





Pajé: reconstrução e sobrevivência

Pajé: reconstruction and survival

João Bosco Botelho

Professor da Universidade Federal do Amazonas
Av. Eduardo Ribeiro, 520 sala 705
69010-010 Manaus – AM – Brasil
joao_botelho@vivax.com.br

Hideraldo Lima da Costa

Professor de história da
Universidade Federal do Amazonas
Av. Eduardo Ribeiro, 520 sala 705
69010-010 Manaus – AM – Brasil
hideraldocosta@uol.com.br

BOTELHO, J. B., COSTA, H. L. da: Pajé: reconstrução e sobrevivência. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 927-56, out.-dez. 2006.

Entre os séculos XVI e XVIII assinalou-se, no litoral brasileiro e na Amazônia, a presença dos pajés na solução dos problemas, nos quais a cura das doenças era apenas um dos itens. As leis coloniais foram feitas para que a conquista fosse legalizada, e desde os primeiros contatos mais duradouros, missionários e colonos identificaram o pajé como importante empecilho às mudanças propostas. Assim, os poderes eclesiástico e laico investiram, tanto na Colônia como no Império e na República, para a destruição física e moral dos pajés. As transformações étnicas e lingüísticas que determinaram o desaparecimento de centenas de línguas continuam dificultando uma melhor caracterização do pajé. Sob a influência dos especialistas europeus, ele tem sido confundido com o xamã asiático. Mas o pajé se reconstruiu e sobreviveu. Especificamente no alto rio Negro, apesar de a presença dos missionários salesianos ter provocado violentas transformações, ainda hoje os pajés continuam exercendo os seus poderes.

PALAVRAS-CHAVE: pajé; xamã; Amazônia.

BOTELHO, J. B., COSTA, H. L. da: Pajé: reconstruction and survival. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 927-56, Oct.-Dec. 2006.

On the Brazilian coast and in the Amazon, pajés played a role in the resolution of problems from the sixteenth through eighteenth centuries, although curing diseases was only one of their functions. Colonial laws were designed to ensure the legitimacy of the conquest, and right from their earliest long-term contacts with the natives, missionaries and settlers saw the pajés as major roadblocks to proposed changes. Therefore, from the times of the colony through the empire and the republic, ecclesiastic and lay leaders worked together to bring about the physical and moral downfall of the pajés. The ethnic and linguistic changes that wiped out hundreds of languages have always hampered efforts to characterize the figure of the pajé in clear terms. With European specialists making their influence felt, pajés have been confused with Asian shamans. But the pajé has reconstructed himself and survived. Despite the violent transformations caused by Salesian missionaries in the upper Negro River area, pajés there continue exercising their powers even today.

KEYWORDS: pajé; shaman; Amazon.

A proposta teórica deste trabalho baseia-se na existência, desde passado longínquo, nos quatro cantos do planeta, de homens e mulheres investidos de poderes especiais – o dom –, com padrões próprios, variando de acordo com as idéias e crenças religiosas do grupo social, voltados para intermediar ações especiais capazes de refrear o medo da dor e da morte, não só no aspecto pessoal, mas também no coletivo. Como a fragilidade humana fundamental, de natureza sócio-genética – o medo da dor e da morte –, está diretamente relacionada à manutenção da saúde para evitar o sofrimento, a atuação dessas pessoas que possuem o dom passa de modo obrigatório pela cura das doenças. Como as múltiplas teogonias e teofanias também estão ligadas à possibilidade de os respectivos deuses e deusas terem o poder de curar enfermidades, especialmente as que excluem o doente do meio social, é razoável compreender as razões pelas quais, em certos tempos e espaços, determinada religião dominante investe para que as suas soluções sejam as únicas meritórias. De maneira invariável, para que os que possuem o dom sejam reconhecidos, nas próprias sociedades ou em outras, é absolutamente necessário demonstrar competência na solução dos problemas postos pelos requerentes. Na execução dos seus trabalhos, esses especialistas utilizam as relações médico-míticas, podendo ou não ser adicionados itens do conhecimento historicamente acumulado, notadamente, os recursos da natureza circundante de origem animal, vegetal e mineral.

Os pajés representam uma parcela dessas pessoas. Contudo, eles se destacam ainda mais por duas razões: o exercício de funções que excedem o sagrado, capazes de gerar interferência política nos respectivos grupos sociais, e a extraordinária capacidade de reconstruir os próprios saberes, como uma história de longa duração, ao longo de quatro séculos.

Este ensaio está estruturado em torno desses personagens reais aglutinados sob a mesma denominação – os pajés –, mas oriundos de grupos indígenas diferentes, em tempos e espaços muito distintos.

História de longa duração

Como participantes das ações envolvendo a sobrevivência pessoal e coletiva, os pajés têm estado direta ou indiretamente relacionados com a maior parte dos movimentos intra e extratribais das populações indígenas no Brasil. Foi o que ocorreu nas numerosas migrações tupis-guaranis, nos tempos pré-colombianos, condição que garantiu sua dispersão com assentamento em muitas áreas da América do Sul e a homogeneidade cultural (Clastres, 1978, p. 34). Esse fato pode valorizar ainda mais os relatos coloniais sobre os pajés, escritos logo após os primeiros contatos duradouros entre o ator colonial e os índios. Essas referências, entre os séculos XVI e

XVIII, na costa brasileira e na Amazônia, foram tratadas sem parcimônia pelos colonizadores e, sem dúvida, mantiveram descrições próximas. Dessa forma, é possível sustentar que os pajés estiveram inseridos como mediadores respeitados na solução dos problemas intra e extratribais, nos quais a cura das doenças era apenas um dos itens.

Como os atores coloniais também registraram que esses povos gozavam excepcional condição de saúde, possuíam fartura de alimentos e aplicavam códigos sociais (Dias, 1923, p. 88-91; Carvajal, Rojas & Acuña, 1941, p. 211), é razoável afirmar estarem os pajés entre os personagens sociais mais destacados nas sociedades indígenas, dispendo também de poder político, capaz de interferir na resistência às profundas transformações advindas com a chegada do europeu (Clastres, 1978, p. 69):

No século XVI, a atividade dos caraís é muito diferente e não é profética em nada: com efeito, foi muitas vezes sob a sua liderança que se organizou, desde o começo, a resistência à colonização espanhola ... Ora, não foi por acaso que algumas das guerras contra os espanhóis foram provocadas e dirigidas por profetas, em vez de chefes: é que eles tentaram aproveitar a situação criada pela presença dos estrangeiros para garantir seu poder.

A presença dos pajés no cotidiano tribal também foi assinalada, sob o prisma da égide cristã medieval, tanto no litoral, em 1587 (Souza, 1971, p. 175) – “Entre este gentio tupinambá há grandes feiticeiros, que têm este nome entre eles por lhes meterem em cabeça mil mentiras ... A estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés ... mas há alguns que falam com os diabos...” –, quanto na Amazônia, em 1639 (Carvajal, Rojas & Acuña, 1941, p. 210): “é para notar a grande estima em que todos têm aos seus feiticeiros, não tanto pelo amor que lhes demonstram, como pelo receio em que sempre vivem dos danos que lhes podem fazer. Tem para usar de suas superstições e falar com o demônio, o que lhes é muito ordinário...”.

A carta do padre Luís, segundo provincial do Brasil, ao padre Inácio de Loyola, é importante na compreensão dos conflitos entre o europeu e o pajé, que se estenderam do litoral à Amazônia. Repetidamente ele interpreta as funções do pajé sob a ótica cristã medieval (Leite, 1954, p. 133-4):

Mas o demônio tem a sua mão sobre aqueles cegos, tanto que, ao falarmos das suas almas ou coisas que interrompam as suas longas mentiras, descrevendo as suas valentias, logo se retiram e as mulheres tomam seus filhos maiores e os levam para escondê-los nos matos e muitas delas procuram criar dificuldades, cantando muito alto para que seus filhos não ouçam. E fazem isso dizendo que ao se tornarem caraíbas assim chamam os cristãos,

morrerão logo: porque com o passar dos dias, Deus quis que os meninos batizados morressem pouco a pouco, por ventura dos que eram desta terra e estavam determinados para ir para o céu e antes que a maldade os mudasse o Senhor os levou para si.

O fato – o relevante papel social do pajé na sociedade indígena – que chamou atenção do europeu, desde os primeiros contatos duradouros, incitou claro antagonismo, gerado no conflito de competência entre as funções do pajé, maior guardião do conhecimento historicamente acumulado, e as dos atores coloniais, que pretendiam conquistar e manter o território (Clastres, 1978, p. 35):

O imenso prestígio desfrutado pelos xamãs havia impressionado os primeiros viajantes e todos foram fascinados por tais personagens, que suscitaram sentimentos bem diversos, muitas vezes ambíguos, mas não os deixaram indiferentes. Donde, sem dúvida, as excelentes descrições que eles nos deixaram. Quanto aos missionários, eram os menos capazes de se desinteressar já que, confessaram, foi nos xamãs que encontraram os mais sérios obstáculos à cristianização.

