usaram, e a esta cura desse dia assistiram somente a dita sua tia Joana de Medeiros, e alguns de seus servos e servas.²¹

Também aqui elementos essenciais do ritual xamânico estão presentes (maracá, baile, canto, defumação, sucção), mas faltam a cabana de esteiras e, sobretudo, um público mais numeroso. A observação da denunciante de que o pajé “tudo fez às claras” pode indicar a prestígio do oficiante que lhe permitia dispensar alguns elementos da cerimônia usual. Neste sentido, também a menção expressa de seu nome ou apelido indígena, “Cachorro verde”, insinua que era um agente mágico-terapêutico bem conhecido e dotado de poderes maiores.

A esta confissão detalhada e aparentemente franca da denunciante diante do qualificador do Santo Ofício segue uma justificativa pela qual ela parece procurar diminuir a gravidade de seu envolvimento culposos, pois, no final, Eugênia Azevedo

[...] declara mais que as ditas curas de índios e índias na forma acima dita são tão usuais nestas partes, e as tinha ela visto fazer todas as vezes, e as mesmas que acima nomeia, que por serem tão usadas sem que alguém tivesse reparado nelas, por isso as admitiu sem escrúpulo, nem lhe parece que nisso ofendia a Deus nem a nossa santa fé.²²

Portanto, as cerimônias eram correntes na região, o que demonstra a relevância do agenciamento mágico-terapêutico de *experts* indígenas para a população local.²³ O realce que a delatora dá a seu papel de “paciente”, atribuindo a iniciativa para seu tratamento unicamente

²⁰ Por sinal, um ano após a denúncia registrada pelo frei Bernardino, em 1694, o padre João Felipe Bettendorff, já idoso, foi transferido para a aldeia de Parijó como missionário auxiliar, ficando na missão até 1695 (Bettendorff, 1990: p. 569-570).

²¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 272v.

²² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 272v.

²³ Ver, sobre essas práticas e seu lugar na formação do mundo religioso amazônico: HARRIS, 2024.

às pajés e ao pajé, pode ser compreendido como um estratagema de ela buscar relativizar sua implicação ativa e, assim, evitar eventuais consequências jurídicas para si e sua família. O verbo “vir”, que aparece diversas vezes em sua narrativa, o demonstra, pois, ao empregá-lo, com uma intensidade crescente, a denunciante frisa, certamente de propósito, que toda a iniciativa provinha dos indígenas. Pois, teriam sido as duas índias (Luzia e Isabel) que a “**vieram** visitar” para lhe oferecer a cura, do mesmo modo que Paulo Xaugayuba “**veio também** fazer-lhe a mesma cura”. Enfim, o imperativo insistente “vem”, na invocação xamânica “**Vem, vem logo, paxê**”, implica até uma esfera sobrenatural, ou seja, o “diabo, ou feiticeiro”, enquanto suposto agenciador principal. Apesar deste esforço de negar qualquer iniciativa e intencionalidade próprias, percebe-se nas entrelinhas que, no entanto, existia certa familiaridade entre a moradora enferma, de um lado, e as curadoras e o curador indígena(s), de outro lado. Fica evidente que o temor de ser acusada de heterodoxia, enquanto mulher branca, a fez confessar o ocorrido ao qualificador por meio de uma narrativa de teor apologético.

Num caso semelhante, desta vez denunciado a frei Bernardino em Belém, um tabelião da cidade, Manuel de Lira, acusava o “índio da terra” Paulo, escravizado dos frades carmelitas (e antigo cativo de Manuel Cordeiro de Jardim) de realizar uma cura também ao modo dos indígenas. Diante de uma “chaga na garganta”, Paulo, no aposento do próprio tabelião, teria começado a “cantar na sua língua do gentio e a bailar”. Perguntando-lhe o que isso significa, Paulo respondera, tal qual ocorrera no caso de Eugênia, “que chamava pelo seu pajé [paxé] que na nossa língua quer dizer feiticeiro e adivinhador”, para que lhe dissesse qual seria a causa da “enfermidade”. Segundo Paulo, a origem do mal era uma “fruta peçonhenta” que teria lhe sido dada por uma índia. Em seguida, o “feiticeiro” teria chupado sua garganta, tirando dela umas “frutazinhas” que eram as que lhe tinham dado para matá-lo. Entretanto, o incrédulo (porém ingrato) tabelião logo o despachou, tratando-se com as “mezinhas da botica até sarar”.²⁴

