

## CONFLITO E MEDIAÇÃO NA “ANTICATEQUESE” INDÍGENA: a disputa da fé entre caraíbas e jesuítas no cenário colonial

JAMILLE OLIVEIRA SANTOS BASTOS CARDOSO\*

*Estes são os maiores contrários que cá temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhe metemos em corpo facas, tesouras, e coisas semelhantes e que com isso o matamos. Em suas guerras aconselham-se com eles, além dos agouros que têm de certas aves. (NÓBREGA, 1988 [1549]: 100)<sup>1</sup>*

### Introdução

As palavras com as quais iniciamos o presente artigo foram escritas pelo padre jesuíta Manuel da Nóbrega<sup>2</sup>, em carta de 1549, dirigida aos seus interlocutores da Companhia de Jesus, estas expressam o estado de preocupação e desassossego vividos pelo inaciano frente ao domínio e persuasão de certos “feiticeiros” que, viam de tempos em tempos, visitavam as aldeias incitando os guerreiros a lutar, anunciando uma “terra sem males” e trazendo certo espírito de Santidade com seus “embustes” e palavras “mágicas”. Eram esses, sem sombras de dúvidas, os maiores contrários à mensagem jesuítica. As palavras<sup>3</sup> de Nóbrega dizem muito sobre a experiência jesuítica em relação aos caraíbas, mas também se lidas com o devido cuidado podem:

*Contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como ‘outro’ (POMPA, 2003: 25)*

Para além do discurso missionário, podemos através de fontes como as cartas da Companhia de Jesus, acessar aos limites da empreitada inaciana e ainda à contraofensiva caraíba à catequese jesuítica. Os caraíbas causaram profundo incomodo aos missionários.

---

\* Graduada em História pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB. Mestranda em História Social pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Bolsista do CNPq. Contato: [jamilleoliveira19@gmail.com](mailto:jamilleoliveira19@gmail.com).

<sup>1</sup> A grafia das palavras dos trechos das fontes que usamos no artigo foram atualizadas, sem, contudo perderem seu sentido original.

<sup>2</sup> Manuel da Nóbrega embarcou junto com o governador Tomé de Souza ao Brasil, chegando à Bahia em 1549, dedicou-se a catequese dos índios, foi conselheiro de Mem de Sá durante a expulsão dos franceses ajudando na formação de Salvador e do Rio de Janeiro, fundou em 1554 a vila de São Paulo.

<sup>3</sup> Não apenas nesse trecho ou nessa carta, mas em todo conjunto das cartas produzidas por Nóbrega.

Mas, quem eram esses homens? Qual o papel que ocupavam nas comunidades indígenas? De que forma a sua pregação e influência limitaram a propagação do projeto catequético jesuítico?

Portadores de uma cultura por vezes indecifrável, que nós apenas temos acesso através de fontes dispersas e discursos mediados por filtros culturais europeus, os caraíbas são peças fundamentais para a compressão da História Colonial e da dinâmica das trocas culturais e ressignificações indenitárias neste período. Em alguns casos tomaram para si a mensagem jesuítica e souberam reformula-la através do seu referencial cultural<sup>4</sup>, em outros construíram estratégias de difamação e descrédito à mensagem jesuítica dos missionários e aos ritos sacramentais por eles ordenados<sup>5</sup>. Eram eles os inimigos mortais da catequese, como nos indica Cristina Pompa em sua obra *Religião como tradução*:

*São eles que, com suas 'cerimônias diabólicas' impedem os índios de se aproximarem da verdadeira fé. São eles que tornam os nativos tão 'inconstantes' levando os catequizados de volta aos antigos costumes. São eles que convencem os índios que o batismo praticado pelos padres provoca doença e morte. São eles que organizam levantes e fugas dos indígenas das aldeias. São eles que conduzem as grandes migrações em busca da 'terra da imortalidade', como diz Gândavo. Enfim: são eles que se opõem com toda a sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra. (POMPA, 2003: 50)*

Assim pretendemos analisar o embate da fé entre jesuítas e caraíbas a partir de dois eixos interpretativos: o de conflito e mediação. No conflito se inserem a disputa entre caraíbas e jesuítas, entre a mensagem católica e a indígena, entre a catequese e a anticcatequese, enfim a contraofensiva no cenário colonial. Na mediação aparecem as trocas culturais, as influências recíprocas, a negociação da fé e a circularidade entre as culturas. Ambos os eixos interpretativos são permeados pelo contexto social que nos ajudam a compreender como estes elementos se configuram e reconfiguram no espaço colonial em particular no período de propagação da Santidade de Jaguaripe.