A inimaginável agressividade dos atores coloniais e dos administradores na transição Império-República, sob o manto da legalidade (Perrone-Moisés, 2002, p. 115-32; Cunha, 1992, p. 35-52; Lima, 2002, p. 155-74), tanto no litoral como na Amazônia, determinando o desaparecimento de dois terços da população nativa (Soublin, 2000, p. 23), inseriu novas doenças e distonias sociais. Por conseguinte, causou mudanças na ordem tribal e levou ao rearranjo da estrutura dos poderes, inclusive dos pajés. Para sobreviver, os pajés reconstruíram outros níveis de saberes e poderes sobre os até então secularmente preservados. Por esse prisma, é razoável sustentar que tal processo de reconstrução, com o objetivo de sobreviver, continua em curso e é atestado em publicações recentes:

Gilio Brunelli (1996, p. 240):

Assim, por exemplo, o fato dos xamãs Gavião imporem as mãos em função profilática sobre todos os participantes de uma cerimônia xamânica revela que nesta sociedade o xamanismo assumiu um gesto que é típico dos rituais de cura das seitas evangélicas fundamentalistas norte-americanas. Por sua vez, a razão e as modalidades desta transformação tornam-se claras ao descobrir que junto deste povo atuaram de 1976 a 1981 alguns pastores da MNTB, que os Gavião se converteram duas vezes (e duas vezes abjuraram) à religião que eles pregavam, e que uma das atividades importantes da nova crença eram as rezas pelos doentes, com imposição das mãos.

Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 15):

Carlito é Kaninawá. Vende picolé nas ruas de Rio Branco, capital do Acre, e vez por outra trabalha como assistente de antropólogos e de uma ONG. Mas é xamã também, misturando técnicas emprestadas dos Yawanaua e Katukina do Gregório e do tarauacá, combinadas com rituais tomados da umbanda, aprendidos em Belém e Manaus. Sua clientela é formada por sua própria e grande família e por antigos seringueiros dos bairros mais pobres de Rio Branco. Nada disso nos surpreende mais. Tampouco nos surpreende seu conhecimento das crenças xamânicas ashaninka e seu relativismo.

Robin M. Wright e Hill, J. D. (1986 *apud* Wright, 2002, p. 262):

Wright e Hill (1986) argumentaram que os movimentos milenaristas do século XIX improvisaram no simbolismo dos mitos e rituais relacionados a esse complexo para formular uma estratégia de resistência contra a dominação cultural. Hill (1993) argumenta que, no contexto atual, os festivais de intercâmbio e a música sagrada são essenciais para a formação de uma nova identidade pan-indígena, e também para o “controle simbólico” das mudanças externas.

Luiza Garnelo (2003, p. 69):

O leque desses cuidados compreende os cânticos kalidzamai, as recitações iapakethi, a restrição sexual, a dietética, as plantas medicinais, as curas xamânicas e os medicamentos industrializados.

Não há dúvida de que o complexo processo de reconstrução e sobrevivência dos pajés, com mais ou menos competência, continua em curso em várias etnias. Todavia, de modo especial no alto rio Negro, os pajés têm resistido com maior desembaraço à revitalização da aliança Estado-Igreja ao longo do período das missões (Wright, 2002, p. 264), iniciado em 1914 e mantido até a presente data, com os salesianos à frente da catequese.

Conflito de competência entre os pajés e os atores coloniais

Nos relatos surgidos entre os séculos XVI e XVIII é possível identificar algumas qualidades explícitas do pajé, que chamaram imediatamente a atenção do colonizador (Botelho & Tadros, 2000, p. 280):

Liderança capaz de guiar os índios à resistência ou à obediência, tratamento das doenças desconhecidas e das feridas de guerra, de forma completamente diversa da empregada pelo médico

medieval, e a associação entre as funções do pajé e as dos feiticeiros da estrutura fática cristã do medievo.

A extremada e precoce agressividade dos atores coloniais, notadamente a dos missionários, em relação aos pajés, expressada nos registros, formula a certeza de que, desde os primeiros contatos entre o índio e o europeu, os pajés perceberam os riscos às próprias lideranças e impuseram dificuldades ao avanço colonial. A resposta do elemento colonizador a esses empecilhos pode ser entendida na firme determinação de destruir física e moralmente o pajé.

Nessa complexa relação, ao mesmo tempo em que os colonizadores absorveram os significantes dos pajés e, por essa razão, consumaram a estrita necessidade de aniquilá-los, também se deram conta de que precisavam deles para minimizar a resistência e tratar as doenças desconhecidas. Em tempo simultâneo, todavia, na continuidade do processo os pajés desenvolveram novos saberes e articulações políticas voltadas à sobrevivência.

O conjunto de interesses, em muitas circunstâncias, mostra os religiosos das várias ordens comportando-se muito mais agressivamente em relação ao poder do pajé, certamente porque além de identificarem o real conflito de competência entre as práticas de curas e fé oferecidas pelo pajé e as preconizadas pelo cristianismo medieval, também era vital ao processo colonial vencer a resistência para manter o território. Um dos registros mais precoces – de 1566 –, fundamentando a compreensão do pajé como o principal inimigo da Igreja no Novo Mundo, está nas palavras do padre jesuíta José de Anchieta (1986, p. 141):

Já não ousas agora ser vir-te de teus artifícios, perverso feiticeiro, entre povos que seguem a doutrina de Cristo: já não podes com mãos mentirosas esfregar membros doentes, nem, com lábios imundos chupar as partes do corpo que os frios terríveis enregelaram ... Se te prender algum dia a mão dos guardas, gerarás em vingadora fogueira ou pagarás em sujo cárcere o merecido castigo.

É preciso incluir o discurso do padre Anchieta, mesmo valorizando a catequese como âncora da ação pastoral, no contexto mais amplo envolvendo a expansão do cristianismo inter-relacionada aos interesses mercantilistas, no século XVI, perseguidos pelas coroas européias (Perrone-Moisés, 2002, p. 115-32). O fato de os registros eclesiásticos sobre os embates com os pajés serem muito mais numerosos e explícitos, em comparação aos produzidos pelas outras autoridades, pode ser explicado pela melhor escolaridade dos religiosos destacados e pelas facilidades da legislação (p. 118): “A obrigatoriedade da presença de missionários junto às tropas de descimento é expressamente estabelecida desde a Lei de 24.12.1587 e

reafirmada mesmo quando lhes é tirada a exclusividade na condução dos descimentos (Lei de 1611, por exemplo)”.
 Não é demais repetir que mesmo focalizando a pluralidade temporal e espacial de nações indígenas diferentes, a linguagem colonial eclesiástica e secular manteve patamar unificador pejorativo em torno do papel social do pajé. É o que vemos nestes relatos do século XVI:

Gabriel Soares de Souza (1971, p. 314):

Entre esse gentio tupinambá, há grandes feiticeiros, que têm este nome entre eles, por lhe meterem na cabeça mil mentiras; os quais feiticeiros vivem em casa apartada cada um por si, a qual muito escura e tem por muito pequena, pela qual não ousa ninguém de entrar em sua casa, nem lhe tocar em coisa dela ... a estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés.

André Thevet (1978, p.117):

Além das perseguições que sofre por parte do espírito maligno e do seu modo errôneo de interpretar os sonhos, este povo tão distanciado da verdade procede de modo tão irracional que chega a ponto de adorar ao diabo, através de seus ministros chamados pajés ... Estes pajés ou caraíbas são pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo...

Jean de Lery (1972, p. 161-2):

Os selvagens admitem certos falsos profetas chamados caraíbas que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos...

Ou nos relatos do século XVII:

Maurício de Heriarte (s.d., p. 215-6):

Prezam-se de muito falar com o demônio e tem por mui certo o que lhe diz: entre si têm muitos feiticeiros a que chamam Paiès, que lhes servem de físicos em suas enfermidades, que curam delas bebendo tabaco, e chupando a enfermidade. Eles fazem umas casas mui pequenas, a que chamam Tocaias, donde se recolhem sós, fazem suas cerimônias, e dizem que falam com o Jurupari, que é o diabo, e que lhes diz que façam tal e tal coisa, o que guardam inviolavelmente.

Claude D'Abbeville (1975, p. 253):

Estes são personagens de que se utiliza o diabo para manter viva a superstição dos índios; são muito estimados, entretanto, por esses bárbaros que lhes dão o nome de pajé, curandeiro ...

Predizem a fertilidade da terra, as secas e as chuvas e o mais ... Além disso, fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la.

Vicente do Salvador (1918, p. 61):

Não há entre este gentio médicos assinalados senão os seus feiticeiros, os quais moram em casas apartadas ... nem eles curam os enfermos senão com enganos, chupando-lhes na parte que lhes dói e, tirando da boca um espinho ou prego velho que já nela levavam, lhes mostram, dizendo que aquilo lhes fazia o mal e que já ficam sãos, ficando eles tão doentes como de antes.

