



MEMÓRIA DOS OSSOS: EMPRÉSTIMOS SIMBÓLICOS ENTRE XAMÃS
E JESUÍTAS NA AMÉRICA MERIDIONAL (SÉCULOS XVI E XVII)*

Glória Kok**

Resumo: nos dois primeiros séculos da história colonial da América meridional, xamãs tupis-guaranis e jesuítas enfrentaram-se nas arenas simbólicas para disputar o domínio do mundo sobrenatural, que implicava a posse da palavra, a comunicação com os mortos, o ofício de curar doentes, o sepultamento dos corpos e até o culto aos ossos dos xamãs e mártires, considerados por ambos como objetos imantados de poder. Nos interstícios desse dinâmico processo, entretanto, forjaram-se interações e comunicações simbólicas que viabilizaram ensaios de conhecimento do Outro, terreno sobre o qual se moveram tanto as lutas de resistência na esfera de atuação dos pajés quanto inovações culturais indígenas e ocidentais no âmbito da colonização.

Palavras-chave: *Índios. Xamãs. Jesuítas. América Meridional. Colonização.*

MEMORY OF BONES: SYMBOLIC LOANS BETWEEN SHAMANS AND JESUITS
IN SOUTH AMERICA (XVI AND XVII CENTURIES)

Abstract: *in the first two centuries of meridional America colonial history, tupi-guarani shamans and Jesuit priests fought in symbolic arenas for the domain over the supernatural world. Such dispute involved capacity of speech, communication with the dead, healing powers, the burying of bodies and even the worshipping of shamans' and martyrs bones, considered as objects impregnated with power. In the interstices of this dynamic process, however, symbolic communications and interactions occurred that made possible attempts of knowledge of the Other; on this field took place the struggles for resistance in the pajés sphere of action as well as indigenous and western cultural innovations in the encircling colonization.*

Keywords: *Shamans. Jesuits. Indigenous Population. South America. Colonization*

* Recebido em: 20.07.2011, aprovado em: 20.08.2011.

** Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (1999) e pós-doutora junto ao Departamento de Antropologia da UNICAMP (2006-2011). Professora da Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e pesquisadora do Laboratório de Arqueologia dos Trópicos do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (2012).



INTRODUÇÃO

Este artigo pretende examinar os trânsitos e empréstimos simbólicos entre jesuítas e xamãs no contexto colonial de luta pelo domínio do mundo sobrenatural na América meridional, nos séculos XVI e XVII. Nesse período, as arenas se acirraram

em torno do campo religioso, alicerçado na posse da palavra, na comunicação com os antepassados e com as aldeias, na cura dos doentes, no direito de vida ou de morte, nas formas de sepultamento e nos despojos dos xamãs e dos mártires. Nos interstícios desse dinâmico processo, entretanto, desenharam-se fecundas operações simbólicas capazes de engendrar inovações culturais e, não raro, configuraram-se como movimentos de resistência ao domínio dos europeus.

ARENAS SIMBÓLICAS

A cristianização das populações nativas implicou oposição ferrenha à figura dos pajés, porta-vozes das tradições culturais indígenas dos Tupi-Guarani, que, por meio de visões e sonhos, além de estabelecerem conexões entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, tornavam-se elos de comunicação entre as aldeias indígenas.

De início, os missionários empenharam-se em silenciar a fala dos pajés, já que a existência de dois discursos antagônicos que transmitiam mensagens do mundo sobrenatural era inadmissível aos olhos cristãos. Logo no ano de sua chegada, em 1549, o padre Nóbrega promoveu um encontro com um importante pajé da Bahia que afirmava que “tinha nascido Deus [...] e que aquele Deus dos céus era seu amigo e lhe aparecia frequentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios” (NÓBREGA, 1988, p. 95). Desconcertado diante da intimidade do pajé com Deus, Nóbrega exigiu, aos gritos, que seu adversário desmentisse o que havia dito.