Tudo indica que nenhum dos denunciados nos casos de Cameté e Belém foi perseguido mais adiante. Até se percebe que, apesar da crescente atuação do Santo Ofício no reinado de D. Pedro II (1683-1706), as curandeiras e os curandeiros indígenas não eram os mais visados pelas medidas disciplinadoras, mas antes os moradores e as moradoras que, vivendo nos sertões amazônicos, estavam em vias de se apropriar de elementos do universo simbólico – sobretudo, os relacionados à cura. O próprio “arrependimento” de Eugênia e do tabelião Manuel de Lira – este último chegando a indicar que optara pelos remédios tradicionais europeus, como vimos –

²⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 268-268v.

revela a linha tênue entre a recusa e o uso de práticas de cura ancoradas nas tradições indígenas, por parte dos moradores brancos.

“E se chama comumente na terra puçanga”

A apropriação de rituais indígenas pelos brancos, nascidos ou não na terra, parecia recorrente em outro tipo de práticas mágicas, como a que envolvia as diversas mezinhas para “reduzir mulheres”. Várias dessas práticas estão inseridas no mesmo conjunto de denúncias feitas a frei Bernardino das Entradas.

A primeira das delações foi feita em São Luís contra João Fernandes, soldado no Pará. Segundo o denunciante, João Coelho (escravizado), João Fernandes, que era mameluco – “isto é, filho de índia da terra e de branco” –, teria lhe ensinado, na presença dele e mais de Cipriano, “negro índio da terra”, e de Antônio, “escravo pardo”, uma mezinha para “reduzir as mulheres a sua vontade”. João Fernandes, inclusive, declarava já ter usado muitas vezes dessa receita mágica, o que, aliás, era confirmado por Antônio Galvão, “mulato forro”, também morador no Pará. No final de sua denúncia, João Coelho esclarecia justamente que “essas folhas [usadas na mezinha] são muito usadas nos índios e deles se tem passado o uso delas aos brancos, e se chama comumente na terra puçanga [possanga], nome comum a todo gênero de feitiços que eles usam”.²⁵

Na vila de Tapuitapera, no caminho de São Luís para Belém, era Antônio Gonçalves Viegas, oficial de sapateiro, morador de São Luís, que denunciava a outro indígena escravizado, chamado Silvestre, que fazia pós da cabeça e fígado de urubus para “render” mulheres. Antônio Viegas, que assina a denúncia, completava que “ouvira dizer a várias pessoas que era muito comum e usado entre os tais índios o darem estas e outras semelhantes mezinhas aos brancos para o dito efeito”.²⁶ Também em Tapuitapera, Francisco Gomes, filho de um oficial de carpinteiro, denunciava a um indígena escravizado de seu pai, João, a quem vira pisando “os miolos de um pássaro preto chamado urubu”. Perguntando ao indígena a razão daquilo, este lhe respondera que era “puçanga”, e que sendo esfregada no corpo de uma mulher, “logo acederia a seu intento”.²⁷ Na mesma vila, frei Bernardino também recolhera a denúncia de Antônio Vaz, ajudante da ordenança, que acusava vários indígenas todos forros que usavam mezinhas para “conseguir” mulheres. O indígena Antônio Pereira, “índio forro”, casado, morador da aldeia de

²⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 262.

²⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 265.

²⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 265v.

São Cristóvão, freguesia de Tapuitapera, lhe informara que era da resina de uma árvore, chamada “mangue”, que se obtinha esse poder. O mesmo lhe dissera Miguel Pitorra, também morador da aldeia de São Cristóvão. Já Manuel Camondoca, “índio forro” da aldeia de São João, usava ervas de uma árvore para o mesmo fim.²⁸

Ao que tudo indica, os denunciantes eram brancos, talvez nascidos na terra, filhos de oficiais mecânicos, o que indica a proximidade que a população branca das vilas e cidades amazônicas possuía com diversos grupos e indivíduos indígenas, fossem eles livres ou cativos. Qualquer que fosse a real origem dessas *puçangas*, é significativo que os brancos se referissem a elas como tendo sido aprendidas dos indígenas ou mestiços. Se isso podia ser uma estratégia para se livrar de maiores culpas, revela igualmente as complexas dinâmicas de interação e apropriação.