---

<sup>4</sup> Como no caso do caraíba Antônio Tinharé que havia passado pelo processo de catequização católico em um aldeamento na ilha de Tinharé, e conseguiu reunir em torno de sua “pregação” muitos nativos livres e outros tantos que fugiram de aldeamentos jesuíticos e engenhos. Desenvolvendo a Santidade de Jaguaripe. Nos tópicos a seguir trataremos mais especificamente sobre essa Santidade.

<sup>5</sup> É comum nas cartas jesuíticas a reclamação dos padres em relação aos caraíbas que diziam para os índios que o batismo trazia a morte. O próprio Nóbrega na epígrafe do presente artigo se queixa justamente disso.

### **Os caraíbas sobre diferentes olhares: imagens e representações no cenário colonial**

Os caraíbas não aparecem apenas nas cartas jesuíticas, sua presença é notada também por vários viajantes que por aqui passaram no período colonial e neles se debruçaram em suas crônicas de viagem. Suas imagens e representações em relação aos grandes xamãs indígenas aparecem deturpadas e presas a um discurso demonológico trazidos do Velho Mundo.

A cultura e tradição desses viajantes vão nortear as suas impressões, visões, descrições e imagens feitas acerca dos povos indígenas e de seus caraíbas. Ao realizar os seus relatos esses cronistas/missionários narram, descrevem, relatam a partir da construção de um discurso significativo. O olhar daquele que narra já estabelece a escolha, faz o recorte e a colagem do sentido. Como bem coloca Laura de Melo e Souza “todo o universo imaginário acoplava-se ao novo fato, sendo simultaneamente fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam relutantes ante ao reconhecimento do outro” (SOUZA, 1986: 21).

Ao tratarem dos rituais das santidades indígenas que eram conduzidos pelos caraíbas, podemos observar as leituras demonológicas que alguns cronistas/missionários do século XVI fizeram. O pastor protestante Jean Léry (LÉRY, 1961 [1578]: 185) considerou os caraíbas como demônios e trapaceiros incentivadores da idolatria e as mulheres tocadas pelos espíritos por eles trazidos como “possuídas pelo diabo”. Já André Thévet (THÉVET, 1978 [1575]: 51), frei franciscano que esteve no Brasil a serviço do rei da França, descreveu os caraíbas como falsos profetas que se comunicavam com “espíritos malignos”, assim sendo os chama de “servidores do diabo”. Claude d'Abbeville (D'ABBEVILLE, 1975 [1714]: 252) e Yves d'Evreux (D'EVREUX, 2002 [1874]: 76), em suas memórias sobre a expedição ao Maranhão veem a santidade caraíba como expressão do mal e uma cerimônia “demoníaca” muito próxima ao sabá europeu. Essas imagens são na verdade transposições do imaginário cristão e da confusão mental que eles viviam, entre Deus e o diabo. Como nos mostrou Jean Delumeau os europeus trouxeram para América o seu próprio diabo nos porões dos seus navios, trouxeram também junto com ele seus dilemas e conflitos religiosos na imprecisão das fronteiras entre o sagrado e o profano. (DELUMEAU, 1989: 386).

Por isso que ao analisarmos o discurso feito por esses cronistas em relação aos caraíbas, temos acesso à cultura que o projetou muito mais do que a cultura indígena portadora de uma rica simbologia que nos aparece através desses relatos de forma parcial e reducionista. A pergunta, porém permanece, com todo seu peso historiográfico, afinal de contas quem eram esses homens? Porque causavam tanto incômodo aos jesuítas, e porque tanto repúdio por parte dos viajantes? Os caraíbas eram os grandes “senhores da fala” como nos informa Ronaldo Vainfas:

*Faziam suas pregações desde tempos imemoriais, sendo muito respeitados pelo seu estilo de vida errante, pelo que diziam e pela festa que promoviam nas aldeias tão logo chegavam. Costumavam pregar pela manhã, eloquentes, ‘senhores da fala’, estimulando os bravos a guerrear e a buscar, sem medo, a morada dos heróis antigos, a terra de bem aventuraça onde não se morria jamais. Pregavam em transe, após sorverem a fumaça de certa erva, e de conversar baixinho com suas cabaças mágicas, todas enfeitadas de penas, pintadas com olhos, nariz e boca, pois eram eles, afinal, que alojavam os espíritos dos deuses – homens deuses. (VAINFAS, 1995: 13)*