Visitando as aldeias, os jesuítas pregavam, geralmente, nas madrugadas, nos horários destinados à fala dos pajés. Mencionou o irmão Pero Correia:

O Padre foi deste Sam Vicente entre os Indios, jornada de quinze dias e levou consigo alguns Irmãos e eu era hum delles. Por todos os lugares e povoações que passávamos me mandava pregar-lhes nas madrugadas, duas horas ou mais; e era na madrugada porque era costume de lhe pregarem os seus Principaes e Pagés, e que elles muyto crêem (LEITE, 1956-1958, p. 220).

Os missionários apropriaram-se, ainda, da linguagem gestual dos pajés. Segundo Simão de Vasconcelos, Azpicuelta Navarro esperava os índios se reunirem no começo da noite para “despregar a torrente de sua eloquência, levantando a voz, e pregando-lhe os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo pé, espalmando mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras, e espantos costumados entre seus pregadores, para mais os agradar, e persuadir” (VASCONCELOS, 1977, p. 221).

Da perspectiva cristã, o limiar da morte era um momento privilegiado na conversão dos povos indígenas, pois, uma vez batizados, os moribundos não reincidiam jamais aos antigos costumes. Valendo-se dos surtos epidêmicos, os jesuítas ocuparam-se do ofício de curandeiros comumente exercido pelos pajés.

Tanto os jesuítas quanto os pajés operavam num plano simbólico para curar as doenças. Os primeiros valiam-se do batismo, atribuindo-lhe um poder especial, mágico, para recobrar a saúde dos enfermos, enquanto os pajés faziam uso práticas terapêuticas xamanísticas, como penas, rezas, ervas, sopros, sucções e pequenos objetos rituais.

Conforme observa Eliane Fleck, embora os missionários tenham condenado a prática terapêutica dos xamãs, fizeram uso dela no processo de tradução cultural vivido nas reduções jesuítico-guaranis do Paraguai. Informa o documento que

Un índio sufría una enfermedad muy asquerosa, resistiendo sus apostemas a toda curación. Nuestro Padre, empero, quiso vencer la repugnancia y sanar al enfermo y por eso pensaba que lo mejor sería besar las llagas como si fuesen rosas flagrantas y chuparle la matéria infecta (FLECK, 2004, p. 12).



Nas arenas simbólicas, os pajés acusavam os jesuítas de propagar a morte que emanava do batismo, do canto ou da simples presença dos missionários, associados ao que “*leva os mortos*” ou “*emissários da morte*”. De acordo com o testemunho de Antonio Franco, depois de muitos índios batizados terem caído doentes, os pajés difundiram pelas aldeias que os jesuítas davam “a doença com a água do batismo e com a doutrina, a morte e o remédio estava em fugirem dos padres” (NÓBREGA, 1988, p. 95). O índio cristão Fernão Ribeiro foi denunciado por dizer que “no sacramento da comunhão estava a morte e que quem comungava recebia a morte” (PRIMEIRA..., 1925, p. 306). Infere-se daí que a conexão do cristianismo com a morte permaneceu arraigada na mentalidade indígena durante muitos anos.

Para os jesuítas, a doença era a prova inexorável da existência de Deus e, conseqüentemente, os cristãos deveriam recebê-la com alegria. Nóbrega, diante dos doentes acometidos por enfermidades, comenta: “Uma cousa nos acontecia que muito nos maravilhava a princípio e foi que quase todos os que baptisamos, cahiram doentes, quaes do ventre, quaes dos olhos, quaes de apostema [...]” (NÓBREGA, 1988, p. 95).

A partir de meados do século XVI, contudo, o prestígio dos xamãs começou a sofrer abalos em decorrência das punições impostas pelos governadores gerais. Na Bahia, um pajé que havia recebido oferta de raízes de muitos índios em troca de chuvas foi preso por sete ou oito dias. Os demais, amedrontados, principiaram a encher as igrejas. Nóbrega observou:

O notável proveito que nasceu de se castigar aquelle feiticeiro; d’onde antes offerciam a seus feiticeiros, trazem a offerer a igreja; e vem já a pedir saúde a igreja a Nosso Senhor para si e para os seus, si estão doentes, antes si tinham algum filho pequeno para morrer, não queriam que lhe baptisassem, por lhe dizerem seus feiticeiros, que morreriam logo, nem elles, si adoeciam, negavam estarem doentes por não lhes fallarem no baptismo, mas já agora de boa vontade dão seus filhos, antes que morram, ao baptismo, e d’estes mandamos bom quinhão de innocentes regenerados como o santo baptismo dos Céus (NÓBREGA, 1988, p. 159).