Ou mesmo no século XVIII:

João Daniel (1976, p. 248):

Tem por alguns índios, aos quais muito respeitam, não porque os venerem por sacerdotes, e muito menos por deuses; mas porque cuidam, que eles têm algum superior poder para os castigar e maleficiar, como entre nós os feiticeiros; e os diferenciam com o nome de pajés, que em rigor significa médico, ou mezinheiro ... mas na verdade são só uns embusteiros...

As muitas descrições das lideranças eclesiásticas e das menos numerosas laicas, em especial a de Maurício de Heriarte, membro da expedição de Pedro Teixeira e, posteriormente, ouvidor-geral do Grão-Pará e Maranhão, estão marcadas pelas semelhanças: os pajés são apresentados de modo pejorativo, como feiticeiros, figuração execrada no medievo cristão e Renascimento europeu. Assim, agiam como instrumentos do demônio, iludindo os seus povos, especialmente aqueles que recorriam aos seus serviços.

Como história de longa duração, essa visão dos pajés atravessou incólume quatro séculos (Lopes Rodrigues, 1934, p. 80-1):

Estes gentios, espíritos malignos, que enchiam de pavores a ingenuidade mística dos silvícolas, interferiam, segundo as crenças deles, no destino de suas vidas ... Os pajés eram os medianeiros entre as divindades e as criaturas, e, por isto, adivinhavam, prediziam, premuniam, senhores de altos poderes, donos das tempestades, dos raios ... Não passavam de mistificadores espartos e ousados, sagazes na impostura e na simulação...

Pajé, caraíba, mair ou xamã?

Nenhum outro tipo humano tribal foi mais bem descrito pelos atores coloniais do que o pajé. Esse fato, por si só, significa a extraordinária importância social desse destacado personagem indígena. Pela formidável capacidade de sobreviver às mudanças, desde o

início do processo colonial, a palavra identificadora desses índios continua gerando análises qualitativas, sem que haja consenso sobre o termo mais adequado para caracterizá-los (Langdon, 1996, p. 9-30; Clastres, 1978, 37-9).

Apesar de o nome pajé estar inserido na transição de muitas línguas ao nheengatu e, muito provavelmente, não significar com perfeição o senso identificador prevalente pré-colonial, pela abundância das referências, mesmo que oriundas dos registros coloniais, parece ser o de maior significância, expressando o reconhecimento coletivo físico e simbólico. Sem pretender explicar as outras identidades do pajé que são utilizadas de modo menos freqüente (chefe cerimonial, sacerdote, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, *medicine-man*, feiticeiro, médico-feiticeiro e chefe, entre outras), é interessante analisar mais atentamente a palavra 'xamã', que, a partir da segunda metade do século XX, no Brasil, acabou sendo a preferida, nos meios acadêmicos, para caracterizar o pajé. É possível argüir a confluência de pelo menos quatro fatores interdependentes:

- desaparecimento de centenas de línguas indígenas, algumas substituídas pelo nheengatu, como etapa intermediária ao português falado e escrito;
- impossibilidade de conhecer a(s) palavra(s) identificadora(s) do pajé, nas muitas línguas, antes da chegada do europeu;
- marcada pressão colonial para impor novas expressões culturais;
- influência dos estudos realizados nas populações asiáticas, introduzidos pelos etnólogos e antropólogos europeus.

Não sendo possível considerar as várias hierarquias que possivelmente existiram entre os pajés, nos tempos pré-coloniais, o que geraria múltiplas identificações, o certo é que as linguagens escritas dos atores coloniais designaram esses índios sob três modos: 'pajé' (paié), 'caraíba' e 'mair'.

As denominações estavam interligadas e refletiam as compreensões mútuas entre o colonizador e o índio. A perspectiva do colonizador, muitíssimo mais acessível, expressou (e ainda hoje expressa, por vezes) a comparação do pajé ao feiticeiro medieval, sempre associada à leitura cristã da existência do demônio. Estabelecido o conflito de competência entre os atores coloniais, notadamente, os religiosos de diferentes ordens, que exerciam atividades de curas sob o molde cristológico, seria intolerável aos padres aceitarem os pajés exercendo com competência, fora dos dogmas da Igreja, as curas exclusivas dos profetas, apóstolos e santos da cristandade. Os estorvos entre os atores coloniais, em especial, os missionários e o pajé, o personagem de múltiplas representações e funções no

equilíbrio intra e extratribal, transcenderam a questão dogmática que envolvia as concepções cristãs da saúde e da doença, porque interferiam diretamente com o projeto colonial envolvendo grupos indígenas que ofereciam maior resistência (Perrone-Moisés, 2002, p. 119-23):

Da administração das aldeias são inicialmente encarregados os jesuítas, responsáveis, portanto, não apenas pela catequese ('governo espiritual') como também pela organização das aldeias e repartições dos trabalhadores indígenas pelos serviços, tanto da aldeia, quanto para moradores e para a Coroa ("governo temporal").

Na perspectiva do índio, por ser esta uma sociedade ágrafa, nunca foi possível apreender, com maior profundidade, os diferentes sentimentos dos pajés, dos muitos grupos indígenas, em relação à presença colonizadora. Assim, quaisquer análises que tratem desse complexo conjunto conflituoso, após os primeiros contatos duradouros, de modo invariável, será parcial porque só poderá estruturar o pensamento por meio dos registros de uma das partes: a colonial. Em contrapartida, com todas as inconveniências de método, é possível encetar alguns vetores que apontam, indiretamente, ao pensamento do pajé a partir das mesmas fontes. O fato de a língua nheengatu ter sido utilizada apenas entre alguns tupis, na costa do Brasil, e, depois, nas áreas de colonização e presença missionária mais tardias em comparação ao litoral, como no alto rio Negro e no rio Xingu, pode valorizar pouco mais esta discussão em torno do valor etnológico da palavra 'pajé', porque os sentidos identificadores e simbólicos foram mantidos com muita semelhança.

Pajé (paié)

É provável que as duas palavras tenham tido o mesmo significado em torno da identificação da qualidade apresentada por alguém especial capaz de adivinhar, curar doenças temidas e, especialmente, convencer os outros da sua utilidade social. Pelo menos no nheengatu, é possível que as variações *pagi*, *pay*, *payni*, *pai*, *pa*, *piaec* e *pantch* tenham sido formadas a partir da raiz *pa-y* = profeta, adivinho (Cunha, 1982, p. 226-7). Porém, a palavra pajé parece ser a mais compatível, por ser a que mais resistiu às mudanças e por conter interpretações em muitos grupos lingüísticos – especialmente, no nheengatu, falado no alto rio Negro – as quais aprisionam simultaneamente os poderes creditados, até hoje, entre os pajés.

Entre os registros citando os pajés, destacam-se:

No século XVI, em 1587:

Gabriel Soares de Souza (s. d., p. 264):

A estes feiticeiros chamam os Tupinambás pajés ...

Na mesma página, o professor Pirajá da Silva comenta: “Pajé – de mbai-é – o solitário sobrenatural.”

No século XVII:

Claude D’Abeville (1975, p. 253):

... por esses bárbaros que lhes dão o nome de pajé, curandeiro.

Maurício de Heriarte (s.d., p. 215-6):

Prezam-se de muito falar com o demônio e tem por mui certo o que lhe diz: entre si tem muitos feiticeiros a que chamam Paiès ...

No século XVIII:

João Daniel (1976, p. 248):

... e os diferenciam com o nome de pajés, que em rigor significa médico ou mezinheiro...

Caraíba

É possível que essa designação, presente em vários relatos, estivesse atrelada à equivocada compreensão do colonizador sobre muitos aspectos do sagrado entre os índios (Cunha, 1982, p. 102):

A cronologia das acepções foi estabelecida com base na documentação histórica adiante descrita. Com efeito, Anchieta informa que o termo indígena caraíba traduz-se por coisa santa e sobrenatural, esclarecendo ainda que os índios o adotaram para designar os portugueses; Cardim asseverava, por seu turno, que o termo era aplicado aos feiticeiros indígenas, dando ao vocabulário, todavia, uma conotação pejorativa, pois entre os indígenas caraíba designava o guia espiritual, espécie de pajé que presidia os seus cultos religiosos; Frei Vicente do Salvador apresenta uma bem fundamentada explicação da origem dos significados assumidos pelo vocábulo caraíba, isto é, homem branco, cristão.

Entre os relatos que citam a palavra caraíba como significante de pajé, podem ser destacados:

No século XVI:

Jean de Lery (1972, p. 166-7):

E se aproveitávamos a oportunidade para adverti-los de seus erros e lhes dizíamos que os caraibas não só os iludem, quando os faziam acreditar que os maracás comiam e bebiam, mas ainda os enganavam gabando-se de fazer crescer frutos e raízes ...

André Thevet (1978, p.117):

Estes pajés ou caraíbas são pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo, a fim de iludir seus semelhantes.

No século XVII:

Claude D'Abbeville (1975, p. 254):

Entre eles se levantarão algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam caraíba, Santo ou Santidade, e de ordinário algum índio de ruim vida...

Frei Vicente do Salvador (1918, p. 13):

porém não foram necessárias armas, porque só de verem homens vestidos e calçados, brancos e com barba (do que tudo eles careciam) os tiveram por divinos e mais que homens, e assim chamando-lhe caraíbas, que quer fizer na sua língua coisa divina, se chegaram pacificamente aos nossos.