Eram eles as figuras centrais da ação política entre os antigos Tupi da costa, seu poder de influência e persuasão era muito grande e por vezes acumularam, junto com pajés e morubixabas, liderança política e religiosa. (SZTUTMAN, 2009: 16). Em algumas ocasiões o caraíba conduzia aldeias inteiras à migração motivando-os à busca da Terra-sem-males. A mensagem que vem na carta de Nóbrega, antes da citação que introduzimos nosso texto, mostra toda a influência que tinham esses “líderes espirituais” sobre os indígenas. O jesuíta descreve em detalhes toda a preparação que era feita para recebê-lo, bem como o entusiasmo com que eram recebidas e consideradas suas cerimônias e suas pregações “proféticas” que anunciavam, através das cabaças mágicas, os maracás, o “paraíso terrestre” onde “o mantimento por si crescerá, e que nunca faltará que comer (...) e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e hão de matar muitos dos seus contrários” (NÓBREGA, 1988 [1549]: 99). O seu papel no interior da organização social indígena era de grande relevância, pois eles ordenavam o mundo no plano temporal e espiritual, conduzindo seus acólitos a experimentação com o “transcendental”, através da ingestão da erva santa. A análise desses agentes históricos é fundamental para a compreensão dos capítulos da História Colonial em todas as suas nuances. A necessidade de inseri-los como sujeitos históricos justifica a construção desse artigo.

Sabemos que muitos textos foram escritos e muitas obras já se debruçaram sobre a forma como os povos europeus viram, conquistaram, colonizaram, catequizaram e influenciaram as populações indígenas. Mas, apesar de nossa historiografia ter avançado nesse aspecto, ainda pouco se escreveu sobre o outro lado da história, e em relação à outra face da colonização, da conversão e da catequização, a face de um catolicismo “(re)inventado” e “(re)significado” no interior da cultura tupinambá, para além dos aldeamentos jesuíticos, mas também no interior destes, sobre as formas específicas que essas populações construíram para lidar com a colonização europeia e de como as influências se deram de maneira recíproca. É nesse sentido que desejamos privilegiar a cultura indígena, evidenciando a sua capacidade de influenciar a cultura dominante, resistindo a ela e também lhe dando novos significados.

Muitas vezes os indígenas e seus caraíbas foram silenciados no interior de uma historiografia que os reduzia a um passado congelado imersos em uma sociedade fria que se manteve alheia ao processo de colonização e catequização figurando sempre no lugar de explorados e expropriados física e culturalmente. Hoje, felizmente, a História Indígena tem avançado, há uma gama de trabalhos que têm trazido os índios para o palco da História.<sup>6</sup> Porém há ainda muito a ser feito especialmente em relação aos caraíbas que podem ser silenciados pelos limites que as fontes nos impõem já que não temos acesso direto a relatos desses agentes. As fontes que possuímos são indiretas e estão carregadas por uma série de filtros culturais que as “deformam”. Para escapar dessa “armadilha”, muitos procuram estudar não a cultura produzida pelos indígenas e seus caraíbas, mas a cultura imposta a estes ou, em outras ocasiões, fazem uma análise do discurso das fontes e, mais uma vez esses, personagens continuam silenciados, nesse caso são meros coadjuvantes. Como então podemos ter acesso a esses líderes espirituais para além dos discursos que os construiu?

O método indiciário de Carlo Ginzburg (GINZBURG, 2006: 9-18) oferece pistas para acessarmos a cultura dos tupinambás e dos caraíbas através das fontes que possuímos assim podemos ir além do que é dito, do visto e do representado. Voltamo-nos para os detalhes e as nuances, buscando compreender os diversos sentidos que aparecem na fonte e seus possíveis significados no conjunto de outras fontes. Através das contradições presentes no texto entre o escrito e a própria cultura do escritor podemos ter acesso a uma parcela da cultura que este

---

<sup>6</sup> Só para citar alguns trabalhos: MONTEIRO, 1994. ALMEIDA, 2003. POMPA, 2003. CUNHA, 1992. OLIVEIRA, 2011.

deseja descrever. No caso das cartas jesuíticas as contradições ficam claras, pois ao descrevem os caraíbas como os seus maiores inimigos, eles mostram seu poder e capacidade persuasão, assim sendo essas fontes trazem à tona aspectos da ação política indígena e de sua cultura substancialmente autônomas. Para compreendermos melhor essas operações metodológicas vamos partir então para a análise da batalha travada entre jesuítas e caraíbas a partir do contexto colonial que nos traz importantes pistas em relação à difusão da anticatéquese indígena.