Um outro pajé do Espírito Santo, que tentara prender a morte de um membro com *laços armados*, esteve prestes a ser queimado vivo no meio do terreiro de uma aldeia. Diante das súplicas dos índios, foi salvo da fogueira e levado para ser doutrinado na Fé (NÓBREGA, 1988, p. 189-90).

Os pajés foram gradualmente ofuscados pelos missionários, que passaram a assumir a cura de doenças e o preparo do moribundo para a morte. O padre Antonio Pires testemunha esse fato: “Já agora, quando estão doentes alguns dos novos cristãos, ou quando morrem chamam os Padres para que roguem a Deus por elles e para que estejam á sua morte, e os enterrem depois de mortos” (NAVARRO *et al.*, 1988, p. 143).

A COMUNICAÇÃO DOS OSSOS

A disputa entre pajés e jesuítas, entretanto, não se encerrava no momento da morte, estendendo as rivalidades para além da fronteira da vida. Os despojos eram signos que materializavam a existência de um mundo sobrenatural, atraindo seguidores com seus fluidos mágicos e poderes prodigiosos. Alvos de acirradas disputas, os ossos constituíram um “campo de traduções e interlocuções” (CYMBALISTA, 2006, p. 12) entre o mundo indígena e o cristão.

O funeral cristão imposto pelos jesuítas durante os séculos XVI e XVII tinha um caráter de espetáculo, chamariz de novos adeptos do cristianismo. O enterro do corpo era precedido por um cortejo fúnebre, que mobilizava até o governador, tal como exemplifica o funeral de Sebastião Lemos, filho de um índio converso conhecido pelo nome de Gato, realizado na capitania do Espírito Santo:

Fomos buscá-lo com grande pompa e solenidade: primeiramente o Padre Vigário levava um crucifixo nas mãos coberto de luto, como as sextas-feiras na quaresma se costuma fazer, e sua cruz diante e a dos meninos, e o Governador na procissão com toda a demais gente da terra, e assim, nós cantando e eles pranteando, o trouxemos à nossa Igreja [...] logo na noite seguinte



pregou Jaragui dizendo que aquela era a verdade e que deviam todos ser cristãos (LEITE, 1956-1958, p. 364).

Com a chegada dos missionários, o local de sepultamento deixou de ser nas casas e roças, migrando para áreas contíguas às igrejas ou em seus interiores, onde os túmulos eram assinalados com cruzes. “Começamos por benzer a água e em seguida a Capela para servir de oratório e de lugar de sepultamento quando se tornasse necessário, e aí deixamos uma cruz para marcá-lo” (ABEVILLE, 1975, p. 21).

Todavia o funeral cristão não foi facilmente adotado pelos indígenas. Segundo Yves d'Évreux, os Tupinambá desenterraram uma escrava *tapuia* que estava “amortalhada à maneira dos cristãos [...], quebraram-lhe a cabeça e roubaram o pano de algodão de sua mortalha” (ÉVREUX, 1929, p. 259).

Numa guerra que eclodiu em Piratininga, na ocasião da insurreição dos Ramalho, os inimigos voltaram ao local do combate para quebrar a cabeça, despedaçar e comer os inimigos (VASCONCELOS, 1977, p. 259-160).

Além dos guerreiros, as índias idosas resistiam ao funeral cristão. Contou Yves d'Évreux que o corpo amortalhado de um menino de dois anos foi encontrado cercado por muitas índias velhas, “fazendo algazarra capaz de quebrar uma cabeça de aço, carregado de missangas, que trazem para ahi os francezes, e de muitos busios de que usam nos seos adornos e enfeites para grandes festas”. Depois de enterrado o corpo no cemitério junto à capela, as velhas “se metteram entre os francezes umas trazendo fogo, agoa, farinha, e outras o mais que já dissemos para o caminho, o que mandei deitar fora fazendo-lhes ver a asneira por intermédio do intérprete” (ÉVREUX, 1929, p. 168-169).