Jorge Marcgraven (1942, p. 279):

Os demais feiticeiros chamam pajé; caraíba, porém, é para eles o poder deles de concluir os milagres; razão pela qual os lusitanos, porque muitas coisas faziam, que excediam a inteligência deles, chamavam de caraíbas e assim também hoje na verdade chamam todos os europeus.

Mair

Por ser a denominação mais antiga nos relatos coloniais, assinalada no século XVI, é possível que tenha se perdido precocemente no emaranhado das mudanças lingüísticas, e, por essa razão, muito menos freqüente no conjunto da informação colonial, (Léry, 1972, p. 170): "E afinal disseram: Como vós os mairs sois felizes por saberdes tantos segredos ocultos a nós entes mesquinhos, pobres miseráveis".

Os indicativos sugerem que a palavra 'mair' estivesse relacionada com algo de muito menor importância em comparação ao sentido sagrado atribuído ao termo 'caraíba'. Porém, como identificação do pajé, mair estava voltada ao modo recluso de viver desses índios especiais porque contrata *mbae-ira* = o solitário, que vive distante. Por sua vez, de *mbae-ira* procedem: *mbara*, *mara*, *maira*, *mba*. Dessa forma, mair se interligou à compreensão colonial do modo como o pajé vivia solitário (*mar*, *mba*) (Sampaio, 1987, p. 275).

No curso do processo colonial, quando os índios perceberam que, como eles, o europeu também adoecia e morria, concluíram que este não tinha nada de sagrado e passaram a associá-lo à palavra mair, algo pouco respeitado (Thevet, 1978, p. 99-100): "Os índios,

além disso, deixaram de chamar o branco de caraíba, que significa profeta ou semideus, preferindo chamar-nos desdenhosamente e infamantemente, de mair, nome de um dos seus antigos profetas que eles detestam e tratam com desprezo”.

Xamã

Nos registros dos atores coloniais que estiveram no Brasil entre os séculos XVI e XVIII, bem como nos da transição Império–República, não existe o termo ‘xamã’. Mas, a partir da segunda metade do século XX, os meios acadêmicos, sob a influência europeia – cujos pesquisadores não dispunham de parâmetros na própria história –, buscaram os limites comparativos desses homens e mulheres possuidores do dom a partir dos estudos antropológicos e etnológicos realizados em algumas populações na Ásia, especialmente na Sibéria. A partir de então, a literatura especializada tem consolidado a palavra ‘xamã’, oriunda desses povos asiáticos, para identificar sem distinção todas essas pessoas, reconhecidas como especiais, em muitos grupos sociais, no passado e no presente, inclusive os pajés, originários das populações indígenas das Américas.

É muito importante assinalar, como reforço, que a clássica obra de Alfred Métraux (1979), publicada originalmente em 1928, não contempla o xamã como sinônimo de pajé:

Em cada aldeia havia alguns feiticeiros titulados, que faziam o ofício de curandeiros e presidiam às danças e às cerimônias religiosas comuns. Eram chamados de *pagís* ou *pagés* e podiam ser considerados os sacerdotes da tribo. Uns tantos dentre eles, todavia, adquiriram certa reputação, que os colocava acima da confraria e lhes dava uma situação superior, recebendo o nome de *pagé-ouässou*, ou de *Caraïbe*, palavra que os antigos autores traduziam por “santidade ou homem sagrado”. (p. 66)

... Quando um médico-feiticeiro de elevado renome tinha realizado certas cerimônias de ordem religiosa ou magia... (p. 71)

... Como todas as moléstias eram causadas por sortilégio, cabia aos feiticeiros o seu tratamento. (p. 80)

Todavia, nas notas do eminente professor Estevão Pinto, na mesma obra, a substituição já estava explícita: “Naturalmente que o poder de comunicar-se aos espíritos elevava o pajé tupinambá à categoria de xamã” (p. 77).

É possível que o marco inaugural da uniformização da nova identidade das pessoas reconhecidas como possuidoras do dom, nos respectivos grupos sociais, inclusive os pajés, tenha sido o clássico, publicado em 1935, de Shirokogoroff, considerado o pai da moderna pesquisa em torno do xamanismo (*apud* Brunelli, 1996, p. 236):

Em todas as línguas da família tungue, a palavra xamã indica pessoas de ambos os sexos que têm controle sobre os espíritos, que com sua vontade podem introduzir estes espíritos dentro de si mesmos e utilizam seu poder sobre os espíritos para seus fins, especialmente ajudando as pessoas que sofrem por causa dos espíritos; no exercício destas funções, eles podem recorrer a um conjunto de técnicas para lidar com os espíritos.

¹ O livro *Le Chamanisme et les techniques arcaïques de l'extase*, de Mircea Eliade, foi editado pela primeira vez em 1951 e teve sua segunda edição (revista e aumentada) em 1968; posteriormente, surgiram novas edições, em 1974, 1978 e 1983. A edição citada neste ensaio, a de 1983, reproduz a de 1968.

O processo de aceitação da palavra xamã obteve continuidade com a publicação do clássico de Mircea Eliade (1983),¹ onde se descreve a essência religiosa do xamanismo (p. 21-2): “O xamanismo *stricto sensu* é por excelência um fenômeno religioso siberiano e central asiático”. Sob esse único protocolo, o autor analisou algumas relações com o sagrado de certas populações da Ásia Central, América do Sul, Oceania, Tibet, China e Extremo Oriente, além de outras indo-européias.

A origem da palavra ‘xamã’ está ligada aos tungues, povo da Sibéria ocidental. A partir do prefixo sânscrito *ramanas*, que significa asceta, com o sufixo *ismo*, pode ter surgido a palavra xamã, que indica entre aquele povo o esconjurador, exorcista. Entre outros povos também ocorre notável semelhança lingüística: em pali = *xaman*, e no chinês = *xi-man*. É possível ter ocorrido a extensão ao russo = *saman*, ao alemão = *schamane*, e ao francês = *chamam* (Botelho, 1991, p. 142-3; 2004a, p. 296; 2004b, p. 457-67).

O xamã descrito por Mircea Eliade é compreendido como pessoa diferenciada, com capacidades especiais e exclusivamente voltada às crenças e idéias religiosas, cujo objetivo é curar doenças. O xamã é oriundo da Sibéria (Eliade, 1983, p. 21):

Nós esperamos haver interesse de limitar o uso das palavras xamã e xamanismo, justamente para evitar os equívocos e ver com mais clareza a história da magia e da bruxaria. Bem entendido, o xamã também é um mágico, um *medicine-man*: ele é considerado curador, como todos os médicos, e realiza milagres ascéticos, como todos os mágicos, primitivos ou modernos.

Diversamente, existem indicativos de o pajé, tanto no período colonial como na atualidade, ter funções que extrapolam esses limites. Nos atuais estudos de campo, foi possível melhor compreender esse papel social dos pajés, situado além da cura da doença, como, por exemplo, se constatou em grupos aldeados ao longo do rio Uaupés (Silva, 1994, p. 150): “O pajé manda sobre o tuxaua. Se ele é pajé-tuxaua ele manda sobre todos, mas é raro. Quando o pajé determina uma coisa o tuxaua deve segui-la”.

É razoável argumentar que, sob o equívoco de a linguagem universitária confundir a identificação do pajé com a do xamã asiático, respeitadas pesquisas podem ter introduzido, involun-

tariamente, um termo sem conexão com o passado etnológico brasileiro. Mesmo após essa tentativa de uniformizar a nomenclatura de todos os pajés, em todos os grupos indígenas, sob o nome xamã, não é difícil identificar nas obras de renomados etnólogos e antropólogos as persistentes dificuldades tanto para nominar quanto para explicar as funções do pajé:

Florestan Fernandes (1970, p. 353):

Dada a forma característica do combate aborígine e a importância que nele adquiriam a influência xamanística e a dominação tradicional pelos velhos (gerontocracia), canalizadas socialmente por meio da ritualização das atividades guerreiras...

Charles Wagley (1976, p. 241):

O conhecimento do mundo sobrenatural é obtido principalmente por experiência de sonhos dos xamãs ou pancé...

Fernando Altenfelder Silva (1976, p. 271):

Xamãs, tanto de sexo masculino como feminino, eram indivíduos que sabiam como proteger o povo contra esses espíritos e também como obter sua ajuda por meio de ritos mágicos...

Alcionilio Bruzzi Alves da Silva, padre da Congregação Salesiana, autor de dois importantes livros que tratam de registros antropológicos e etnológicos, produzidos sob a ótica da catequese católica da primeira metade do século XX, citando especialistas brasileiros e estrangeiros que já tinham adotado o xamã no lugar do pajé:

Seus conhecimentos neste setor ficaram prejudicados pela magia e superstição. Embora a natureza que o rodeia lhe seja pródiga, o indígena quase não usa remédios caseiros, pelo conceito que faz das doenças, sob a influência do xamã ou pajé" (1977, p. 238);

Cantos xamanísticos: Quando o aprendiz estuda, o pajé (mestre) pergunta-lhe: Queres aprender a curar os doentes ou é para matar os inimigos? (1994, p. 149)

Hélène Clastres (1978, p. 34):

O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade. Como tantas outras populações ameríndias, os tupis-guaranis dispunham dessas personagens prestigiosas, mediadoras entre o mundo sobrenatural e os humanos, capacitadas por seus dons particulares a desempenhar as mais diversas funções: curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva ou no bom tempo...