“Para serem muito provavelmente queimados na fogueira”

A prisão de alguns pajés no Maranhão, em 1671, causou grande alvoroço entre os indígenas, pois temiam a aplicação das punições mais severas do Tribunal da Santo Ofício, ou seja, tortura e fogueira, para seus xamãs. Tudo começou quando o superior da Missão do Maranhão, o padre João Felipe Bettendorff, em visita à grande aldeia de Tapuitapera algumas semanas após a Páscoa, recebeu a denúncia de que um ritual xamânico estava sendo praticado clandestinamente na casa do principal da missão. O padre, que vivia então há dez anos na região, percebeu logo o quanto o discurso e os ritos cristãos (ortodoxia) estavam sendo apropriados e reinterpretados pelos xamãs (heterodoxia), que lhes tinham atribuído novos significados e formas.²⁹ Aqui o relato do missionário jesuíta:

Eis que certa noite chegou um índio dizendo que havia alguns feiticeiros índios na aldeia. Estes fingiriam ouvir confissões, falariao diabo e convocariam todo o povo a executar danças e cantos como que o chamassem, assim, ao único caminho para a salvação. Ainda disse que, sob o impacto do vinho, aquelas rodas de dança se dirigiram todas as noites, com a participação de todos, até a casa do principal. Ele queria que o acompanhasse para eu mesmo ver e ouvir. Eu convidei meu companheiro e mais alguns outros acompanhantes. E, de fato, logo me deparei com um feiticeiro que estava caído no chão onde ele, deitado de costas, rolou-se para todos os lados, tal o Píton [na mitologia grega, serpente associada à adivinhação] diante de Deus, espumando pela boca e falando a suas visagens imaginárias. Eu me lancei sobre ele, enquanto os demais conseguiram fugir. Ele resistiu em vão, embora fizesse muito esforço para escapar, mas eu o retive. Entreguei-o aos índios mais notáveis para que fosse encaminhado para a cidade [São Luís], junto com uma carta ao vigário-geral. Mas, no caminho, eles lhe deram uma oportunidade para fugir, embora dissessem que não queriam que ele fugisse. Porém, ao mesmo tempo, dois

²⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fl. 268-268v.

²⁹ Quanto à apropriação de ritos cristãos por pajés indígenas, ver: Gasbarro, 2006: p. 85-86. O cientista da religião pesquisou, sobretudo, a atuação dos jesuítas no Canadá.

outros foram capturados por ordem do governador e estão detidos na prisão para a apuração do crime. Talvez seja verdade o que os portugueses estão afirmando com tanta certeza, ou seja, que aqueles [pajés] ouviram as confissões dos índios, ofertaram pão como se fosse uma hóstia, disseram que suas cerimônias traziam a salvação, falaram com seus gênios da mesma forma como lhes falavam durante cada uma das danças.³⁰

O episódio fornece uma ideia acerca do processo de construção de uma “mitologia paralela” que abarca tanto elementos do universo católico-barroco quanto do xamânico-indígena.³¹ Ainda que Bettendorff tenha se deparado somente com um pajé com sinais de êxtase no momento de sua irrupção na cerimônia xamânica,³² ele suspeitava que estava ocorrendo uma ressignificação simbólico-ritual mas complexa dos principais sacramentos católicos. É bem provável que a execução ostensiva dos ritos sacramentais, expressamente recomendada por Antônio Vieira no seu regulamento de 1658-1660, a *Direcção do que se deve observar nas Missões do Maranhão*, mais conhecida como *Visita* (Vieira, 1943), tenha instigado os xamãs a imitarem gestos e fórmulas da missa e da confissão, além de acionarem o conceito abstrato da salvação, onipresente no discurso catequético dos religiosos, mas desconhecido na cosmovisão xamânica.

Embora Bettendorff refutasse enfaticamente as práticas clandestinas no interior da grande missão de Tapuitapera, sua narrativa evidencia, nas entrelinhas, o quanto o entrelaçamento de ações pastorais (sacramentos e pregação) e tradições indígenas (curas e adivinhação) já tinha engendrado novos rituais que estavam sendo executados e difundidos por pajés. A popularidade desses *experts* religiosos ancestrais foi notória, como o padre mesmo constatou, pois, ao seguir viagem pelo vale do rio Pindaré, seus remadores cogitaram matá-lo para vingar a prisão dos xamãs, pois temeram que seus líderes religiosos fossem queimados.³³ Portanto, havia, entre os indígenas, uma vaga ideia dos métodos mais extremos da Inquisição, mesmo que esses fossem aplicados apenas no reino, na sede do Tribunal. No final, os remadores desistiram de seu plano, mas Bettendorff, conforme o estilo edificante da época, dá, em sua narrativa, amplo espaço à descrição dessa possível oportunidade de sofrer o martírio.³⁴ Aqui o relato:

³⁰ Ver carta ânua de Bettendorff ao superior geral Gian Paolo Oliva, São Luís, 21/07/1671. *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 264.