Contudo, no decorrer do século XVII, os Guarani burlaram a proibição e a vigilância dos jesuítas. Longe dos aldeamentos, no interior das matas, os índios desenvolveram o culto aos ossos dos grandes xamãs, prática vinculada à crença na possibilidade dos mortos ressuscitarem. Segundo o franciscano André Thevet, os índios supunham que os mortos que não estivessem bem amarrados ressuscitariam como seus avós (MÉTRAUX, 1979, p. 107-108). Os Guarani das reduções do Paraguai acreditavam na reencarnação e que “los huesos son considerados esenciales para obtener una resurrección, o reencarnación inmediata del individuo, [tarefa que apenas] los grandes shamanes son considerados capaces, con sus rezos, de provocar tal acontecimiento” (FLECK, 2004, p. 4).

Investigando a causa do desaparecimento dos índios das missas de domingo, o jesuíta espanhol Ruiz de Montoya descobriu, por intermédio de um catecúmeno, que “en tres cerros avia tres cuerpos de muertos, y que hablaban, y avian avisado a los Índios q no oyessen la predicacion de los Padres”. Supunham que “avian resucitado, y que vivian en carne el modo que vivian antes que muriessen” (MONTTOYA, 1639, p. 36).

Desenha-se aqui, no campo simbólico, uma atuação espelhada, na qual os índios optaram pelo horário do culto dos padres aos domingos, a fim de consagrar eficácia aos ossos prodigiosos. Deste modo, os índios das missões recuperaram, por meio dos ossos ‘falantes’, a posse da palavra enraizada nas tradições ameríndias e que, no mundo colonial, teve um caráter de resistência ao domínio dos padres.

Os ossos adornados com plumas pertenciam a um grande pajé que havia recusado o batismo até o seu último transe em vida, quando foi batizado pelo Padre Simon Masseta e enterrado na pequena igreja. Muitos índios afirmaram que, pouco depois dos padres terem deixado o recinto, ouviram vozes da sepultura que diziam: “Sacadme de aqui que me ahogo, sacadme luego”. Por isso, os ossos foram colocados no Templo, de onde falavam, segundo os missionários, pelo demônio (MONTTOYA, 1639, p. 37).

Depois da meia-noite, sem despertar a atenção dos índios, os padres saíram em busca do templo, onde eram adorados os ossos dos pajés. Finalmente encontraram uma choça, dentro da qual se estendia um corpo emplumado numa rede coberto por panos de plumas pintadas. Havia também “algunos instrumentos con que perfumavan aquel lugar, en el qual nadie era dado a entrar sino el Sacerdote, el qual en nombre del pueblo, el qual oía las respuestas que el demonio dava, avia por todo el templo muchas ofrendas de frutos de la tierra en curiosos cestos pendientes por las paredes, y madera” (MONTTOYA, 1639, p. 36). Todos os ossos foram trazidos para a aldeia e queimados publicamente “para q no levassen algun hueso, y con el continuassem su mentira” (MONTTOYA, 1639, p. 37).



O jesuíta João Felipe Bettendorff, Superior da Missão Jesuítica no Maranhão e Grão-Pará, refere-se a um culto aos ossos praticado entre os Tapajó por volta de 1683, tido como um antepassado de nome *Monhangarypy*, que quer dizer primeiro pai, em torno do qual os índios levavam oferendas e dançavam. Com o intuito de destruir todos os vestígios daquele “corpo mirrado”, o jesuíta Antônio Pereira, pôs fogo à casa (CARVALHO JR, 2005, p. 180).

Note-se então que, apesar do esforço de silenciar os xamãs e esvaziar o seu campo de atuação, corpos mirrados e ossos imantados corporificavam as tradições indígenas e materializavam a resistência à sociedade colonial.

Enquanto os ossos dos xamãs eram cultuados longe da esfera de visibilidade dos jesuítas, a religião católica estimulava o culto às relíquias, representativo da expansão do cristianismo no Novo Mundo. Assim, os ossos dos mártires da catequese foram cultuados oficialmente, mas não exatamente à moda europeia, desnudando, nesses interstícios, processos de interação simbólica no contexto da colonização (BHABHA, 1994, p. 4).