Egon Schaden (1982, p. 394):

A literatura etnológica referente à América do Sul designa freqüentemente com o nome de xamanismo o conjunto de práticas e funções inerentes a esta profissão. O xamã índio pode muitas vezes ser também um feiticeiro...

Júlio Cesar Melatti (1987, p. 144):

Existe uma certa categoria de médicos-feiticeiros que recebe o nome especial de xamãs. O que caracteriza o xamã poder fazer de um estado de êxtase, durante o qual sua alma se retira para longe do corpo, percorrendo lugares distantes, ou durante o qual nele se encarna um espírito estranho.

Berta Ribeiro (1987, p.138-9):

Na pajelança – fenômeno talvez concentrado na Amazônia – que se faz sentir com mais força a influência indígena. O pajé não somente é o benzedor. Mais que isso. Adivinha os pensamentos, os acontecimentos, previne-os e os combate. Os processos de cura do pajé aproximam-se do xamanismo tupi a par da introdução da cachaça, registra-se o uso do cigarro, do maracá, de rezas.

E. B. Viveiros de Castro (1987, p. 77):

Duas figuras da sociedade humana mantêm uma relação especial com os apalutapa: os xamãs e os feiticeiros.

Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 12):

Já se disse muitas vezes que os xamãs, viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas.

Jean Soublin (2000, p. 110):

Resta o pajé da tribo, que designaremos como quisermos: feiticeiro, psiquiatra ou, simplesmente, intelectual, ele é tudo isso.

Extraordinária reconstrução do pajé na Amazônia

Mesmo com as seguidas políticas voltadas ao extermínio dos grupos indígenas, oriundas da Colônia (Perrone-Moisés, 2002, p. 115-32), visando ocupar o território amazônico, as dificuldades de acesso e sobrevivência na floresta, ainda no século XX, de certo modo contribuíram para que os pajés pudessem ter mais tempo para articular as respectivas e extraordinárias reconstruções.

Colônia

Somente em 1669 Francisco da Mota Falcão alicerçou o marco português, na Amazônia Ocidental, com a edificação da fortaleza do rio Negro, onde surgiria o Lugar da Barra ou povoado de São José da Barra, que daria origem à cidade de Manaus. Diante das dificuldades para povoar o território já conquistado, por meio de Carta Régia a Coroa Portuguesa delega aos carmelitas, em 1694, a catequese do rio Negro. Nos três séculos seguintes, com o mesmo objetivo, sucederam-se franciscanos, jesuítas, carmelitas, mercedários, capuchinhos e, finalmente, a partir de 1914, os salesianos (Soublin, 2000, p. 68-9; Santos, Nogueira & Nogueira, 2002, p. 75-6).

Os contínuos atritos entre colonos e religiosos, e destes entre si (Leite, 1943, p. 418), apontam para a certeza de que, no período colonial, nenhuma dessas ordens conseguiu expandir, satisfatoriamente, os desejos expansionistas tanto da Coroa Portuguesa quanto da Igreja.

1. Política indigenista e escravidão indígena na Amazônia

Ao contrário de outras terras colonizadas nas Américas, onde o ouro e a prata eram abundantes, na Amazônia o zelo colonial de exploração voltou-se à legalização da força de trabalho do índio também para a coleta das drogas do sertão, em especial da salsaparrilha, na época considerada pela medicina européia um dos mais solicitados laxantes (Soublin, 2000, p. 65). A implementação dessa política indigenista foi composta por uma série de leis e regimentos que autorizavam o colonizador europeu branco a escravizar a força de trabalho indígena (Freire, 1991, p. 41-53; Porro, 2002, p. 175-96).

O ator colonial percebeu, claramente, ser possível o melhor aproveitamento da força de trabalho dos índios a partir do ajuste das leis em torno das disputas intertribais e da distinção entre 'índio aliado' e 'índio inimigo'. As diferenças irreduzíveis entre índios amigos e gentios bravos implicam, na realidade, objetivos bem claros na legislação e política indigenistas. Nesse sentido, ao longo do período colonial, quando se trata da força de trabalho, é possível identificar leis que se aplicam de modo diverso aos índios aliados e aos inimigos. Porém, nos códigos que regiam as liberdades essa diferença desaparecia, isto é, a distinção entre aliado e inimigo era anulada e as duas políticas se sobrepunham para dificultar a libertação (Perrone-Moisés, 2002, p. 117-8).

O conjunto legislativo conduziu ao genocídio e foi adequadamente registrado por diversos agentes coloniais, no decorrer dos séculos XVI ao XVIII. Em 1639, Cristobal de Acuña (Carvajal, Rojas & Acuña, 1941, p. 206), o cronista da expedição de Pedro Teixeira, afirmava:

Não parou aqui a crueldade dos portugueses, que como ia envolta na cobiça de escravos, não ficava satisfeita até ver-se senhora deles...

Em 1654, temos o instigante depoimento do irmão de Pedro Teixeira, o Cônego Manoel Teixeira, vigário em Belém, no seu leito de morte (Freire, 1991, p. 16):

No espaço de trinta e dois anos que há, que se começou a conquistar este Estado (do Maranhão e Grão-Pará) são extintos a trabalho e a ferro, segundo a conta dos que o ouvirão, mais de 2.000.000 de índios de mais de quatrocentas aldeias ou para melhor dizer, cidades muito populosas...

Em 1662, Maurício de Heriarte (s.d., p. 218) afirma:

Morreram muitos índios na guerra e os outros se retiraram pela terra dentro, e os que hoje assistem aos portugueses são quinze povos trabalhando em suas granjarias por preço de duas varas de pano de algodão por mês, que é o que corre em toda esta terra, além dos muitos escravos que resgataram nos sertões com que fazem os roçados e tabacos.

Em 1665, no rio Urubu, expedição comandada por Pedro da Costa Favela aniquilou completamente uma tribo matando 700 pessoas, aprisionando 400 e incendiando 300 aldeias (Silva, 1977, p. 17)

No século XVIII, dois deles, mesmo em posições políticas diferentes, partilharam de igual avaliação do cotidiano indígena no tocante às condições de trabalho escravo e aos horrores dos maus-tratos. O governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado (Freire, 1991, p. 17):

É costume na maior parte destes moradores estabelecidos que fugindo algum destes índios a quem eles chamam escravos ou fizerem-lhe outro qualquer delito ... mandam-no amarrar e com um ferro em brasa ou com uma lanceta abrirem-lhe com tirania o nome do suposto senhor no peito...

João Daniel (1976, p. 245), tendo sido expulso da Amazônia por conta das medidas pombalinas, escreveu:

Eles matam índios como se mata mosquitos. Os homens tratam com mais caridade os animais domésticos que os índios.

O saldo dessa política escravista foi devastador (Porro, 2002, p. 176):

Trata-se do desaparecimento das nações que viviam ao longo do rio Amazonas e da sua substituição por novos contingentes indígenas que foram sendo descidos dos afluentes para a calha amazônica pelos agentes da colonização... Neste processo de despovoamento maciço e repovoamento parcial, dois aspectos devem ser assinalados: a) o desaparecimento dos padrões adaptativos (demográficos, organizacionais e ergológicos) da população original, que não chegam a se reconstituir, a não ser parcialmente, quando do repovoamento induzido pelo colonizador; neste segundo momento ocorre, b) a formação de um estrato que chamaremos neo-indígena, inserido na sociedade colonial e marcado pelo desenraizamento e pela aculturação intertribal e interétnica.

Essa política destrutiva, massacrando milhares de índios, pouco contribuiu para os objetivos da ocupação. Sob hipótese nenhuma é possível pensar na 'passividade' dos grupos indígenas na Amazônia. Ao contrário, foram devidamente registrados vários episódios de resistência contra a opressão colonial (Soublin, 2000, p. 60-1; Santos, Nogueira & Nogueira, 2002, p. 119-33), que no final mostraram-se pouco competentes, entre outros determinantes, em razão das intensas disputas intertribais, muito bem aproveitadas pelos atores coloniais (Soublin, 2000, p. 128-9).

Entre as muitas conseqüências do massacre apreendidas pelos atores coloniais, destacaram-se: a magnitude da intensidade das diversas formas de resistência e a dificuldade de controlar a mão-de-obra indígena sobrevivente. Sem muita opção, outras estratégias tornaram-se necessárias para superar os obstáculos. Nesse sentido, ganhou importância a política para agilizar o entendimento das línguas nativas.