³¹ Ver: Pompa, 2006: p. 123-128. A autora qualifica as “santidades” e o “profetismo tupi” dos séculos XVI e XVII como resultados da mediação entre teologia cristã e mitologia indígena. Adone Agnolin fala de uma “espécie de *sincretismo intencional*” (Agnolin, 2005: p. 126).

³² O comportamento dos xamãs no momento da cerimônia, descrita pelo padre Bettendorff, corresponde basicamente à análise de Mircea Eliade referente ao xamanismo sul-americano (Eliade, 1998: p. 355-368).

³³ Maria Leônia Chaves de Resende aponta implicitamente para a probabilidade de os indígenas – como, no caso presente, os remeiros – terem conhecimentos dos procedimentos da Inquisição. Ver: Resende, 2019, p. 90.

³⁴ Na ocasião, Bettendorff reproduz o diálogo entre os indígenas que, segundo ele, estavam tramando a sua morte. Referente à importância do martírio na espiritualidade jesuítica, ver: Arenz, 2013: p. 278-279 e 314-315.

Não muito tempo depois, pelo mês de junho, fui visitar uma aldeia chamada Itaquig [Itaqui] que fica no rio Pindaré. No caminho, os remadores conversavam sobre os seus pajés presos, dizendo que fui eu quem mandou prendê-los, sobretudo, para serem muito provavelmente queimados na fogueira. Eu não fiz caso dessa conversa e disse àquele que estava praticamente no comando da canoa que os pajés foram presos numa ação militar dos portugueses, pois se eles me tivessem obedecido, eles teriam ficado quites da culpa mediante uma punição de três ou dois dias. Eu disse ainda que eles foram agora entregues a uma justiça mais rigorosa, porém, não para serem queimados, mas para – quando muito – receberem chicoteadas ou serem mandados para o desterro. Meus remadores eram de diferentes nações, mas antes disso, eles todos estão apegados aos pajés. Alguns deles começaram a trocar entre si propostas mal-intencionadas usando até palavras diferentes da maneira habitual de falar. Parece-me que alguém disse isso: “Eu já sou um ancião respeitado; importa pouco ser ainda mais importante. Só quero que a fama me seja favorável, para que um dia se possa dizer de mim: ‘Este é famoso, pois estava na frente daquela façanha’. Matemos o padre com seu escravo e seu cão (leve um escravo comigo para deixá-lo na fazenda Mearim; o cachorro era dele). Agitai os remos com mais ânimo, avançai para frente, fazei o que eu digo!” Ele proferiu estas e mais outras coisas semelhantes que eu não entendi muito bem, porque eles falaram a língua de maneira rude conforme seu jeito bárbaro. Um outro disse cheio de raiva: “Eu quero vingança. Eis me aqui pronto”. Durante uma escala, quando segui um deles para dentro da floresta, este terceiro falou: “Apressa-te, ele está pedindo a [tua] morte”. Eu não dei atenção a isso e regressi com ele para a canoa. Eu ouvi como eles estavam, por assim dizer, debatendo de que maneira eles me matariam: se me lançariam na água, com a canoa perto da margem, para que os peixes chamados *piranhas* me dilacerassem imediatamente com seus dentes – como eles costumam fazer com outros peixes –, ou se me abateriam com um tacape? “Com um tacape”, disse alguém, “mas conforme nossa tradição, de noite – é claro – quando a lua dista algumas horas da linha do horizonte; primeiramente, todos inalarão a fumaça de tabaco por meio de uma folha de uma palmeira chamada *tacoara* [*tacuara*]”. Depois que isso foi dito, aquele que parecia ser o chefe desta façanha, encorajou de novo os outros a remarem. Ele falou: “Agitai os remos com pressa, brandi-os! Em pouco tempo, todas as coisas que trazemos na canoa serão vossas”. Enquanto isso, um outro virou-se e olhou para mim dizendo: “Tu terás logo mais um fim de vida rápido”. Foi aquele que disse que não queria fazer nada em oculto, mas publicamente. Eles realizariam na aldeia a dança ou *parace*,³⁵ conforme sua tradição, e o fariam diante de todo mundo, porque assim o queriam. Não há dúvida de que estas palavras abateram meu ânimo. Eu não sabia se eles falaram sério ou por brincadeira.³⁶