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha relata o caso do jesuíta açoriano Francisco Pinto que chegou ao Ceará em 1607, pacificou os Potiguara do Rio Grande do Norte e instalou-se na serra de Ibiapaba entre os Tabajara. À semelhança dos xamãs, recebeu a fama de controlar a chuva e o sol, o que lhe conferiu a alcunha de *Amanijara*, “senhor da chuva”. Morto a golpes de tacape pelos *tapuias* Tocarijus, seus ossos tornaram-se objetos de culto, conservando os mesmos poderes que tinham em vida. Os índios conversavam com os ossos e pediam: “Pai Pinto, dai-nos água, ou dai-nos sol, conforme a sua necessidade” (CARNEIRO DA CUNHA, 1996, p. 75).

No ano de 1615, o padre Manuel Gomes procurou transportar as relíquias do padre Francisco Pinto para o colégio de Pernambuco, o que quase provocou um confronto aberto entre índios e missionários, fazendo com que o jesuíta desistisse do seu intento.

A adoração aos ossos do jesuíta Francisco Pinto alude, do ponto de vista cristão, à configuração de uma nova geografia espiritual no âmbito colonial, em torno da qual se constrói a identidade cristã. Nas palavras de Carneiro da Cunha, “são mapas de enraizamento da fé” (CARNEIRO DA CUNHA, 1996, p. 81). Porém, da perspectiva tupi, os ossos dos jesuítas, numa operação de transferência simbólica, suscitam a memória dos ossos dos xamãs, e, portanto, inscrevem-se na temporalidade do guerreiro tupinambá, ou melhor, no circuito de vingança da sociedade ameríndia (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 75).

MIMETISMOS ESPECULARES

Cientes do carisma que os pajés exerciam durante a fase inicial da catequese, os jesuítas, com o intuito de alçar o mesmo prestígio de seus concorrentes, assumiram papéis proféticos e discorriam sobre os poderes sobrenaturais. Em suas procissões eminentemente católicas, os missionários empregavam artifícios indígenas para atrair seguidores, deslocando, desta forma, conteúdos simbólicos indígenas para o universo cristão.

Com a mesma idoneidade dos visionários, os jesuítas atravessavam os territórios indígenas com segurança, tendo como salvo-conduto a música e o canto. Mantendo os mesmos sons e melodias indígenas, acoplavam “as palavras em louvores de Deus” (LEITE, 1956-1958, p. 385). Peregrinando de aldeia em aldeia, os meninos órfãos de Lisboa integravam o cortejo e realizavam prédicas a *grandes vozes*, à maneira dos *caraibas*, nas quais davam a conhecer o verdadeiro Deus, criador do céu e da terra, a quem deveriam obedecer. A cruz enfeitada de penas portava um menino Jesus no alto em traje angélico e com uma espada na mão, (LEITE, 1956-1958, p. 387), símbolo da cristianização dos índios. As penas, signos de honra e de respeito no mundo indígena, recobriram a cruz em distinção ao novo objeto a ser cultuado.

Na América meridional, portanto, os jesuítas mimetizaram os xamãs em suas curas, pregações e símbolos, por meio de empréstimos e justaposições de conteúdos indígenas. Como bem observou Bhabha ao analisar o discurso do colonialismo inglês pós-iluminista, o mimetismo, construído em torno da ambivalência, é uma das estratégias mais efetivas do conhecimento e poder coloniais, por via do qual se reconhece o Outro como o quase mesmo (BHABHA, 1994, p. 85-86).



Neste processo de mão dupla de interação simbólica, múltiplas formas de mimetismos indígenas emergiram com vigor nos movimentos messiânicos liderados por nativos, conhecidos como *santidades*. As tupis ocorreram na tangência dos principais núcleos coloniais em Pernambuco, Ilhéus, Porto Seguro, Rio de Janeiro; ao passo que as santidades guaranis se concentraram, sobretudo, no Paraguai e no sul do continente americano.

