

PAJÉS E MISSIONÁRIOS JESUÍTAS NA FRONTEIRA AMAZÔNICA (AMAPÁ E GUIANA FRANCESA)

CHAMANES ET MISSIONNAIRES JÉSUITES SUR LA FRONTIÈRE AMAZONIENNE (AMAPÁ ET GUYANE FRANÇAISE)

Bruno Rafael Machado Nascimento 

RESUMO

Este artigo tem por objetivo discutir as relações entre pajés e missionários jesuítas a serviço de Portugal e da França na segunda metade do século XVII e primeira do XVIII na fronteira setentrional (atualmente os territórios do Estado do Amapá e da Guiana francesa). As principais fontes utilizadas foram os escritos dos membros da Companhia de Jesus, a saber: a Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão escrita pelo inaciano João Felipe Bettendorff no final do século XVII e uma carta escrita em 1738 do Oiapoque pelo missionário francês Élzear Fauque. A forma de abordagem dessas fontes foi a leitura nas entrelinhas a partir do diálogo entre História e Antropologia. Dessa forma, foi possível compreender as representações que os padres fizeram dos pajés: participantes de revoltas e enganador, mas também como os xamãs agiram em situações assimétricas.

PALAVRAS-CHAVE: Jesuítas. Pajés. Guiana francesa. Amapá. Oiapoque.

RÉSUMÉ

Cet article vise à discuter de la relation entre les chamanes et les missionnaires jésuites au service du Portugal et de la France dans la seconde moitié du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe siècle à la frontière nord (actuellement les territoires de l'état d'Amapá et de la Guyane française). Les principales sources utilisées étaient les écrits des membres de la Compagnie de Jésus, à savoir: la Chronique des Pères de la Compagnie de Jésus dans l'État du Maranhão écrite par l'ignatien João Felipe Bettendorff à la fin du XVIIe siècle et une lettre écrite en 1738 d'Oiapoque par le missionnaire français Élzear Fauque. L'approche de ces sources était de lire entre les lignes du dialogue entre Histoire et Anthropologie. De cette façon, il était possible de comprendre les représentations que les prêtres se faisaient des chamanes : participants aux révoltes et trompeurs, mais aussi comment les chamanes agissaient dans des situations asymétriques.

MOTS-CLÉS: Jésuites. Chamanes. Guyane Française. Amapá. Oiapoque.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo visa discutir as complexas relações entre pajés e missionários jesuítas na Amazônia portuguesa e francesa em momentos distintos, a saber: na segunda metade do século XVII no Cabo do Norte (atualmente corresponde ao

território do Estado brasileiro do Amapá) e na primeira metade do século XVIII na *Guyane* (Guiana francesa, especificamente, nas proximidades do rio Oiapoque). Os eventos que serão analisados além de estarem próximos geograficamente, estão também cronologicamente, o que permite identificar estratégias semelhantes de conversão utilizadas pelos religiosos católicos, mas também ações dos indígenas, mormente dos pajés.

Devido à complexidade e o espaço reduzido desta pesquisa, escolheu-se para se analisar não qualquer indígena, mas situações envolvendo os xamãs (pajés). Essa escolha foi motivada principalmente pelo papel desempenhado pelos pajés nas relações com os missionários e a importância desses sujeitos nas culturas ameríndias. A historiografia que trata das aproximações, conflitos, negociações, mediações e apropriações entre os dois agentes históricos citados é ampla e tem como característica principal o diálogo fecundo com a antropologia (MONTEIRO, 1995; POMPA, 2001; CRUZ, 2014; FAUSTO, 2005, ARENZ, 2016; WILDE, 2016).

As pesquisas em língua portuguesa para as relações dos padres da Companhia de Jesus e indígenas na região do Cabo do Norte e *Guyane* são ainda pouco conhecidas, apesar de algumas pesquisas do Bruno Nascimento (2018, 2020, 2021). O trabalho desse historiador enfocou questões mais amplas e apenas tocou superficialmente nos conflitos entre os pajés e os jesuítas a serviço de Portugal e França.

É importante destacar que as fontes utilizadas nessa investigação foram escritas essencialmente pelos padres e isso inevitavelmente limita a análise, no entanto, é possível perceber ainda que limitadamente as vozes dos indígenas, tal como sugeriu Nicola Gasbarro (2006, p. 87). Para ele, as narrativas dos missionários são principalmente interculturais: “para além de qualquer interesse literário”. A antropóloga Paula Montero (2006a) argumentou que não é apenas o discurso ocidental que se pode ver e captar nessas fontes, mas:

Se formos capazes de colocá-las em seu contexto de produção, definindo o lugar dos autores, seus interesses e conflitos, os textos nos dirão algo não sobre a “originalidade” irremediavelmente perdida e impossível de reconstruir, mas sobre o processo do encontro que é a matéria que aqui nos interessa (MONTERO, 2006a, p. 13).

Compreende-se que mesmo indiretamente é possível perceber as vozes dos ameríndios. Dessa forma, a documentação ainda que sutilmente apresenta diversas vozes que: “aparece de maneira sutil, nas entrelinhas e sempre filtrada pela ótica dos

interesses de quem documenta” (MONTERO, 2006a, p. 13).

Em perspectiva semelhante o historiador Karl Arenz (2016, p. 178-179) assim escreveu:

Embora as cartas ânuas e crônicas escritas pelos padres inacianos [jesuítas] nos séculos XVII e XVIII constituam antes de tudo, uma “primeira história dos vencidos”, elas revelam também o caráter intrincado do próprio processo evangelizador. No intento de eliminar as diferenças e (re)integrar o “selvagem” à humanidade, os religiosos viram-se forçados a ressignificar constantemente a mensagem e as práticas cristãs divulgadas por eles mesmos. Sobretudo a jovem Companhia de Jesus procurou, no processo de sua rápida difusão entre os séculos XVI a XVIII, coletar e sistematizar informações de cunho etnográfico para classificar os povos até então não ou pouco conhecidos aos europeus.

Depreende-se que as cartas e crônicas dos inacianos não são apenas a visão dos religiosos ou o projeto de catequese, mas também aspectos da realidade vivida que envolveu ressignificações e adaptações para se atingir determinado objetivo. Ademais, é mister informar que as fontes sobre as relações dos pajés e missionários jesuítas no Cabo do Norte e na *Guyane* são escassas e, por conseguinte, esse texto é um esforço de elucidar as complexidades desse encontro impositivo e assimétrico.