De fato, para compreender a complexidade dos encontros interculturais entre indígenas e missionários – como esse vivido por Bettendorff com os pajés na aldeia de Tapuitapera e com seus remeiros no rio Pindaré –, o conceito da mediação cultural proposto por Paula Montero proporciona uma perspectiva analítica relevante. De fato, indo além dos termos tradicionais de explicação (como aculturação, assimilação, sincretismo ou hibridismo), a mediação cultural enfoca “o jogo contingente” das relações sociais e simbólicas com seu caráter processual e recíproco. Uma leitura nas entrelinhas das fontes missionárias, que, aliás, deixam transparecer mais do que a voz ou a experiência do respectivo autor, permite perceber como se produziu, em

³⁵ Em outra denúncia coletada por frei Bernardino das Entradas, no rio Mearim, na capitania do Maranhão, um indígena oleiro, escravizado de um importante senhor de engenho da região, acusa a outro indígena escravizado, Mateus, pescador do mesmo senhor, de ser “mestre dos *parse*s que os índios costumam fazer nos seus folgedos”, a quem chamavam de “jangaruba”. O denunciante Antônio esclarecia ainda que os *parse*s eram “uns folgedos que fazem para cantarem e beberem, de onde se seguem outros pecados de torpezas que fazem os que se ajuntam”. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor), fls. 273-273v.

³⁶ Carta ânua de Bettendorff ao superior geral Gian Paolo Oliva, São Luís, 21/07/1671. ARSI, cód. Bras 9, fl. 264-264v.

termos sociais, culturais e, sobretudo, religiosos, a crescente “convergência de horizontes simbólicos” entre indígenas e missionários no âmbito dos aldeamentos. Assim, sem acionar o binarismo antagônico “nós-eles”, o conceito da mediação cultural elucidada a formulação de “códigos compartilhados” que, como modos de pensar o Outro e fazer acordos com ele, estabeleceram um intrincado “jogo de comunicação” (Montero, 2006a; Arenz, 2014: p. 69).

Portanto, enquanto missionários e agentes do Santo Ofício se esforçaram para manter a suposta “pureza” da doutrina e dos ritos, os indígenas ressignificaram, a partir de sua percepção dos elementos cristãos, os padrões de vida ancestrais e, a longo prazo, a própria identidade étnica. Nisso, eles demonstraram um agenciamento motivado por seus próprios parâmetros simbólicos que, por não terem um caráter doutrinário e absoluto, visaram mais ao coexistir do que ao confrontar. Enquanto isso, a lógica dos colonizadores – inclusive dos agentes inquisitoriais – era outra.

Considerações finais

Apesar das diferentes formas de disciplinamento e intimidação aplicadas nas vilas e aldeias da Amazônia portuguesa por meio de discursos doutrinários e inquirições inquisitoriais, as demandas cotidianas, notadamente, aquelas ligadas à saúde e à afetividade, engendraram laços inextricáveis e imaginários intermutáveis entre indígenas e moradores portugueses. Por constituírem a maioria e por serem melhor adaptados ao meio ambiente da região, os nativos com seus saberes mágico-terapêuticos tiveram uma vantagem nos contatos interculturais, vantagem esta que as fontes contemporâneas tendem a silenciar ou relativizar. Não obstante, as descrições destalhadas de cerimônias nos permitem compreender melhor as agências e os imaginários indígenas, bem que isto não tenha sido a intenção dos autores.

No caso das denúncias inquisitoriais, os réus, em sua maioria brancos, tendiam a dar relevo a sua própria passividade e, por conseguinte, a indiciar os indígenas de serem os instigadores a fim de evitar possíveis problemas com o Santo Ofício. Já no caso dos relatos missionários, os religiosos tentaram enfatizar seu zelo pela ortodoxia destacando as práticas supostamente heterodoxas dos nativos. Em ambos os casos, os que se sentiram mais acuados ou ameaçados eram as pessoas de origem europeia, tanto moradores quanto missionários.