No contexto de recusa à fome, à opressão, à escravidão e às doenças geradas pela colonização, o historiador Ronaldo Vainfas em seu estudo sobre a Santidade de Jaguaripe observa que esses movimentos deslocaram-se do litoral para o sertão (VAINFAS, 1995, p. 50). Acorados na tradição mitológica e em seus heróis civilizadores, essas ondas migratórias, de cunho religioso e político, acrescentavam à busca da Terra sem Mal (*Yvy mara ey*) do universo religioso dos Tupi-Guarani, o sentido de libertação e de reconstrução das identidades indígenas no contexto colonial.

As *santidades* eram conduzidas por porta-vozes, os caraíbas ou homens-deuses, cuja fama corria pelos vilarejos e aldeamentos. Segundo Métraux, usavam, muitas vezes, os hábitos dos sacerdotes, portavam cruzeiros, batizavam e confessavam (MÉTRAUX, 1967, p. 14), além de assumirem papéis proféticos e apresentarem poderes sobrenaturais. De acordo com Carlos Fausto, chefes e xamãs eram “mais vorazes em consumir rotinas rituais e objetos litúrgicos” (FAUSTO, 2005, p. 393). Isso porque, explica Eduardo Viveiros de Castro, para o xamanismo ameríndio, conhecer é personificar, é tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358). Daí a necessidade de se apropriar dos objetos utilizados pelos jesuítas.

O discurso dos homens-deuses incitava, geralmente, à resistência ao domínio dos brancos e à libertação do domínio colonial. As santidades atacavam fazendas e engenhos, o que mobilizava as autoridades a eliminá-las. Em 1556, Anchieta aludiu a uma santidade que perambulava nas cercanias de Piratininga, dizendo que “há de passar por aqui a guerra dos contrários e que da tornada há de destruir esta igreja cuja fama anda por todo o sertão” (ANCHIETA, 1988, p. 108-109). A carta de 1559 de Nóbrega discorre sobre uma santidade que passou pelo engenho da Bahia e:

fizera bailar o engenho e ao senhor com elle, e que converteria a todos os que queriam em pássaros, e que matava a lagarta das roças que entonces havia, e que nós não éramos para matar e que havia de destruir a nossa egreja, e os nossos casamentos que não prestavam, que o seu Santo dizia que tivessem muitas mulheres e outras cousas desta qualidade (NÓBREGA, 1988, p. 180).

Chama atenção neste discurso profético, além de um forte conteúdo anticlerical, a figuração da dança e da metamorfose enquanto elementos capazes de modificar a condição de opressão dos índios e mestiços.

As santidades que emergiram entre os Guarani pregavam explicitamente a morte dos padres e a volta aos costumes indígenas. O jesuíta Ruiz de Montoya compilou o discurso de uma santidade que visitou a redução de San Francisco Xavier:

Vivamos (dezia) al modo de nuestros passados, que halla estos Padres de mal, en que tengamos mugeres en abundancia? Porcierto que es loucura que dexadas los costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir, el mejor remedio que hallo a estes males, que quitemos la vida a este Padre (MONTROYA, 1639, p. 72).

Nesse evento, o padre saiu ileso, mas, em muitas outras reduções, os índios, incitados pelas santidades, tiraram a vida dos jesuítas. Invertendo as práticas cristãs, as santidades guaranis realizavam ritos de anulação do batismo em suas igrejas. Os *santos* lavavam os corpos dos novos adeptos dizendo a frase: “Yo te desbautizo” (MONTROYA, 1639, p. 89). O xamã guarani Nheçu, vestindo o hábito sacerdotal, lançava água quente sobre o corpo das crianças, “a fim de apagar a marca dos santos óleos, esfregando-lhes a língua com argila e uma concha para suprimir o gosto do sal”, banhando-lhes os pés e não a cabeça como faziam os jesuítas (HAUBERT, s/d, p. 167). Três chefes da região de Tape matavam e comiam as crianças batizadas (MÉTRAUX, 1967, p. 30). Deste modo, os ameríndios espelhavam as práticas e símbolos cristãos à luz dos profetas indígenas.

O poema épico de Barco de Centenera, denominado *La Argentina*, relata o levante de Guarambaré, que ocorreu em 1579, liderado por Overá, nome que, em espanhol, quer dizer “Resplendor”.