2. Substituição das centenas de línguas faladas

A diversidade lingüística representou significativo estorvo ao avanço colonial. A multiplicidade das línguas, até hoje pouco compreendida, dificultava a conquista e as ações do poder colonial. Desse modo, configurava-se ao colonizador como praticamente impossível gerir as estratégias coloniais sem o domínio da linguagem. A grandeza do tema passa pela melhor compreensão etno-histórica do Brasil (Ribeiro, 1983, p. 60): "Os seis grandes troncos lingüísticos conhecidos que compuseram os grupos indígenas, distribuídos na maior parte do território brasileiro e nas Guianas, no passado abrigaram em torno de mil e quinhentas línguas, das quais próximo da metade estavam na Amazônia".

A busca de alternativas para superar as dificuldades de comunicações, no mundo colonial, em especial na Amazônia, recebeu a seguinte formulação (Freire, 2000, p. 9):

Para o colono mandar e o índio obedecer, para o missionário ensinar, disciplinar e cristianizar, colonos e missionários tinham duas alternativas: aprender a infinidade de línguas ou estabelecer uma língua de comunicação regional. Para viabilizar o projeto colonial, a solução encontrada foi a adoção do segundo caminho e os principais agentes dessa importante mudança foram os missionários, em especial, os jesuítas. Dessa forma, o colonizador utilizou o *nheengatu* ou língua geral, a variante do tupi que era falada na costa brasileira, como forma de expressão oral e escrita. Na Amazônia, foi imposto sob coação nas aldeias de repartição, como a única linguagem branco-índio e intertribal. Dessa forma, o *nheengatu* substituiu quase integralmente as antigas línguas indígenas e, ainda hoje, é falado no alto rio Negro.

Império e República – no alto rio Negro

Com o objetivo de consolidar a posse territorial e o branqueamento do espaço, iniciado no período colonial, na Amazônia, especialmente no alto rio Negro, na administração imperial ocorreu de modo enfático a ação integrada Igreja-Estado. Com a maior parte das populações indígenas aniquiladas em virtude das guerras e epidemias introduzidas pelo conquistador, os sobreviventes migraram cada vez mais em direção ao interior da floresta, longe da foz dos grandes afluentes do rio Negro. Com o desaparecimento dos pajés, os vazios foram parcialmente ocupados pelos caboclos que absorveram parte dos saberes historicamente acumulados e tornaram-se os praticantes junto aos grupos destribalizados e as populações próximas aos núcleos urbanos.

Além das características próprias do século XIX, com três regimes políticos – Colônia, Império e República Velha –, a questão da posse da terra estava acesa, impondo a legalização da expansão das fronteiras (Cunha, 2002, p. 141), por conseguinte, obrigando a execução de medidas administrativas específicas do governo central, sempre com a ajuda dos missionários, para conter os grupos indígenas que continuavam resistindo. A lei de 2 de julho de 1839 é esclarecedora (Perrone-Moisés, 2002, p. 118): “Aos missionários compete admoestar os índios ... quando for para isso requerido pelo diretor. Nesse período, o Império apesar de laicizar o Regimento das Missões, na prática os religiosos continuaram nas administrações das aldeias”.

Quando a pretensão de laicizar a política indigenista falhava, como no alto rio Negro,

onde eram enormes os empecilhos para a sobrevivência na floresta e o acesso aos grupos indígenas interiorizados em relação à foz dos grandes rios, havia o reclamo da administração provincial. Para suprir a necessidade, a Lei Provincial nº 239, de 25 de maio de 1872, autorizou a contratação de quinze religiosos para organizar

missões em áreas da escolha da Província (Cunha, 2002, p.141). Os reclamos contidos nos Relatórios dos presidentes da Província Domingos Jaci Monteiro, entre julho de 1876 e maio de 1877, e Clarindo de Queiroz, em 1880 (Amazonas, 2000), demonstram que mesmo após a construção da escola e da capela de São Francisco de Assis, em Tarauacá, uma das embocaduras mais importantes do rio Negro, o problema não tinha sido resolvido.

Alguns desses relatórios que trataram da questão indígena assinalaram com unanimidade que os presidentes da Província do Amazonas entendiam ser atribuição dos missionários a tarefa de aumentar a sociabilidade dos índios resistentes, e o objetivo final dessa ação catequética era entendido por meio de uma frase muito utilizada naquela época: *civilizar os selvagens*. Contudo, as várias tentativas para fixar de modo duradouro os representantes religiosos, no alto rio Negro, sempre claramente solicitadas na administração imperial, se sucederam sem êxito e continuaram do mesmo modo nos primeiros anos da República.

Na segunda metade do século XIX, o conjunto desagregador estava muito mais transparente com a ocupação desordenada seguida das distonias sociais e das doenças mortais. Sem a presença do pajé e muito menos do médico, os índios, caboclos e brancos, todos eram facilmente vencidos pela malária, por picadas de animais venenosos, leishmaniose, febres pestilenciais e diarreias de sangue. Esse conjunto de insegurança pessoal e coletiva em pouco tempo gerou farta publicação, em torno das teorias hipocráticas e galênicas, defendendo a *insalubridade da Amazônia* (Costa, 2002, p. 139-43). O fato, certamente real, das doenças mortais e endêmicas descritas, já retratava o desequilíbrio entre o homem e a floresta em curso inicial, fruto das rupturas dos ecossistemas. Nessa época, com parte da medicina européia ainda sob o manto dos escritos de Hipócrates e Galeno (Botelho, 2004a, p. 273-90), os poucos médicos que chegaram à Amazônia descreveram os terríveis miasmas, as gerações espontâneas nascidas dos odores pútridos, as febres pestilenciais e os suores que perseguiram e matavam quem ousasse penetrar na floresta.

Nos anos seguintes, as novas demandas do comércio internacional sobre a borracha enfrentaram a evidente e definitiva perda da mão-de-obra indígena e a persistência das dificuldades no assentamento do elemento branco. Buscou-se, assim, incentivar a imigração. Nesse sentido, diferentes autoridades e viajantes mais esclarecidos, alicerçados nos trabalhos de Louis Pasteur, em voga na Europa desde 1877, os quais provaram a falsidade da geração espontânea como determinante de doenças infecciosas (Botelho, 2000, p. 328), investiram contra a teoria da *insalubridade da Amazônia* (Costa, 2002, p. 91):

As províncias do norte do Império deram início a uma campanha publicitária tentando sensibilizar os estrangeiros, notadamente os europeus, de preferência os franceses, de que a Amazônia, mesmo estando situada próxima à linha do Equador, estava longe de ser uma região excessivamente quente e doentia. Os presidentes das duas Províncias, Pará e Amazonas, financiaram campanhas no território nacional, e também no exterior, objetivando convencer os trabalhadores europeus a migrarem para a região amazônica.

Esse conjunto complexo de vetores sociais e políticos mantendo afastado o estrangeiro da Amazônia, mais intensamente das regiões mais distantes dos centros urbanos, como o alto rio Negro, contribuiu para que os indígenas, nessa área, permanecessem mais preservados dos representantes da administração pública, tanto imperial quanto republicana, inclusive dos missionários. É possível atribuir também a essa conjunção parte da sobrevivência de importantes grupos lingüísticos. Na atualidade, só entre os povos tukanos é possível identificar dezesseis grupos lingüísticos: tuyuka, tukano, kubeo, desana, uanana, pira-tapuya, bará, barasana, makuna, tatuyo, taiwano, karapanã, siriano, yuruti, miriti-tapuya e arapaço (Cabalzar, 1999, p. 365).

Além disso, no alto rio Negro, a reconstrução e a sobrevivência dos pajés estão também relacionadas às próprias características da localização geográfica dos grupos étnicos, mais ou menos próximos das sedes das missões, permitindo acessos fáceis ou difíceis, intensidade e tempo dos contatos com o elemento branco. A importante diminuição numérica dos pajés no rio Uaupés, concentrados em área geográfica com pouca distância da sede missionária e na calha de rio que permite a navegação na maior parte dos meses do ano, por exemplo, está ligada à catequese católica das missões salesianas iniciada em 1914 (Wright, 2002, p. 265). No grupo étnico Baniwa, disperso em quase cem assentamentos ao longo dos rios Içana e Aiari, ambos de menor vazante e de penetração dificultada pelas corredeiras (*Pelo rio mar*, 1933, p. 18-9), apesar de os índios terem sofrido também a influência salesiana, o maior impacto sobreveio somente a partir de 1948, com os trabalhos catequéticos das igrejas protestantes, e ainda é possível recuperar a formidável reconstrução dos pajés e da pajelança (Garnelo, 2003, p. 20).

Registros da Missão Salesiana (1914-1983) e da Missão Rondon (1930)

A grande mudança na crônica dificuldade de fixar os missionários no alto rio Negro sobreveio em 1914, quando a Santa Sé designou a catequese dos índios à congregação salesiana São João Bosco (Silva, 1977, p. 20). A partir de então, começou a maior das investidas

da associação Estado-Igreja para consolidar a posse da terra no noroeste do Amazonas. Com meticulosa estratégia militarizada, os salesianos ocuparam nos anos seguintes as principais embocaduras, sempre as áreas mais povoadas, do alto rio Negro: em 1914, São Gabriel da Cachoeira; em 1923, Tarauacá; em 1929, Jauareté e, em 1940, Pari-Cachoeira (*De Tupan a Cristo*, 1966, p. 195-212). Em pouco tempo, determinou impressionante mudança nas populações indígenas, atuando de modo prevalente contra o pajé, organizando a destribalização e o confinamento das crianças.