Tudo indica que, no contexto desses intensos contatos e complexas fricções interétnicas, os indígenas perceberam que estavam sendo vistos com suspeição pelo Santo Ofício, mas o conhecimento, mesmo vago, acerca das práticas punitivas inquisitoriais, como a queima na fogueira, a tortura (flagelação) e o desterro, não os impediu de praticar e transmitir seus saberes

mágico-terapêuticos. Assim, as heterodoxias indígenas impactaram a cultura cotidiana na colônia amazônica e chegaram a nosso conhecimento justamente por intermédio dos escritos deixados por representantes da ortodoxia.

Referências Bibliográficas

Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Agnolin, Adone. *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma, cód. 8 II e cód. 9.

Arenz, Karl Heinz. “Não Saulos, mas Paulos”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff da Missão do Maranhão (1671). *Revista de História* [USP], São Paul, n. 168, p. 271-322, 2013.

Arenz, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura* [UNESP], Franca, v.3, n.2, p. 63-88, 2014.

Arenz, Karl Heinz; SILVA, Zady Alberto da. “A murta murchando”: o discurso jesuítico acerca dos índios aldeados na Amazônia portuguesa (1653-1759). *Revista Ultramares*, Maceió, v. 5, p. 27-54, 2014.

Arenz, Karl Heinz. “Não sem (o) norte”: a Amazônia colonial na recente seara historiográfica (1990-2020). *Temas Americanistas*, Sevilha, n. 47, p. 21-44, dez. 2021.

Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Registro Geral de Mercês, Doações da Torre do Tombo, liv. 4.

Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 263 (69º Caderno do Promotor) e liv. 267 (73º Caderno do Promotor).

Azevedo, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

Bethencourt, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

Bettendorff, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

Castro, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

Carvalho, Leila Alves de. *Os Cadernos do Promotor: as ações do Tribunal do Santo Ofício no Maranhão e Grão-Pará (1640-1750)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia), Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2018.

Carvalho Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV Editoria, 2017.

Chambouleyron, Rafael. Abrandando os brancos: tapanhunos, mulatos e índios no Maranhão colonial (Século XVII). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)*, Belém, v. 8, n. 2, p. 258- 265, jul./dez. 2021.

Cruz, Maria Leonor Garcia da. Relações entre o poder real e a Inquisição (sécs. XVI-XVII): fontes de renda, realidade social e política financeira. In: Barreto, Luís Filipe *et al.* (coords.). *Inquisição Portuguesa: tempo, razão e circunstância*. Lisboa/São Paulo: Editora Prefácio, 2007, p. 107-126.

Delumeau, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Eliade, Mircea. Xamanismo nas Américas. In: Eliade, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 319-368.

Franco, José Eduardo Franco; Tavares, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

Galvão, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1955.

Gasbarro, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: Montero, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 67-109.

Ginzburg, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 9-20, set. 1990/fev. 1991.

Harris, Mark. La formation du chamanisme amazonien au Brésil: guérisseurs, leadership et pouvoir rituel. *Brésil(s)*, v. 26, 2024. <https://doi.org/10.4000/12t9p>

Lopes, Bruno. A Inquisição nas Terras Periféricas: Comissários, Notários e Familiares do Santo Ofício em Montemar-o-Novo (sécs. XVI-XIX). *Almanson – Revista de Cultura*, Montemar-o-Novo, n. 2, 3ª série, p. 95- 153, 2016.

Leal, Antônio Henriques. *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil*. Lisboa: Typ. Castro Irmão, 1854, tomo 2.

Leite, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943, tomo 3.

Maués, Raymundo Herald. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém, Cejup, 1995.

Mauss, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

Montero, Paula. Missionários, índios e mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006a, p. 9-29.

Montero, Paula. Montero, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: Montero, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006b, p. 31-66.

Oliveira, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2010.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: Montero, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

Resende, Maria Leônia Chaves de. “Da ignorância e rusticidade”: os indígenas e a Inquisição na América Portuguesa (séculos XVI-XIX). In: Domingues, Ângela; Resende, Maria Leônia Chaves de; Cardim, Pedro. *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa/São João del-Rei: Centro de História/Universidade de Lisboa; CHAM/Universidade Nova de Lisboa; PPGH/UFSJ, 2019, p. 87-126.

Schwartz, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Souza, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)*. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2009.

Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Torres, José Veiga. Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 40, p. 105-135, out. 1994.

Vieira, Antônio, SJ. Direcção do que se deve observar nas Missões do Maranhão. In: Leite, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943, tomo 3, p. 106-124.

Vilaça, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, out. 2000.