### **O cenário da batalha: jesuítas versus caraíbas no contexto colonial**

Como nos mostrou John Monteiro em um importante estudo historiográfico sobre os rumos da História Indígena e do Indigenismo, a ênfase no protagonismo das lideranças indígenas é um grande avanço para a historiografia atual. Nas palavras do autor:

*É, certamente, um avanço para a historiografia brasileira reconhecer as lideranças indígenas enquanto sujeitos capazes de traçar a sua própria história. No entanto, é necessário considerar que as escolhas pós-contato sempre foram condicionadas por uma série de fatores postos em marcha com a chegada e expansão dos europeus em terras americanas. A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação. (MONTEIRO, 2001: 75)*

Esse novo olhar em relação às lideranças indígenas é muito importante para analisarmos os caraíbas, pois através desse viés interpretativo podemos percebê-los como agentes capazes de empreender, nas situações de contato, estratégias e respostas ativas, de adaptar e reformular suas próprias tradições. Como podemos observar no contexto colonial os caraíbas souberam a partir das práticas jesuíticas colocar em xeque os sacramentos por eles ministrados especialmente o batismo. O contexto de epidemias e de crise no interior da própria Companhia de Jesus serve como pano de fundo para analisarmos a propagação da anticatéquese e sua eficácia em relação à resistência indígena à catequese jesuítica.

Esse contexto também é importante para a compressão da construção e propagação da Santidade de Jaguaripe. Tendo em vista que esta santidade foi desenvolvida por um caraíba, Antônio, que havia passado por aldeamento jesuítico na ilha de Tinharé, sua influência foi

marcante no cenário colonial, atraindo para as terras de Palmeiras Compridas muitos “fiéis”<sup>7</sup>. Sobre o alcance dessa religiosidade tupi nos informa a denúncia do senhor de engenho Álvaro Rodrigues, contida no processo de Fernão Cabral de Ataíde:

*(...) em muitas partes desta Bahia e seu Recôncavo, brasis cristãos e muitos mamelucos filhos de brasis e de brancos, e muitas pessoas brancas, sendo todos cristãos, creram na dita abusão e deixaram a fé de Cristo Nosso Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os negros cristãos de Guiné que havia nesta Bahia. (ANTT. pc. 17 065, fls. 188-195)*

É importante notar que esse momento, de propagação e adesão à Santidade de Jaguaripe, é marcado por um período de instabilidade e crise em diferentes âmbitos da sociedade. As Revoltas indígenas que assolavam o território colonial (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 123-129), a crise interna da Companhia de Jesus e a sua busca por novas estratégias de conversão<sup>8</sup>, as epidemias que devastavam a população indígena (MONTEIRO, 1994: 39,46) e a contraofensiva por parte dos caraíbas à mensagem catequética e ao batismo católico caracterizam o momento de tensão pelo qual passava a Capitania da Bahia, bem como os demais territórios coloniais. Nesse contexto, a busca de uma nova religiosidade fazia todo o sentido.

É interessante perceber, como, no contexto das epidemias, os caraíbas usaram a sua oratória persuasiva para associar o batismo cristão à morte. Poia, naquele contexto os jesuítas ministraram o batismo *in extremis*<sup>9</sup> a índios muito doentes, já à beira da morte, e, em alguns casos, os índios morriam após o batismo, o que levava os caraíbas a enfatizar os malefícios desse sacramento. Na carta do padre Antonio Pires, dirigida aos seus irmãos da Companhia de Jesus após narrar a morte e sepultamento de um índio que havia sido convertido e recebido o batismo, ele escreve as seguintes palavras:

---

<sup>7</sup> Quando a Santidade é transferida para Jaguaripe Antônio não a segue, junto com os membros segue a sua líder espiritual Maria, intitulada Mãe de Deus, que nas terras de Jaguaripe vai ministrar dentre outras coisas o batismo ao revés.