Portanto, a perspectiva adotada compreende os indígenas como sujeitos históricos que fizeram as suas escolhas em condições desfavoráveis, produziram sentidos outros para a imposição da catequese, negociaram e também impuseram aos missionários que se “indianizassem” (AGNOLIN, 2005). Logo, a pesquisa é tributária do que se convencionou designar de Nova História Indígena que busca identificar as ações dos povos subalternizados, observando-os como agentes e não meras vítimas da colonização europeia, bem como, a aproximação com a Antropologia que contribui para uma visão mais dinâmica e não essencialista das relações entre ameríndios e outros sujeitos (CARVALHO JÚNIOR, 2016).

Dessa forma, a missionação que aconteceu no Cabo do Norte a partir de 1680 e na *Guyane* na primeira metade do século XVIII não é tratada como uma forma de aculturação destrutiva, mas como um processo de transformação religiosa dos nativos. Nesse sentido, os indígenas como sujeitos ativos interessam-se pelos discursos dos missionários, absorvem os elementos do mundo cristão que desejam, os rearticulam com elementos das suas culturas e os dão novos sentidos, assim como, repelem (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2011).

1 AS RELAÇÕES ENTRE PAJÉS E MISSIONÁRIOS JESUÍTAS

Na América portuguesa, John Monteiro (1995) destacou o papel do pajé como guardião das tradições e que às vezes acumulava autoridade política. Assim:

Enquanto intermediários entre o sobrenatural e o cotidiano, os xamãs desempenhavam diversas funções essenciais, tais como o curandeirismo, a interpretação dos sonhos e a proteção da sociedade local contra ameaças externas, entre elas espíritos malévolos. Sua autoridade derivava principalmente do conhecimento esotérico que possuíam, resultado de longos anos de aprendizado com xamãs experientes (MONTEIRO, 1995, p. 24-25).

Ao perceberem a importância dos xamãs nas culturas ameríndias os religiosos católicos procuravam desmoralizá-los para substituí-los numa espécie de "batalha espiritual". Essa luta não foi uma tarefa fácil, pois os pajés acusavam os padres de que os seus batismos matavam os indígenas (MONTEIRO, 1995).

Os pajés possuíam uma ambiguidade moral, isto é, poderiam curar, mas também ser responsabilizados por enfermidades e mortes. Eles recebiam por seus préstimos comida, bebida e bens de origem europeia, assim como, coagiam pais e companheiros a entregar filhas e mulheres (CRUZ, 2014). Segundo Carlos Cruz (2014, p. 69):

O interessado em exercer o ofício da pajelança dependia do destaque de seus méritos e, é claro, do reconhecimento externo (aquele que não conseguisse provar suas capacidades ou que fosse desacreditado poderia ser ridicularizado ou até mesmo assassinado pelos nativos). Os pajés não eram prisioneiros de uma rígida e inalterável tradição, ao contrário, a pajelança esteve sempre inserida em uma "economia política de capacidades" e o pajé orientado para o exterior (social e cósmico) adquirindo, assim, potências para sua magnificação pessoal.

Os xamãs eram abertos e incluíam outras práticas religiosas, por exemplo, os ensinamentos e gestos dos padres jesuítas, no entanto, atribuíam outros sentidos. Carlos Fausto (2005, p. 393) ao estudar os Guarani afirmou que houve um: "complexo jogo de apropriação e reelaboração de signos e ideias cristãos por caciques e xamãs guarani". Por exemplo, no final do século XVI aconteceram movimentos de rebeldias em que alguns líderes indígenas se declararam Papa ou Jesus. Os chefes e os xamãs consumiam rituais e objetos litúrgicos. Tanto que nas reduções os jesuítas acusavam alguns Guarani de se fingir de padres. Portanto:

[...] o sistema reducional não era composto por dois sistemas de mundo estanques, divididos por uma fronteira impermeável, mas

conformavam uma rede social em que traficavam não apenas bens, mas signos continuamente reinterpretados” (FAUSTO, 2005, p. 394).

Esse trecho é bastante elucidativo, pois revela que as práticas xamânicas e católicas não eram intransponíveis, mas se entrecruzavam gerando comunicações e trocas. Porém, em todas as missões jesuíticas das Américas os pajés foram perseguidos, inclusive, no Cabo do Norte e na *Guyane*.

Ainda nas missões entre os Guarani, os xamãs foram percebidos como um perigo para estabilidade e não apenas por instigar revoltas e gerar problemas, mas principalmente por se apropriarem dos discursos e ritual cristãos com muita facilidade, usando-os para competir com os padres e ganhar novos seguidores (WILDE, 2016). Para os pajés não havia dificuldade em usar seus antigos ritos, adotar os cristãos e empregar de maneira autônoma para ganhar legitimidade entre os seguidores, ou seja, era uma disputa pelo controle do Sagrado.

Na Amazônia portuguesa do século XVII, a realidade não foi muito diferente, pois os padres demonizavam as culturas indígenas e viam o pajé como alguém que deveria ser neutralizado. Karl Arenz (2016) estudou um caso interessante de ressignificação por parte de pajés na missão de Tapuitapera no Maranhão em 1671. O missionário natural de Luxemburgo, João Felipe Bettendorff, relatou algo emblemático:

Eis que, certa noite, chegou junto de mim um índio dizendo que havia alguns feiticeiros índios na aldeia [Tapuitapera, Maranhão]. Estes fingiam ouvir confissões, falariam ao diabo e convocariam todo o povo a danças e cantos como o chamassem assim ao único caminho para salvação. Ainda disse que, sob o impacto do vinho, aquelas rodas de dança dirigiram-se todas as noites, com a participação de todos, até a casa do principal [...] E me deparei logo com um feiticeiro que caiu no chão onde ele ficou deitado de costas, rolando-se para todos os lados [...] espumando pela boca e falando suas visagens imaginárias [...] Talvez seja verdade o que os portugueses estão afirmando com tanta certeza, a saber, que aqueles [pajés] ouviram confissões dos índios, ofertaram pão como se fosse uma hóstia, disseram que suas cerimônias trariam a salvação, falaram com seus gênios da mesma forma como lhes falavam durante cada uma das danças (BETTENDORFF, João Felipe. 21/07/1671. ARSI, cód. Bras 9, fl 264 r apud ARENZ, 2016, p. 191. Traduzido do latim pelo autor).