Dizia-se filho de Deus, nascido de uma virgem. Usava longas vestes brancas e capas de penas e portava um chocalho feito de crânio que continha patas de veado (MÉTRAUX, 1967, p. 24). Ele se pretendia o verdadeiro Senhor da Morte, com poderes de recriação do universo através do sopro. Oberá atraiu muitos seguidores e sua influência estendeu-se até os arredores de Assunção, tendo se tornado uma ameaça ao domínio espanhol do Paraguai. O governador da Província, Juan de Garay, armou uma tropa de cento e vinte soldados para dispersar o movimento e capturar o profeta.

No contexto das santidades, o batismo ou o *desbatismo* assumia um significado de libertação. Uma profecia bastante difundida dizia que Deus queria dar uma volta no mundo, “fazendo que o Céu fique para baixo e a Terra para cima, e assim os Índios hão de dominar os Brancos, assim como agora os Brancos dominam os Índios” (VIEIRA, 1954, p. 115-6).

As santidades tupis sobreviveram até o século XVII, enquanto os movimentos guaranis persistiram até o século XIX. No arcabouço cristão, vivificou o mito da terra sem mal, mobilizando milhares de índios a deslocarem-se em busca do paraíso terrestre. Para alguns guaranis de hoje, a morte não garante mais o acesso a essa morada dos antepassados, uma vez que, como escreveu Egon Schaden, estão “cheios de fraquezas e de vícios” (SCHADEN, 1974, p. 168). Para outros, como para o *nanderú* Bastião de Araribá, o acesso à terra sem mal fazia-se somente pela morte, pois, conforme disse o índio Silvino ruvino, *nandéva* do Irariri, “se até Deus quando esteve no mundo, e que não era pecador, teve de morrer antes de ir para o Céu, quanto mais nós pecadores” (SCHADEN, 1974, p. 169).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença dos jesuítas na América meridional, desde 1549, desencadeou numerosos confrontos simbólicos entre xamãs e jesuítas durante os dois primeiros séculos da história colonial. As disputas acirravam-se em torno do campo religioso e de suas produções simbólicas, sobretudo na posse da palavra, no ofício de curar doentes, na comunicação com o mundo sobrenatural, nas representações imagéticas e nos despojos revestidos de poderes.

Nas arenas americanas, portanto, emergiram complexas e dinâmicas operações de empréstimos, fusões, justaposições, trânsitos, deslocamentos, traduções e apropriações de formas e conteúdos simbólicos que, sob permanentes mutações, nortearam as ações e intervenções dos protagonistas, além de desnudarem as transformações culturais no cerne do mundo colonial.

Os missionários transmitiram a doutrina cristã como o único vetor da cristianização dos povos indígenas, “a verdadeira religião”. Ao longo da experiência da catequese, entretanto, dobraram-se estrategicamente aos artifícios empregados pelos pajés, equiparando-se a eles, a fim de ganhar prestígio para impor a doutrina cristã aos índios.

Já os xamãs, de forma especular, incorporaram símbolos e artifícios cristãos, de modo a operar com acúmulos e transbordamentos de sentidos, ávidos na apropriação dos símbolos cristãos. Tratava-se de se apropriar da força dos opositores, sem se desfazer da estrutura simbólica indígena, da organização de sua *forma de expressão* (GRUZINSKI, 2003, p. 305). Deste modo, apresentaram múltiplas leituras da religião cristã que escaparam completamente ao controle dos missionários.

No âmbito da história do México, Gruzinski observa que a avidez de conhecer dos índios é tão grande que é capaz de urdir relações sociais esgarçadas e de recuperar “identidades combalidas”. Diz ele: “Foi essa mesma vontade de saber e de descobrir, ainda que para isso fosse preciso ir para a Espanha, que incitou os índios a reconstituir ou, antes, a constituir novas relações com os seres e as coisas, preenchendo assim progressivamente os vazios – a ‘rede furada’ – deixados pela Conquista espanhola” (GRUZINSKI, 2003, p. 42).

A capacidade antropofágica de incorporar o Outro, característica do *modus operandi* do pensamento mítico ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1992, p. 59), impulsionou a formação de santidades. Os empréstimos cristãos revelavam à propensão da sociedade indígena de “se ver como Outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 218). “O que se assimila da vítima são seus *signos* de sua alteridade, e o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma relação”, analisa Viveiros de Castro (2002, p. 290).