<sup>8</sup> Esse ponto é muito importante para a compreensão da Santidade e da sua adesão para além do já foi escrito, esse ponto não é colocado por Vainfas em seu livro (VAINFAS, 1995) Haja vista que no período em que os jesuítas enfrentaram a Santidade passavam por uma crise interna em sua Companhia devido às resistências enfrentadas para conversão do gentio, bem como do conflito entre os colonos pela direito sobre os gentios da hostilidade por parte do governador Manoel Teles Barreto, que se posicionava a favor dos colonos. (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 123-129).

<sup>9</sup> O batismo *in extremis*, é a unção dos enfermos, ou extrema unção o batismo praticado em doentes, quase sempre estes estão em estado terminal. O sacramento serve como preparação para o momento da morte.

*(...) alguns feiticeiros o quiseram estrovar; mas não puderam, e deitaram fama que o santo batismo o matara, não conhecendo que Nosso Senhor lhe fizera mui grande mercê o tirar de ante eles, e o levar a sua Santa Glória, como se deve crer. (...) Mas Satanás que nesta terra tanto reina, ordenou e ensinou aos feiticeiros muitas mentiras e enganos para impedir o bem das almas, dizendo que com a doutrina que lhes ensinávamos trazíamos a morte. E se algum adoecia, diziam-lhe que tinham anzóis no corpo, facas ou tesouras, que lhe causavam aquela dor, e fingiam que lhas tiravam do corpo com suas feitiçarias. (NAVARRO et alii, 1988 [1551]: 104)*

Como podemos observar a partir desse trecho citado, a batalha entre caraíbas e jesuítas era constante e a disputa pelos “fiéis” também é percebida em diferentes âmbitos. O padre José de Anchieta narra com tom de preocupação alguns casos de índios que não queriam ser batizados em virtude dessa associação entre o batismo e a morte (ANCHIETA, 1988 [1560]: 155-156). Em outra ocasião ele expressa seu profundo descontentamento quanto à influência de um caraíba “ao qual todos veneravam como a um grande santo” e que tinha a intenção de destruir a Igreja católica (ANCHETA, 1988 [1560]: 153).

Nesse sentido os jesuítas também procuravam de todas as formas descreditar a mensagem caraíba e as suas práticas, como nos informa Monteiro: “ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os pajés e caraíbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas.” (MONTEIRO, 1994: 48) Da mesma forma que os caraíbas buscavam associar a morte pelas epidemias aos jesuítas, os missionários os acusam de através de suas “cerimônias diabólicas” trazerem a ira de Deus provocando dessa forma os infortúnios que a eles sobrevieram. É esse discurso que norteia o relato do padre Leonardo do Valle em carta dirigida ao Provincial da Companhia de Jesus padre Gonçalo Vaz, vejamos suas palavras:

*De maneira que o seu pecado foi castigado com uma peste tão estranha que por ventura nunca nestas partes houve outra semelhante; alguns querem dizer que se pegou da nau em que veio o padre Francisco Veiga, porque começou nos Ilhéus, onde ela foi aportar; mas parece mais certo ser açoute do Senhor, e começar doente os romeiros primeiro começaram a correr a Santidade que andava pelo sertão adentro, e o mesmo pode se dizer da fome que quase é geral entre eles, porque nesta terra nem a água nem o muito sol causa fome como em Portugal e outras partes, mas em todo o tempo que um quiser trabalhar e por o terço da diligencia que põe os lavradores da Beira e do Alentejo terá que comer e que dar, pelo que não pode atribuir a outra coisa senão a querê-los Nosso Senhor castigar por esta e outras culpas e juntamente tomá-los por verdugos para os cristãos. (NAVARRO et alii, 1988 [1563]: 408-409)*

Podemos perceber tanto em relação à contraofensiva caraíba, quanto a contraofensiva jesuítica que ambos recorrem ao seu arsenal simbólico para desacreditar as cerimônias do

outro atribuindo-lhes significados que só podem ser compreendidos no interior das culturas que os projetam. Nesses discursos prevalecem a incompreensão mútua. Os caraíbas não conseguem entender o batismo *in extremis*, e os jesuítas não conseguem compreender as Santidades indígenas, assim sendo partem para a atribuição negativa do comportamento do outro. No caso dos jesuítas essa atribuição se baseia em uma cosmologia medieval que atribui a Deus a intervenção nos fenômenos sociais e “naturais”, mostrando a fome e a peste como castigos. Não poderíamos esperar postura diferente dos inacianos, já que eles são homens do seu tempo, assim sendo recorrem ao seu imaginário para interpretar o mundo ao seu redor. Já os caraíbas, associam a doença à prática de feitiçaria, sempre realizada através de rituais que, no caso, associam aos do batismo.