O jesuíta inicialmente demonizou os pajés por “falarem ao diabo” e os taxou de “feiticeiros”. O interessante é que os xamãs supostamente imitavam os sacerdotes pregando a salvação, ouvindo confissões e ofertando “pão como se fosse uma hóstia”. Ora, devido à intensificação da catequese e das administrações dos

sacramentos católicos, os pajés se apropriaram dos discursos, gestos e até de ritos do catolicismo e, claro, atribuíram outros sentidos. Nessa missão houve o que Maria Cristina Pompa (2001) designou de convergências de horizontes simbólicos, ou seja, os indígenas absorveram determinados elementos, pois “inserir-se num preciso contexto significativo, isto é, *faziam sentido*” (POMPA, 2001, p. 7, itálico da autora).

Essa convergência de horizontes simbólicos foi possível nas missões da Amazônia, pois apesar das demonizações e críticas às ações dos pajés foi comum os indígenas aldeados visitarem os xamãs em busca dos seus serviços terapêuticos e orientações espirituais, inclusive, exerciam práticas de cura na presença dos missionários (ARENZ, 2016). Na tentativa de conversão desses sujeitos eles absorveram determinados gestos e ritos e criaram outras práticas religiosas.

2 A VISÃO DOS JESUÍTAS EM RELAÇÃO AOS PAJÉS NO CABO DO NORTE

Antes de refletir-se sobre as relações entre inacianos e os xamãs no Cabo do Norte e na *Guyane*, faz-se necessário informar que se compreende esse território como uma complexa zona de contato. Esse conceito foi proposto pela Mary Louise Pratt (1999) e se compreende a fronteira como espaço em construção pela ação dos sujeitos que estão em constante movimentos, conforme os conflitos estabelecidos entre os agentes históricos que vivem e se relacionam numa situação específica. Mary Pratt (1999) elaborou o conceito de zona de contato que são espaços sociais onde culturas diferentes se encontram, chocam e aprendem a lidar com o Outro, quase sempre em situações assimétricas de dominação e subordinação.

Nela é possível perceber com maior intensidade as complexidades dos processos de colonização, pois:

[...] se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que utilizam (PRATT, 1999, p. 30-31).

Nessa fronteira setentrional as trocas e interações comerciais, políticas, econômicas, culturais e religiosas foram intensas. Nessa perspectiva o tradicional binômio “dominantes versus dominados” é insuficiente para explicar uma realidade tão complexa que envolveu diversos sujeitos.

Dessa forma, a fronteira não é identificada como um traçado estabelecido por Estados nacionais, mas concorda-se com Guillaume Boccara (2003) para quem elas

são um território imaginado, instável e permeável de circulações, lutas de diversas índoles entre indivíduos e grupos de origens diferentes. O processo de constituição das fronteiras envolveu não apenas a conquista e a disputa em si, mas também resistências, mediações, negociações, cooperações e, assim, pode-se escrever a história sob as várias perspectivas dos sujeitos envolvidos (LANGFUR, 2006). A partir dessas reflexões fica claro que as análises seguintes não centrarão nos Estados, isto é, Portugal e França. Mas, nos indígenas e especialmente nos pajés e missionários jesuítas que estabeleceram relações de domínio, mas também de comunicação.

Os capuchos de Santo Antônio foram os primeiros a missionarem no Cabo do Norte ainda na primeira metade do século XVII. Inicialmente atuaram em missões volantes, ou seja, apenas passavam um determinado tempo nas aldeias onde falavam sobre a doutrina católica, batizavam, realizavam casamentos e iam embora. Ademais, assumiram o papel de informantes do governo do Estado do Maranhão quando descobriam a presença de franceses vindos de Caiena para negociarem com os nativos (NASCIMENTO, 2018).

Assim como os franciscanos, também os padres da Companhia de Jesus estiveram no Cabo do Norte no século XVII para catequizar os indígenas e garantirem a posse do território para os portugueses. Chegaram, inclusive, a estabelecer duas missões, mas algo aconteceu: dois missionários foram mortos pelos indígenas. Os ameríndios ficaram com medo de que os religiosos viessem ajudar os portugueses a escravizá-los, além disso, os jesuítas queriam mudar os seus costumes, modos de viver e interromper as relações, sobretudo, comerciais com os franceses que traficavam produtos e gentes na região (NASCIMENTO, 2021).

Os missionários inacianos vieram para o Cabo do Norte a pedido do rei Dom Pedro II. Na provisão real de 1º de abril de 1680, ele escreveu: "e particularmente encomendo aos superiores da Companhia que as primeiras destas missões sejam da outra banda do rio das Amazonas para a parte do Cabo do norte" (PROVISÃO, 01-04-1680, 1948, p. 54). A função desses missionários era a conversão dos nativos e evitar que eles passassem para o lado dos franceses. Observa-se, portanto, as relações estreitas entre a Igreja e o Estado. Os padres inacianos eram muitas vezes "pontas de lança" do processo de colonização dos "sertões", aqui compreendidos como espaços distantes das povoações e lugares que necessitavam ainda ser colonizados.