O conflito de competência entre o padre e o pajé, no alto rio Negro, como história de longa duração, quanto aos sentimentos das partes envolvidas continuou mantendo o enfoque semelhante ao dos primeiros séculos da colonização: o primeiro, reconhecendo a resistência às mudanças, e o segundo, utilizando os próprios instrumentos para obstaculizar a pretensão catequética. O fato é comprovado nos depoimentos do padre salesiano Alcionílio Bruzzi Alves da Silva (Cabalzar, 1999, p. 369):

É talvez o maior sacrifício que a catequese católica impõe aos indígenas cristãos, a renúncia à crença no poder do pajé. Em alguns casos só se consegue parcialmente ... Os maiores esforços devem ser dirigidos para a nova geração ... são os internatos, aos quais a criança, filha de pais indígenas, talvez se tenha apresentado mais nua na alma do que no corpo, isto é, privada dos elementos enobrecedores da civilização ... O pajé é o maior opositor da assimilação da nossa cultura por parte dos silvícolas.

Entre os registros mais significativos de quanto foi competente a resistência do pajé perante as novas ordens, no alto rio Negro, estão as fotografias comparativas entre as crianças antes e após a destribalização (Fig. 1 e 2), publicadas como sinal da competência catequética com a seguinte legenda (*Pelo rio mar*, 1933, p. 93): “Aqui está uma demonstração do trabalho dos Salesianos no rio Negro: dois indiozinhos, ainda com seus trajes selvagens, mal adivinham o que vão ser daí a meses ... escoteiros da terra abençoada do Brasil. Que transformação! Como isto faz bem a nossa alma de brasileiros”!

Convictos de ser impossível transformar o modo de vida dos índios adultos, os missionários salesianos traçaram objetivos para avançar no processo: desarticular as malocas, branquear os hábitos sociais, construir escolas e hospitais, substituir os ritos e mitos indígenas e introduzir a lavoura e o pastoreio com o fim de acumulação.

Ao comparar os registros da Missão Rondon, em 1930 (Ministério da Agricultura, 1953, p. 127-31), com as dos salesianos, entre 1914 e 1964 (*Pelo rio mar*, 1933; *De Tupan a Cristo*, 1966), é possível perceber quanto foi gigantesca a ação conjugada Igreja-Estado, unidos em torno dos antigos projetos colonial e provincial e objetivando consolidar a ocupação territorial.

No mesmo conjunto das imagens, sem que seja possível saber se intencionalmente ou não, a Missão Rondon registrou a marcante diferença na altivez do índio ainda tribalizado (Fig. 3) em relação aos já militarizados, notadamente cabisbaixos, portando o uniforme e a carabina exclusiva das forças armadas (Fig. 4). É interessante notar que esse tipo de engajamento dos índios como militares, certamente para preencher o vácuo da presença do elemento branco na mediação dos conflitos, já havia sido ensaiado por meio da Carta Régia de 1798, estruturando militarmente o Corpo de Milícias e o Corpo Efetivo de Índios (Santos, Nogueira & Nogueira, 2002, p. 96).

Esse período, no qual o Estado Nacional, teoricamente, se separou das ordens eclesiásticas, culminando com o início do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a primeira instituição laica dirigida especificamente para gerenciar as relações entre o Estado e as nações indígenas (Lima, 2002, p. 155), pouca ou nenhuma influência teve no alto rio Negro. Esse acontecimento pode ser verificado na similitude dos dois grupos de imagens, nos quais se pode comprovar com clareza a absoluta presença dos religiosos e das suas obras:

- Substituição das malocas de madeira e palha, temporárias em razão do melhor equilíbrio com a natureza circundante, pelas edificações monumentais de pedras e tijolos: escolas, internatos, abrigos, hospitais e ambulatórios;



Figuras 1 e 2 – Ação catequética voltada preferencialmente às crianças.

- Mudança nos hábitos sociais: escola, roupas, alimentos e atividades domésticas;
- Introdução dos novos ritos;
- Lavoura e pastoreio para fins de acumulação.

A partir dos anos 60, os problemas da ocupação territorial, notadamente nas fronteiras amazônicas, tornaram-se questão de segurança nacional, e o Serviço de Proteção aos Índios, no alto rio Negro, mostrou-se sem competência para gerenciar as necessidades imediatas do Estado. Uma vez mais a administração pública buscou ajuda dos missionários. O governo do Amazonas, por meio da Lei nº 233, de 8 de julho de 1965, concedeu por subvenção às Missões Salesianas do rio Negro a importância anual de vinte milhões de cruzeiros, tendo por objetivo a aquisição de material escolar e hospitalar de qualquer natureza (*De Tupan a Cristo*, 1966, p. 480).

Entre 1964 e 1967, no apogeu do modelo catequético salesiano, o Estado pretendeu acelerar a presença administrativa na Amazônia e, nesse sentido, valorizou o trabalho dos religiosos no alto Rio Negro, atitude materializada com a presença do governador do Estado do Amazonas na sede da Missão Salesiana, em São Gabriel da Cachoeira. Nesse período, o noroeste do Amazonas já estava estrategicamente ocupado pelos missionários da Congregação Dom Bosco.

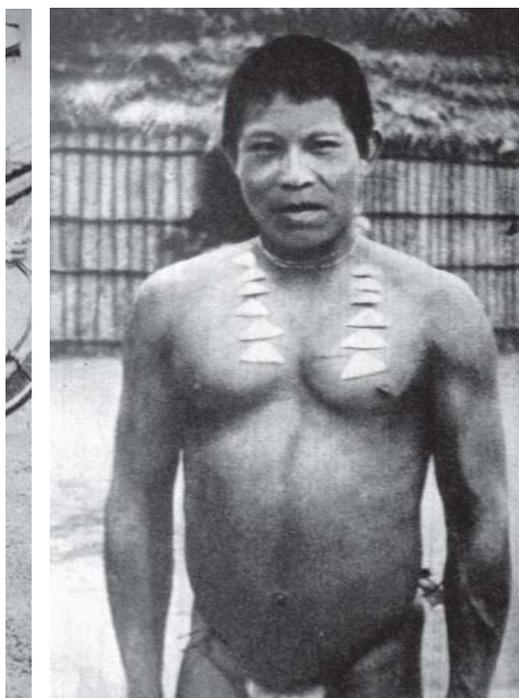


Figura 3 – Índio tribalizado.

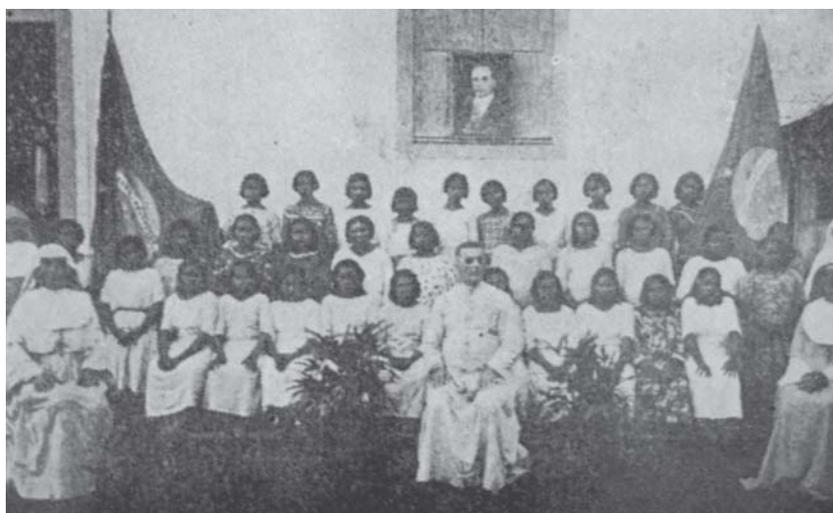


Figura 4 – Militarização dos índios destribalizados.

Em virtude da resistência dos pajés, os missionários jamais conseguiram atrair os índios para as impecáveis instalações do hospital e do ambulatório, pois a população continuava mantendo a antiga confiança.

No início da década de 1980 o equívoco do modelo catequético salesiano estava claro também para a Igreja (Figs. 5 e 6).² De modo seqüencial, pouco a pouco, a partir dessa época o Estado absorveu a maior parte das edificações monumentais dos missionários por meio da estadualização e municipalização do ensino e da assistência médico-hospitalar, resultando em certa diminuição da influência da Igreja no alto rio Negro.

² Em 1982, um dos autores deste trabalho esteve na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro, efetuando os primeiros contatos com o objetivo de implantar as futuras instalações do Campus Universitário da Universidade Federal do Amazonas. Na ocasião, foi possível presenciar os novos rumos da catequese.