Mas não podemos deixar de notar que esse discurso “esconde” uma série de fatores ligados as novas formas impostas de viver, obrigando suas sociedades a constantes reestruturações decorrentes do processo de colonização cristã. Os aldeamentos jesuíticos, os descimentos colonias, a escravidão indígena, o contato com os vírus trazidos pelos europeus foram elementos de desarticulação da dinâmica e organização social dessas sociedades. O emprego da mão de obra indígena masculina na agricultura desarticula a dinâmica interna das sociedades indígenas da divisão social do trabalho tradicionalmente estabelecida, na qual as mulheres cuidavam das roças e das coletas e os homens da caça e da pesca. Assim com a colonização toda essa dinâmica sofre alterações levando em algumas aldeias, à falta de suprimento de origem animal desencadeando fome e carências nutricionais. Além disso, “outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude o clima, a densidade de população e o relativo isolamento, pesaram decisivamente [na propagação das epidemias]” (CUNHA, 1992: 13).

Como podemos observar não há compreensão das cerimônias, entre jesuítas e caraíbas, mas fica evidente, ao nos debruçarmos sobre a documentação dos missionários, que em ambos os casos, para o aprimoramento das suas estratégias de “enfrentamento”, houve apropriação, de linguagens, gestos, ritos e crenças num rico e complexo processo de tradução intercultural. É sobre esse tema que nos detemos no próximo tópico.

### **Mediação cultural: o encontro “sacramental” entre caraíbas e jesuítas**

A antropóloga Cristina Pompa começa a sua obra *Religião como Tradução*, com uma importante reflexão crítica acerca das oposições binárias construídas em relação à história colonial, vejamos o que ela diz:

*Na imagem da sociedade colonial construída pela antropologia e pela historiografia, índios e evangelizadores aparecem frequentemente assim, como esferas opostas e irredutíveis: os primeiros procurando permanecer o mais perto possível ao que eram antes da conquista, os segundos demonizando e aldeando, assimilando e dominando. Se por um lado este olhar tende a congelar os índios e tirá-los da história, por outro lado ele coloca a religião ocidental sob o domínio da História de longa duração. No esquema interpretativo que opõe resistência e dominação, o catolicismo é visto como um sistema imutável, tanto como a suposta fé pré-colombiana dos índios. (POMPA, 2003: 21-22)*

Ao longo da sua obra Pompa vai operacionalizar a sua visão interpretativa dando ênfase ao processo de interculturalidade presentes nas relações interétnicas no período colonial. Assim é que, ao estudar a “missão cristã” no Brasil Colonial, a autora analisa os processos pelos quais os missionários “cristianizaram” certos ritos nativos, enquanto os índios, por sua vez, emprestaram aos ensinamentos dos padres sentidos muito peculiares, num rico e complexo processo de tradução intercultural. Desta forma, é preciso dar ênfase ao processo de mediação cultural e influências recíprocas que se deram no campo de interação criativa entre jesuítas e caraíbas. Para além do conflito e da contraofensiva pretendemos também analisar a mediação e a circularidade cultural. Esse conceito nos permite problematizar a influência recíproca entre as culturas e perceber a imprecisão de suas fronteiras, sugerindo, assim, um fluxo regular de permeabilidade entre elas. Nesse sentido, podemos abordar a cultura de uma perspectiva social, privilegiando as relações de troca e interculturalidade entre os sujeitos históricos. Tais discussões nos possibilitam perceber que a cultura indígena não é mera reprodução passiva da cultura colonizadora e que, ao se relacionar com esta, a traduz e adapta à sua própria realidade. Além disso, a cultura “dominante” é também influenciada por essa cultura “dominada”. É esse um ponto importante que desejamos privilegiar, ou seja, a partir do conceito de circularidade cultural, entender as trocas culturais, que também é significativo para entendermos como a cultura “dominante”,

nesse caso representada pelo colonizador, é também influenciada e transformada pela cultura indígena.