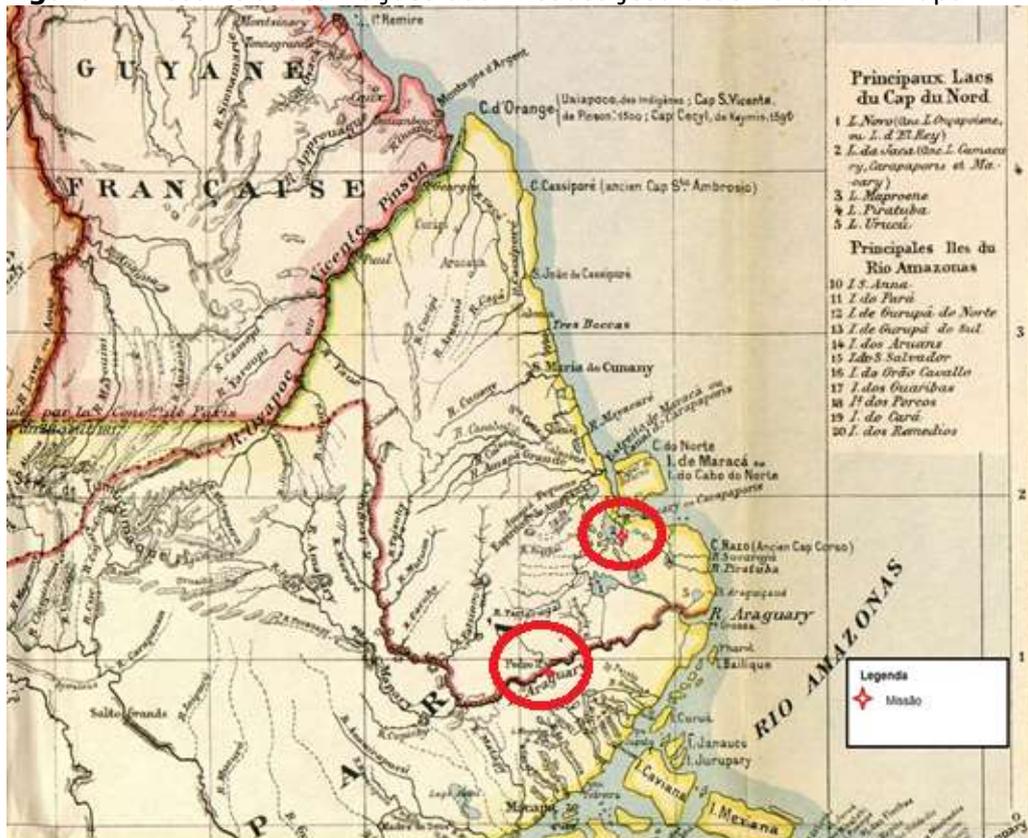
Em 2 de abril de 1680, o padre Antônio Vieira que estava em Portugal pediu prioridade para os jesuítas fundarem missões no Cabo do Norte e indicou o missionário suíço Aloísio Conrado Pfeil, pois era excelente matemático e cartógrafo. Dessa forma, ele poderia elaborar um mapa da região e assim o fez. Ainda em 1680, os jesuítas Pier Luigi Consalvi, irmão Manuel Juzarte e o missionário Pfeil vieram fazer o reconhecimento. Mas apenas em 1687 o padre Aloísio Pfeil acompanhou o capitão-mor do Pará Antônio de Albuquerque na aproximação com os indígenas (NASCIMENTO, 2018). No ano anterior, o rei Dom Pedro II pediu a presença da Companhia de Jesus e a divisão do Cabo do Norte entre ela e os capuchos de Santo Antônio:

[...] e vos valereis ao mesmo tempo dos Missionarios Capuchos de Santo Antonio, que tem as Missões do Cabo do Norte, e dos Padres da Companhia de Jesus, que forem mais a proposito a este fim, avisando-os da minha parte do que devem fazer, para se conservar sem desconfiança a sujeição dos Indios das Aldêas, e se tratar e ajustar com segurança e paz e amizade do Gentio que não estiver domesticado (...) E aos Padres da Companhia de Jesus tenho ordenado que façam uma nova Missão para o Cabo do Norte – e os achareis com boa disposição que costuma sempre adiantar o seu zelo nas matérias do serviço de Deus Nosso Senhor, e meu – E para que uns e outros o façam, sem competencias de jurisdições, procurareis dividir as suas residencias e Missões, com a distincção que seja útil, para não terem duvida no que pertence a uns e outros, para conservação do Gentio e bem do Estado. – E com o cuidado destes Missionários podereis conseguir que os Missionarios francezes não adquiram a pratica dos Aruazes, e que os Índios não busquem a communicação alheia, esquecidos da propria e natural do meu domínio (Carta régia de 21 de dezembro de 1686, 1856, p. 85).

A Chegada dos missionários era para “conservação do Gentio e bem do Estado”, ou seja, além da conversão dos povos que habitavam no Cabo do Norte a intenção era de torná-los vassalos do rei e assim garantir a posse do território. E, claro, “conseguir que os Missionarios francezes não adquiram a pratica dos Aruazes, e que os Índios não busquem a communicação alheia”, isto é, não continuassem a estabelecer relações com os diversos sujeitos franceses.

Como expresso anteriormente, duas missões da Companhia de Jesus foram fundadas em 1687. Em seguida, há a Figura 1 que identifica aproximadamente onde ficavam esses dois aldeamentos.

Figura 1: Possíveis localizações das missões jesuíticas no atual Amapá



Fonte: Barão do Rio Branco (2012), adaptado pelo autor.

Como observável na Figura 1, existiu uma missão no rio Araguari que ficou a cargo do missionário suíço Aloísio Conrado Pfeil, mas não se tem muitas informações sobre ela, pois sua existência foi breve. O segundo aldeamento foi instalado no lago chamado Camonixari na região acima do rio Araguari, onde ficaram em julho de 1687 os padres jesuítas Antônio Pereira e Bernardo Gomes.

O capitão-mor do Pará Antônio de Albuquerque e o padre Pfeil após deixarem os dois missionários em Camonixari voltaram à Belém, mas passaram pela aldeia de Tabarapixi (no Araguari), onde o padre com ajuda dos soldados construíram sua residência e nova missão. Os dois jesuítas ficaram na casa do líder indígena e depois construíram uma pequena igreja. Buscaram catequizar os ameríndios da redondeza, mas não foram bem aceitos. Quiseram obrigá-los a mudar seus costumes, principalmente, da poligamia e de seus rituais cosmogônicos.

No mês de setembro de 1687, os indígenas decidiram atacar os missionários e os mataram na missão de Camonixari. O primeiro a ser morto com uma paulada na cabeça foi o padre Antônio Pereira que estava em sua rede lendo um livro e em seguida o padre Bernardo Gomes.

O jesuíta João Felipe Bettendorff escreveu o livro intitulado: *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* no final do século XVII e relatou sua visão sobre os fatos. O objetivo do João Felipe Bettendorff foi exaltar um suposto martírio dos jesuítas, pois argumentou que os indígenas não aceitaram a pregação e, por isso, os mataram e assim supostamente morreram em nome da fé. Ele cita como participantes vários indivíduos e diversos povos como os *Aguaraca*, *Oivanecas* e *Aricoré* que eram sociedades vizinhas da missão e juntaram-se para atacar os dois inacianos (BETTENDORFF, 1990).