Figuras 5 e 6 – As pesadas roupas dos religiosos e a exclusiva presença de crianças índias, nos primeiros tempos dos salesianos, no alto rio Negro, foram substituídas, nos anos 80, pelo jovem padre salesiano usando calça de brim e camisa esporte, expondo a barba espessa, falando aos alunos da escola no intervalo das aulas, crianças e adolescentes brancas, a maior parte filhos dos militares, muitas delas cablocas e poucas índias.

O mais impressionante indicativo da competência dos pajés para reconstruir e sobreviver, que se estendeu como história de longa duração, culminou no alto rio Negro durante a cerimônia de ordenação do índio-padre, em 2002, quando o pajé soprou a fumaça da boa sorte e impôs o cocar sobre a cabeça do religioso.

Considerações finais

Este ensaio pretende acrescentar dados à significância histórica do pajé, situada muito além da função de intermediar a relação saúde e doença junto aos povos indígenas, em especial no alto rio Negro, e ao fantástico processo de reconstrução com o objetivo de sobreviver a partir da aquisição dos novos saberes e das distonias trazidas pelo elemento branco desde a colonização. Ao mesmo tempo, com o auxílio das fontes do período colonial, almeja manter acesa a discussão em torno da designação mais adequada para caracterizá-los.

No texto é possível verificar que nessa história de longa duração – reconstrução e sobrevivência dos pajés – não houve contradições entre as metas dos poderes temporal e religioso em relação ao pajé; ao contrário, ocorreu unanimidade: ele deveria ser aniquilado física e moralmente.

Finalmente, utilizaram-se os registros fotográficos da Missão Rondon e os da Missão Salesiana, com o propósito de visualizar alguns aspectos da associação Estado-Igreja a partir de 1914, impondo severas mudanças nas populações indígenas no alto rio Negro.

Apesar de tudo e de todos, os pajés continuaram reconstruindo, sobrevivendo, rearticulando saberes e práticas diante das transformações sociais e políticas ao longo de quatro séculos, em especial, no alto rio Negro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- | | |
|------------------------------|--|
| Amazonas
2000 | Relatórios dos Governos do Amazonas Provincial. Manaus: Secretaria de Estado da Cultura. (Disponível em CD-ROM.) |
| Anchieta, José de
1986 | <i>De Gestis Mendi de Saa</i> . São Paulo: Loyola. |
| Botelho, João Bosco
2004a | <i>História da Medicina: da abstração à materialidade</i> . Manaus: Valer. |
| Botelho, João Bosco
2004b | Le pouvoir du pajé (chaman) dans la médecine coloniale brésilienne du XVIème au XVIIIème siècle. <i>Histoire des Sciences Médicales</i> , Paris, v. 38. n. 4. p. 457-67. |
| Botelho, João Bosco
1998 | <i>Os limites da cura</i> . São Paulo: Scortecci-Plexus. |

- Botelho, João Bosco
1993 *Arqueologia do prazer*.
Manaus: Metro Cúbico.
- Botelho, João Bosco
1991 *Medicina e religião: conflito de competência*.
Manaus: Metro Cúbico.
- Botelho, João Bosco;
Tadros, Vânia Maria
Tereza Novoa
2000 A histórica resistência do pajé.
Amazônia em Cadernos, Manaus, n. 6. jan./dez.
- Brunelli, Gilio
1996 Do xamanismo aos xamãs: estratégias tupi-mondé frente à sociedade envolvente. In: Langdon, E. Jean Matteson (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC.
- Cabalzar, Aloisio
1999 O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: Wright, Robin M. (org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas (SP): Ed. Unicamp.
- Carvajal, Gaspar de;
Rojas, Alonso de; Acuña,
Cristobal de
1941 *Descobrimientos do Rio das Amazonas*.
São Paulo: Nacional.
- Clastres, Hélène
1978 *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*.
São Paulo: Brasiliense.
- Costa, Hideraldo
Lima da
2002 *Questões à margem do 'encontro' do velho com o novo mundo: saúde e doença no país das Amazonas – 1850-1889*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. São Paulo.
- Cunha, Antonio
Geraldo da
1982 *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*.
2. ed. São Paulo: Melhoramentos.
- Cunha, Manuela
Carneiro da
2002 Política indigenista no século XIX. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cunha, Manuela
Carneiro da
1998 Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução.
Estudos de Antropologia Social, v. 4, n. 1, abr.
- Cunha, Manuela
Carneiro da
1992 Prólogo. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *Legislação indigenista no século XIX*.
São Paulo: Edusp.
- D'Abbeville, Claude
1975 *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Daniel, João
1976 *Tesouro descoberto do rio Amazonas*.
Rio de Janeiro, Separata dos Anais da Biblioteca Nacional. v. 1.
- De Tupan a Cristo
1966 Jubileu de Ouro das Missões Salesianas do Amazonas – 1915-1965.
Rio de Janeiro: s. n.
- Dias, Carlos
Malheiros (dir.)
1923 *História da colonização portuguesa do Brasil*.
Porto: Litografia Nacional. v. 2.
- Eliade, Mircea
1983 *Le chamanisme et les techniques arcaïques de l'extase*.
Paris: Payot.

- Fernandes, Florestan
1970 *A função social da guerra na sociedade tupinambá.*
São Paulo: Edusp.
- Freire, José
Ribamar Bessa
2000 Da fala boa ao português na Amazônia Brasileira.
Amazônia em Cadernos, Manaus, n. 6.
- Freire, José Ribamar
Bessa (coord.)
1991 *A Amazônia no período colonial (1616-1798).*
Manaus: Metro Cúbico.
- Garnelo, Luiza
2003 *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Boniwa do alto rio Negro.* Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.
- Heriarte, Maurício de
s.d. História. In: Visconde de Porto Seguro.
História Geral do Brasil. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos. v. 3.
- Langdon, E. Jean
Matteson
1996 Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas.
In: Langdon, E. Jean Matteson (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC.
- Leite, Serafim, S. I.
1954 *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1553-1558).*
São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- Leite, Serafim, S. I.
1943 *História da Companhia de Jesus no Brasil.*
Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. v. 3.
- Léry, Jean de
1972 *Viagem à terra do Brasil.*
São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Lima, Antônio
Carlos de Souza
2002 O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lopes Rodrigues
1934 *Anchieta e a medicina.*
Belo Horizonte: Apollo.
- Marcgrave, Jorge
1942 *História natural do Brasil.*
São Paulo: Imprensa Oficial.
- Melatti, Júlio Cesar
1987 *Índios do Brasil.*
5. ed. São Paulo: Hucitec.
- Métraux, Alfred
1979 *A religião dos tupinambás.*
2. ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Ministério da
Agricultura
1953 *Índios do Brasil. Norte do Rio Amazonas*, Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, n. 99.
- Oliveira Filho,
João Pacheco, org.
1987 Alguns aspectos do pensamento Yawalapiti (alto Xingu): classificação e transformações. In: *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*.
Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero.
- Pelo rio mar
1933 Missões Salesianas do Amazonas.
Rio de Janeiro: Estabelecimento de Artes Gráficas.
- Perrone-Moisés,
Beatriz
2002 Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Porro, Antônio
2002 História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*.
São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, Berta
1987a *O índio na cultura brasileira.*
Rio de Janeiro: Unibrade.

- Ribeiro, Berta
1987b Quantos seriam os índios das Américas?
Ciência Hoje, n. 6, maio/jun.
- Salvador, Vicente do,
Frei 1918 *História do Brasil*.
São Paulo: Weiszflog Irmãos.
- Sampaio, Teodoro
1987 *O tupi na geografia nacional*.
5. ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Santos, Francisco Jorge
dos; Nogueira, Amélia
Regina Batista; Nogueira,
Ricardo José Batista
2002 *História e geografia do Amazonas*.
Manaus: Novo Tempo.
- Schaden, Egon
1982 Las religiones indígenas de América del Sur. In: Puech, Henri-Charles
(org.) *Las religiones en los pueblos sin tradicion escrita*.
2. ed. México: Siglo Veintiuno. v. 11.
- Silva, Alcionílio Bruzzi
Alves da 1994 *Crenças e lendas do Uaupés*.
Quito: Abya-Yakka.
- Silva, Alcionílio Bruzzi
Alves da 1977 *A civilização indígena do Uaupés*.
2. ed. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Silva, Fernando
Altendelder 1976 Religião terena. In: Schaden, Egon (org.) *Leituras de etnologia brasileira*.
São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Soublin, Jean
2000 *Histoire de l'Amazonie*.
Paris: Payot.
- Souza, Gabriel
Soares de *Notícia do Brasil* (Introdução, comentários e notas pelo professor Pirajá da
Silva). Biblioteca Histórica Brasileira. v. XVI. São Paulo. Livraria Martins
Fontes. t. 2. s.d. p. 264.
- Thevet, André
1978 *As singularidades da França Antártica*.
Belo Horizonte: Itatiaia.
- Wagley, Charles
1976 Xamanismo tapirapé. In: Schaden, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*.
São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Wright, Robin M.
2002 História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e
perspectivas. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no
Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido para publicação em março de 2005.

Aprovado para publicação em novembro de 2006.