Esses movimentos proféticos, que “também dispunham de uma dimensão guerreira” (MONTEIRO, 1992, p. 400) e política, denunciavam a resistência indígena ao domínio dos brancos em todo



continente americano e, não raro, punham em xeque os mecanismos de dominação do sistema colonial. Contudo, enquanto escapavam da repressão das autoridades, as santidades recriavam identidades indígenas anticristãs e antiescravistas que, muitas vezes, eram múltiplas e contraditórias, como revela a trajetória do homem-deus Andrés Mixcoatl (GRUZINSKI, 1985, p. 35).

Porta-vozes do desmantelamento das sociedades indígenas no regime colonial, os xamãs souberam se apropriar de elementos simbólicos cristãos para potencializar e reinvestir de elementos mágicos seus próprios poderes xamânicos, (re)construindo novas identidades.

Nos interstícios do poder colonial e da esfera de atuação dos pajés indígenas, forjaram-se interações e comunicações simbólicas que viabilizaram ensaios de conhecimento do Outro, terreno sobre o qual se moveram tanto lutas de resistência quanto inovações culturais indígenas e ocidentais, no âmbito da América colonial.

Notas

- 1 A antiga Província do Paraguay compreendia, no século XVII, do norte da Capitania de São Vicente até o rio da Prata, do Oceano Atlântico até a Província de Tucuman, na Argentina, abrangendo os atuais estados de Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e sul de Mato Grosso.
- 2 “As relíquias mais importantes eram os restos físicos dos santos, seus ossos, cabelos, lágrimas ou sangue, e, destas, as mais antigas eram, em geral, mais preciosas. Eram também considerados relíquias os instrumentos de martírio dos santos, a começar pelo próprio Santo Lenho – fragmentos da cruz de Cristo – além de espinhos, correntes, flechas, setas. Serviam também as chamadas *reliquias de contato*, artefatos que tiveram contato com os santos: pedaços de roupas, terra de sepulturas, lenços que estiveram em contato com as relíquias orgânicas”. Renato Cymbalista, “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”. *Anais do Museu Paulista*, julho-dezembro, ano/vol. 14, número 2, 2006, p. 13-4.

Referências

ABEVILLE, Claude d'. [1614]. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London; New York: Routledge, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Da guerra das relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da História do Brasil. *Novos Estudos do CEBRAP*, n. 44, p. 73-87, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade entre os Tupinambá. *Anuário Antropológico 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

CARVALHO JR. Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista*. Ano/vol. 14, n. 2, p. 11-50, jul./dez. 2006.

ÉVREUX, Yves d'. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614*. Tradução, introdução e notas de Fernando Deniz. Rio de Janeiro: Freitas Bastos & Leite Ribeiro, 1929.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. Vol. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

FLECK, Eliane. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos. Vol. 11, n. 3, set./dez. 2004.



GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol – séculos XVI-XVIII*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Les Hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale XVIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1985.

HAUBERT, Maxime. *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Lisboa: Livros do Brasil, [s. d.].

LEITE, Serafim S. I. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. 3 vols. Coimbra; São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Historia de lince*. Prólogo de Manuel Delgado. Traducción de Alberto Cardin y Manuel Delgado. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupis-guaranis*, 2. ed. (Prefácio, tradução e notas do professor Estevão Pinto. Apresentação do professor Egon Schaden). São Paulo: Ed. Nacional; Edusp, 1979.

_____. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Éditions posthume établie par Simone Dreyfus. Paris: Gallimard, 1967.

MONTEIRO, John. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.

MONTOYA, Ruiz de. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Companhia de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid, 1639.

NAVARRO, Azpicuelta et al. *Cartas avulsas: 1560-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL – Pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia: 1591-1593. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Ed. EPU, 1974.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VASCONCELOS, S. de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 2 vols., 3. ed., Petrópolis: Vozes, INC, 1977.

VIEIRA, Antonio. Relação da missão da Serra de Ibiapaba. In: _____. *Obras escolhidas*. Vol. XI, (Prefácio e notas de Antonio Sérgio e Hernani Cidade). Lisboa: Sá Costa, 1954.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