Já na versão do capitão-mor do Pará a culpa recaiu sobre um indígena chamado Lopo que era aldeado, ou seja, vivia numa missão e acompanhou os dois missionários. Ele conhecia a língua aruã e serviu como intérprete, no entanto, não estava satisfeito por estar ali e disse aos ameríndios que os padres estavam enganando-os, pois seriam escravizados pelo Antônio de Carvalho e isso teria levado à revolta (NASCIMENTO, 2018).

Segundo Bruno Nascimento (2018) em sua obra, *Ad Majorem Dei Gloriam*, parte dos envolvidos fugiu para *Guyane* e outros foram capturados e julgados, pois foi declarada guerra aos matadores. Durante o processo, alguns indígenas foram ouvidos e deram suas respostas sobre as mortes. Disseram crer que os padres queriam roubá-los, que os proibiam de viver com suas mulheres e que os franceses haviam dito a eles que os missionários eram mentirosos, pois estavam apenas os entretendo até a chegada do capitão-mor para escravizá-los. Como punições, várias foram mortas e outros mandados para o Maranhão.

Então, quais as causas das mortes? Acredita-se que por várias razões, mas principalmente pelos interesses dos indígenas. Eles sabiam que os portugueses eram cruéis e escravizavam quem não se submetessem, os jesuítas desejavam a todo custo transformar as culturas dos nativos e a presença dos inacianos atrapalhava o já estabelecido comércio e alianças com os franceses. Em suma, desejavam ser livres e se relacionarem com quem desejassem (NASCIMENTO, 2021).

E os pajés? Dentre os acusados de serem os promotores e líderes da revolta que levou às mortes dos jesuítas estava um xamã. As versões sobre o autor ou autores da morte do padre Bernardo Gomes são várias. João Bettendorff, munido das diversas possibilidades, as expõe da seguinte forma:

Disseram os brancos que o matador dele fora Camayuá, pagé, que quer dizer feiticeiro; porém as testemunhas e principaleza Aracú afirmaram

instantemente que o matador do padre Bernardo Gomes fora o Guaruximená, e que todos os mais que tinham morto o Padre Antonio Pereira foram quebrar-lhe a cabeça com seus páos ou ybirassangas (BETTENDORFF, 1990, p. 429).

Observa-se que nessa versão aparece o pajé *Camayuá* como possível matador. Sempre que possível os xamãs são representados pelos religiosos católicos como obstáculos à evangelização. Nesse caso, não apenas como criador de dificuldades da catequese, mas como participante ativo da eliminação dos jesuítas. O que teria levado *Camayuá* a sair da sua aldeia e ir ajudar na revolta? Primeiramente a defesa da sua existência, ou seja, o não desejo de ser escravizado pelos portugueses. Segundo, uma questão simbólico-religiosa. Os inacianos eram vistos como concorrentes do domínio em relação ao Sagrado.

Os missionários com seus breviários, orações, santos, gestos e discursos tornaram-se uma ameaça ao pajé que poderia perder sua clientela. Com toda força os inacianos orientavam os que viviam na missão a não mais frequentarem ou estabelecerem contato com o xamã, pois assim seriam salvos e ganhariam a vida eterna. Mas, esse mediador entre os mundos material e espiritual tão importante nas sociedades indígenas não aceitou passivamente o enfrentamento.

As acusações de ser “feiticeiro” e matador pesaram para o *Camayuá* que foi morto pelo indígena Paschoal com golpes de terçados. Esse nativo foi enviado para capturar os participantes da revolta contra os jesuítas e por suas ações ganhou do rei o posto de capitão (NASCIMENTO, 2021).

Apesar da escassez das fontes foi possível identificar não apenas como os padres representaram o pajé na revolta na missão do Cabo do Norte, mas também a ação dele que foi punido com a morte. Ele e outros sujeitos não desejavam a presença dos padres, não queriam ter suas práticas culturais e econômicas transformadas e por isso partiram para o ataque. Na visão dos missionários o pajé era um “feiticeiro” que mobilizou pessoas para matar os padres Antônio Pereira e o Bernardo Gomes.

3 OS PAJÉS E OS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS FRANCESES NA GUYANE

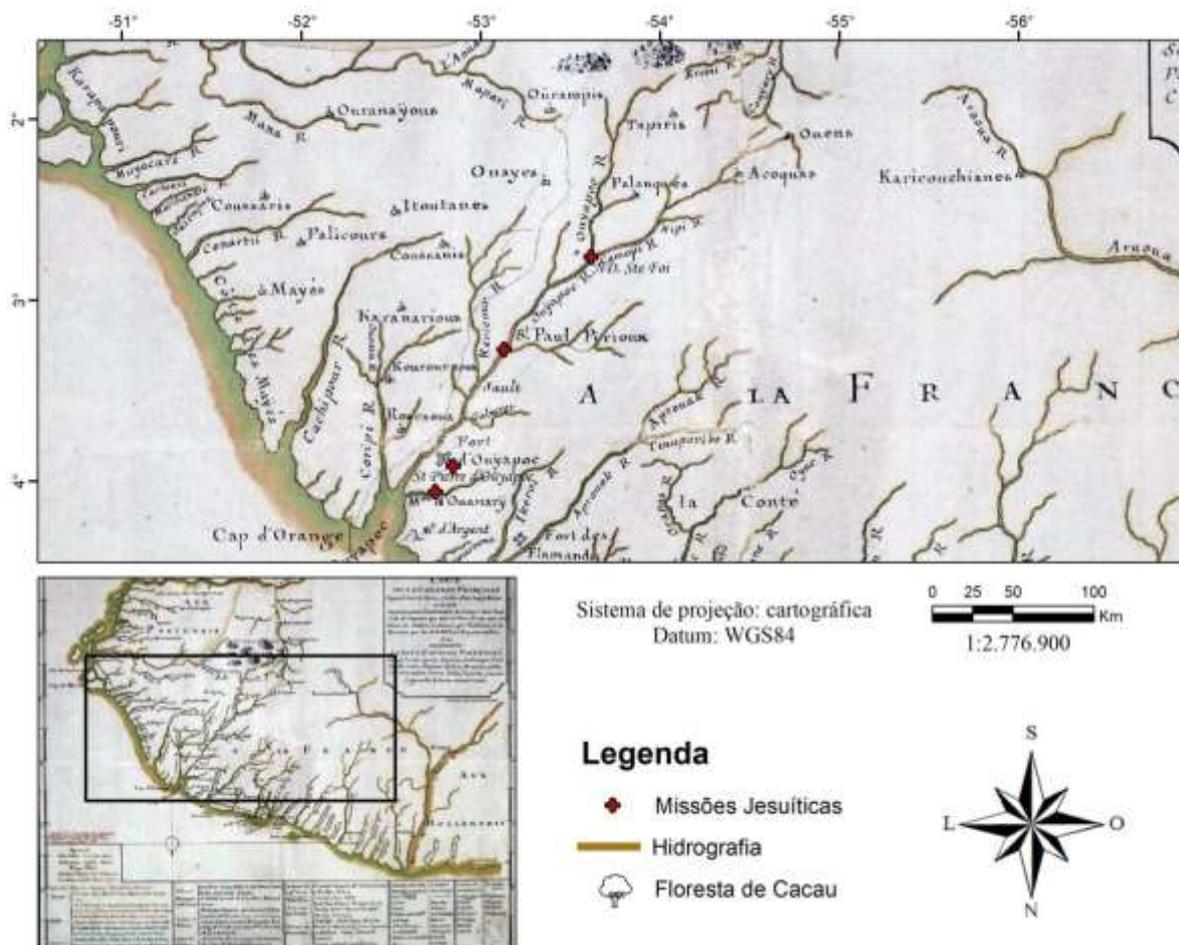
Os padres jesuítas chegaram à *Guyane* somente no século XVII e por lá tentaram catequizar os povos indígenas por meio das missões volantes que se caracterizavam por suas flexibilidades. Não eram fixas e por isso os religiosos passavam alguns dias nas aldeias e depois iam embora. Porém, a Companhia de

Jesus avaliou que esse método não rendia os frutos que previam e no início do século XVIII fundaram os aldeamentos fixos com a permanência de missionários e agrupamentos de diversos povos nativos. O principal foi o de *Kourou* no litoral guianense que serviu de modelo para as demais missões, inclusive as da região do Oiapoque (VERWIMP, 2011).

As principais fontes sobre essas missões das proximidades do rio Oiapoque são cartas dos padres que estiveram envolvidos nelas. Elas foram reunidas por Louis-Aimé (1839) e publicadas com o título *Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, Avec quelques nouvelles des Missions et des notes géographiques et historiques*. Nessa obra há missivas de diversas partes do mundo, pois fazia parte do ser jesuíta escrever aos seus superiores com diversos objetivos, entre eles: informar sobre as situações vividas, pedidos de ajuda financeira, desejo de atrair apoiadores para Companhia de Jesus e tocar os corações dos missionários leitores (NASCIMENTO, 2018).

Esses aldeamentos na fronteira disputada (do lado considerado francês) com Portugal atraíram povos que fugiam dos portugueses, por exemplo, os Aruã, Tucuju, Macapas e Maraones. Conforme a Figura 2 (datado de 1763) é possível identificar onde ficavam essas missões, a saber: *Notre Dame de Sainte Foi* (Nossa Senhora de Santa Fé fundada entre 1739-1740), *Saint Paul* (São Paulo fundada em 1733) e *Saint Joseph de Ouanary* (São José fundada entre 1737-1738).

Figura 2: Missões jesuíticas no Oiapoque e localização de povos indígenas



Fonte: Bruno Nascimento (2018, p. 141).

Nesse mapa acima, indicam-se quatro missões jesuíticas nas proximidades do rio Oiapoque, pois há autores que afirmam a existência de uma missão no forte São Luís que seria a *Saint Pierre* (São Pedro). Entretanto, ao analisar as fontes compreende-se que *Saint Pierre* era uma Igreja e não propriamente um aldeamento.

O principal missionário na região do Oiapoque foi o jesuíta francês *Elzéar Fauque*¹ que escreveu várias cartas que revelam “sinais” e “indícios” das relações entre religiosos e indígenas. Ao ser designado para a região, ele planejou cinco missões, incluindo uma em território considerado português pelo tratado de Utrecht (1713) que estava em vigor (NASCIMENTO, 2018).

Como uma espécie de coordenador dessas missões, *Fauque* fazia visitas para

¹ Após treze anos de estudo na Companhia de Jesus foi nomeado professo em 1727 e enviado à atual Guiana francesa. Foi nomeado para a missão *de Kourou* onde ficou sob os cuidados do padre Lombard até 1729 quando enviado ao Oiapoque. Já em 1744-1745 foi nomeado superior geral das missões da *Guyane* e assim ele termina seu ministério no Oiapoque e vai assumir a paróquia de São Salvador de Caiena até 1755. Ele teve que deixar a colônia em 1765 devido a supressão da Sociedade de Jesus (NASCIMENTO, 2018).

saber as dificuldades e avanços. Numa parada à missão de *Saint Paul* cujo missionário responsável era o padre Arnaud d'Ayma ou Dayma ele narrou um encontro com um pajé. A missiva foi escrita do Oiapoque e dirigida ao procurador das missões francesas na América, padre de *la Neuville*, em 20 de abril de 1738. Atente-se para seu escrito:

[...] Depois de termos permanecido três dias na missão de São Paulo, começamos nossa jornada, o padre Bessou e eu, cada um em nossa embarcação. Desde o primeiro dia encontrei um famoso pajé, chamado Canori, que é fortemente acreditado entre os selvagens, e teve a audácia, durante uma curta ausência do Padre Dayma, de vir em sua missão de São Paulo e fazer sua magia ao redor da casa que ele havia construído recentemente para sua estadia. Tentei descobrir quais tinham sido suas intenções, mas era inútil: nunca se tira a verdade daqueles tipos de pessoas acostumadas, no final das contas, à perfídia e falsidade. Assim, tomando o tom apropriado, coloquei diante de seus olhos as imposturas que ele empregava para abusar da simplicidade de um povo crédulo, ameaçando-o de que, se ele se aproximasse da missão de São Paulo, ele encontraria o castigo que seus enganos mereciam. O que dá crédito a esses tipos de pajés é o talento que eles têm de persuadir os índios, especialmente quando os veem atacados por alguma doença, [...] mas, como regra, eles são pagos antecipadamente e muito caro por sua jornada. Assim, que o doente venha a morrer em suas mãos, eles estão sempre seguros do seu salário (AIMÉ-MARTIN, 1839. p. 31; tradução nossa).

Após visitar a missão de *Saint Paul* (que reunia os povos *Pirious*, *Palanques*, *Macapas* e *Caranes*) juntamente com seu companheiro *Bessou* e, claro, com indígenas que os guiavam e remavam a canoa pelos rios e igarapés, os religiosos depararam-se com o pajé *Canori*.

O relato permite entrever que os ameríndios buscavam constantemente auxílio do pajé para os seus problemas cotidianos, por exemplo, a cura de suas doenças. Além disso, é importante destacar que apesar de já cristãos, ou seja, batizados os nativos não deixavam as suas práticas culturais. Escutavam os ensinamentos dos padres, iam às missas e até rezavam as orações católicas, porém continuavam a ir aos xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Quando o padre narrou que o *Canori* era “fortemente acreditado entre os selvagens” significa dizer que era muito visitado pelos nativos tanto que o jesuíta reconhece a sua fama.

Essa questão revela algo já consolidado pela historiografia: as missões eram também espaços indígenas. O que isso significa? Que ao contrário do que se imagina, no dia a dia os padres tiveram que fazer concessões para que os ameríndios fossem e permanecessem nesses espaços. Não se quer negar a exploração e controle por parte

dos inacianos, mas também é preciso compreender os interesses dos nativos. Quais interesses? Por exemplo, em ferramentas, terras, comida e proteção contra a escravidão (ALMEIDA, 2013). Na *Guyane* não foi diferente, pois se compreende que as missões criadas foram fixas abertas. Lá, ao menos oficialmente os indígenas eram livres, o que exigiu muito dos padres. Para atrair os indígenas a quantidade e qualidade dos objetos (principalmente ferramentas de aço) deviam ser altas (VERWIMP, 2011). Assim, para fundar uma missão os jesuítas deviam assumir fortes relações de compromissos com os nativos, sobretudo, com o oferecimento constante de mercadorias. Ademais, eles faziam várias exigências, por exemplo, respeitar as famílias e cada grupo possuir as suas próprias terras (VERWIMP, 2011).

Mas, o que teria feito o pajé *Canori* ir à missão de São Paulo? É possível que tenha ido atender algum enfermo que necessitava de seus cuidados e, aos olhos do jesuíta, feito a sua "magia" ao redor da residência. Na verdade, é possível inferir que o xamã tenha realizado algum ritual próprio de sua prática cosmogônica. Percebe-se o quanto os indígenas acreditavam no poder benéfico e maléfico desses indivíduos, o que irritava profundamente os padres.

Nas entrelinhas desse relato do *Fauque* está a disputa pelo controle do Sagrado. Existe uma batalha espiritual entre o religioso e o pajé. Não por acaso os adjetivos atribuídos ao *Canori* são de falso, enganador e aproveitador da suposta inocência dos nativos. É perceptível que a despeito da catequese dos padres sobre a necessidade de abandonar os serviços dos xamãs na região do Oiapoque e em toda a *Guyane* o efeito não foi o almejado. Na ausência do missionário Dayma, então superior da missão de São Paulo, o pajé foi solicitado pelos aldeados.

Para Paula Montero (2006b) as relações entre indígenas e missionários foram marcadas por: "processos contextuais de traduções múltiplas cuja resultante poderia ser descrita em termos de uma 'configuração' cultural específica" (MONTERO, 2006b, p. 43). Ela propõe o conceito de mediação cultural para compreender os sentidos compartilhados entre os sujeitos em interações no encontro intercultural, ou seja, a mediação busca: "compreender como agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios ou se apropriam de alguns dos códigos alheios para significar" (MONTERO, 2006b, p. 51).

No Oiapoque, os indígenas aldeados apropriaram-se de códigos impostos pelos Filhos de Loyola, por exemplo, ir à missa, orações cristãs, participar de procissões, no entanto, os seus interesses não eram necessariamente em tornassem cristãos tal

como os missionários desejavam. Nessa mediação cultural entre cosmovisões diferentes não havia obstáculos entre receber a Eucaristia e pedir auxílio para os xamãs. Porém, na visão do *Fauque* o que explicaria a persistência dessa prática na missão de São Paulo era a ingenuidade dos indígenas e capacidade de persuasão do famoso pajé que aproveitava dos momentos de doenças para curar os enfermos.

As relações entre ameríndios e missionários jesuítas franceses na *Guyane* foram complexas. Eles não viam os jesuítas como sacerdotes, pois essa categoria não fazia sentido para eles. Associavam os padres aos xamãs (os *piaye* ou *pyayes*, esse último é termo utilizado nas fontes) (COLLOMB, 2011).

Gérard Collomb (2011) asseverou que os indígenas notaram as semelhanças entre os jesuítas e os *piaye*. Os primeiros reuniam em seu entorno entidades espirituais: santos, anjos, as figuras da Santíssima Trindade, a memória dos mortos. Tal como o poder dos xamãs, o dos inicianos eram ambivalentes, isto é, poderiam curar e salvar, mas também promover malefícios e até matar. Interessante a constatação de que os ameríndios muitas vezes acreditavam que os religiosos se comunicavam com os espíritos através da leitura do breviário.

Em sua pesquisa, Gérard Collomb (2011) escolheu o batismo para analisar as complexas relações entre jesuítas e indígenas. Para os missionários, os batismos dos “selvagens” eram o ápice da ação evangelizadora e muitos padres ficavam satisfeitos ao receberem pedidos por parte dos nativos. Contudo, eles viam nas águas do batismo algo terapêutico que combatia as enfermidades. Os ameríndios atribuíam à presença dos missionários outros significados que não a adesão às verdades da fé católica. Para eles, os padres exerciam o papel semelhante aos dos xamãs.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletiu-se sobre as complexas relações entre pajés e missionários jesuítas em tempos e territórios diferentes, mas ao mesmo tempo próximos geograficamente e culturalmente. Em todas as Américas os xamãs foram considerados grandes obstáculos para evangelização e, por isso, combatidos, diminuídos e demonizados. Não obstante, como demonstrado ao longo do texto agiram e tentam se impor seja participando de revolta como no Cabo do Norte ou indo às missões como na missão francesa de *Saint Paul* nas proximidades do rio Oiapoque, apesar da proibição.

A partir de conceitos históricos e antropológicos como mediação cultural, apropriação, reelaboração foi possível demonstrar o quanto as relações entre os

sujeitos envolvidos no encontro que foi violento, mas inegavelmente intercultural foram de mão dupla, ou seja, não apenas os colonizadores agiram, mas também os povos nativos. Foi essa agência das sociedades ameríndias que revelou-se nessa pesquisa, a despeito das limitações. As fontes são escassas e limitadas, não obstante, foi possível compreender o quanto os jesuítas não apenas combateram, mas foram combatidos. Sem dúvida os pajés estavam em desvantagens e agiram dentro das suas possibilidades para resistir.

Apesar de o tema estar relativamente distante cronologicamente, pode-se inferir que ele ainda permanece atual, sobretudo, das populações amazônicas com suas práticas de curas com ervas, benzições e contatos com seres espirituais, ou seja, a pajelança cabocla que ressignifica elementos de diversas práticas religiosas.

Como visto, não é de hoje que os pajés indígenas enfrentam o dogmatismo dos missionários cristãos. Na região do Oiapoque os pajés dos povos Karipuna e Galibi-Marworno continuam em atividades prestando seus auxílios a quem os procuram, apesar da diminuição das práticas xamânicas por influência das diversas denominações evangélicas que atuam nas aldeias (ANDRADE, 2019). Dessa forma pode-se questionar: qual será o futuro dos xamãs? Sobreviverão a mais essa ação? Espera-se que sim.

REFERÊNCIAS

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

AIMÉ-MARTIN, Louis (Ed.). **Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amerique, Avec quelques nouvelles des Missions et des notes géographiques et historiques**. 2 volumes. Paris: A. Desrez, 1839.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ANDRADE, Ugo Maia. Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro. **Vivência**: Revista de Antropologia, Natal, v. 1, n. 54, p. 84-100. 2019. Disponível em: <https://incubadora.ufrn.br/vivencia/article/view/21542>. Acesso em: 08 nov. 2021.

ARENZ, Karl. "Pajés celebrando missa, ouvindo confissão e pregando a salvação": a ressignificação simbólico-ritual em aldeamentos jesuítas na Amazônia portuguesa. In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus e os índios**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 173-200.

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

BOCCARA, Guillaume. Fronteras, Mestizaje y Etnogênesis en las Américas. In: MANDRINI, Raúl; PAZ, Carlos D (Edi.). **Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latino-americano en los siglos XVIII-XIX: un estudio comparativo**. Tandil: IEHS/CEHIR/UNS, 2003. p. 1-53.

Carta régia de 21 de dezembro de 1686. Instruções ao governador do maranhão sobre relações com os franceses, construção de fortalezas, missões, resgate dos índios. In: ANDRADE E SILVA, José Justino de. **Collecção Cronologica da Legislação Portuguesa**. 1683-1700. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859. Disponível em: http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=103&id_normas=28583&acao=ver. Acesso em: 04 nov. 2021.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Conectando sentidos. Índios cristãos e a domesticação do cristianismo. In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus e os índios**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 51-71.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. De l'observation à la conversation: le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'oeuvre d'Yves d'Évreux. In: CASTELNAUL-L'ESTOILE, Charlotte de; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha; ZUPANOV, Ines G. **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI – XVIII siècles**. Madrid: Casa de Velázquez, 2011. p. 269-294.

COLLOMB, Gérard. Missionnaires ou chamanes? Malentendus et traduction culturelle dans les missions jésuites en Guyane. In: BACOT, Jean-Pierre; ZONZON, Jacqueline (dir.). **Guyane: Histoire & Mémoire**. La Guyane au temps de l'esclavage, discours, pratiques et représentations. Matoury (Guyane): Ibis Rouge Editions, 2011. p. 435-455.

CRUZ, Carlos Henrique A. Padres, Pajés e Feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII. **Tempos Gerais** – Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ, São João Del Rei, v. 3, n. 1, p. 64-90. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/temposgerais/article/view/1659>. Acesso em: 07 nov. 2021.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XIX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/9C8CKQxpNVZn3kfvdLpGf4q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 07 nov. 2021.

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

LANGFUR, Hal. **The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil Eastern Indians, 1750-1830**. Stanford: Stanford University

Press, 2006.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo**. 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

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

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. **Ad majorem Dei gloriam: missões jesuíticas setecentista no Oiapoque e os usos de documentos** históricos para o ensino de História no Amapá. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. **Entre matas, rios e igarapés: a História colonial do Amapá**. Rio Branco: Nepan Editora, 2021.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. Indígenas e jesuítas na fronteira amazônica colonial: o caso das terras do Cabo do Norte. **Revista Latino-Americana de História**, São Leopoldo – RS, v. 9, n. 23, p. 182-204, jan./jul. 2020. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/1011>. Acesso em: 07 nov. 2021.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Tese (doutorado) em Ciências Sociais. Campinas-SP, UNICAMP, 2001.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturações**. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

PROVISÃO. 01-04-1680. In ABN. **Livro Grosso do Maranhão**, vol.66, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. p. 51-56. Disponível em: <http://transfontes.blogspot.com.br/2010/02/provisao-de-1-de-abril-de-1680.html>. Acesso em: 04 nov. 2021.

RIO BRANCO, Barão do. **Obras do barão do Rio Branco III: questões de limites Guiana Francesa primeira memória**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

VERWIMP, Régis. **Les jésuites en Guyane Française sous l’Ancien Régime (1498-1768)**. Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: COSACNAIFY, 2002. p. 183-264.

WILDE, Guillermo. La invención de la religión indígena: adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial. **Anais de história de além-mar**, Lisboa/Ponta Delgada, XVII, p. 21-58. 2016.

Sobre o autor

Bruno Rafael Machado Nascimento

Mestre em Ensino de História pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

Contato: professorbrunohistoria8@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2127-1400>

Artigo recebido em: 07 de dezembro de 2021.

Artigo aceito em: 08 de abril de 2022.