As santidades indígenas são um claro exemplo dessas trocas e circularidades, o que podemos verificar ao constatar como os indígenas se apropriam de elementos do catolicismo e os ressignificavam a partir do seu referencial cultural. A Santidade de Jaguaripe, como observou Vainfas, segue preceitos cristãos e os transforma à sua própria realidade (VAINFAS, 1995: 112). Eles, portanto, adaptaram a hierarquia eclesiástica ao criarem categorias para os índios principais, o caraíba passou a se equivaler ao Papa. Existiam também os índios denominados Filho de Deus, Mãe de Deus, ou Santa Maria, santos, santas, bispos, vigários e sacristãos. Também usavam objetos e ritos sacramentais do culto católico, mas davam a eles sentidos peculiares. Como no caso do batismo que é invertido pela santidade. Os seus membros assimilaram o sentido do rito cristão, mas o fizeram para subvertê-lo, assim desejavam com o seu rito às avessas eliminar o batismo católico. Os índios se reuniam em uma maloca a qual chamavam de igreja, no centro do espaço ficava o ídolo da Santidade que foi adorado com muitas reverências por índios e muitos cristãos que por ali passaram. Havia rosários e cruzes, pia batismal, e uma espécie de confessionário.

Aos analisarmos essas apropriações e reinvenções podemos observar a dinâmica de trocas culturais entre o catolicismo e a religiosidade tupinambá. E essa dinâmica está presente não apenas nos elementos do culto tupi, mas também na própria construção da Santidade de Jaguaripe, como nos mostra Vainfas. Através de sua análise, ele traz à tona a instigante hipótese de que a santidade forjou-se dentro dos próprios aldeamentos jesuítas. Na tentativa de traduzir o catolicismo para a língua tupi e modelá-lo aos costumes dos nativos, os jesuítas acabaram, sem se dar conta, dando vazão ao desenvolvimento da santidade: “Na confusão entre bispos e caraíbas, entre o ‘pai grande’ e padre Marçal, entre ‘terra sem mal’ e ‘terra santa’, jesuítas e tupinambá teceram juntos, a teia da santidade” (VAINFAS, 1995: 117).

É nessa tentativa de tornar o catolicismo compreensível para os indígenas que os jesuítas vão tomar emprestados os gestos dos próprios caraíbas, usando seu poder de oratória para ensinar a mensagem cristã. O padre Azipilcueta Navarro, em muitas ocasiões, fazia as suas pregações nas aldeias “inspirado” nos caraíbas na tentativa de apropriar-se do papel de “líder espiritual carismático”: “começava a despejar a torrente da sua eloquência, levantando a

voz e pregando os mistérios da fé, andando em rodas deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores” (VASCONCELOS, *apud* POMPA, 2003: 53). O padre José de Anchieta pretendendo converter algumas aldeias tupinambás ao longo do litoral também lançou mão da forma de discursar caraíba “falando em voz alta como é seu costume”, e também do próprio discurso falando aos índios “que queríamos ficar entre eles ensinar-lhe as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes.” (ANCHIETA, 1988 [1563]: 212) O padre Pedro Correia também relata as instruções recebidas pelo padre Leonardo Nunes em suas pregações: “Por todos os lugares e povoações que passávamos me mandava pregar-lhes na madrugada porque então era costume de lhe pregarem os seus principais e pajés a que eles muito creem.” (CORREIA, *in* LEITE, 1954-1957, I: 220).

Essa assimilação dos elementos da cultura daqueles que os inacianos desejavam converter faz parte do método missionário por eles empregado. Talvez sua inspiração se encontre no método persuasivo do apóstolo dos gentios, Paulo de Tarso, que assim como os inacianos, produziu cartas narrando as suas experiências evangelizadoras. Numa de suas epístolas dirigida aos Coríntios expressa o desejo de usar todos os procedimentos possíveis para ganhar tanto judeus como gentios:

*Procedi, para com os judeus, como judeu, a fim de ganhar os judeus; para os que vivem sob o regime da lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da lei. Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei. Fiz-me fraco para com os fracos, com fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, com fim de, por todos os modos, salvar alguns. Tudo faço por causa do evangelho, com fim de me tornar cooperador com ele. (I CORÍNTIOS 9: 20-23 in: BÍBLIA SAGRADA. 1999: 141 NT)*

O fundamento presente nos escritos paulinos vai achar lugar nas estratégias missionárias dos jesuítas nas terras luso-brasileiras. Buscando levar a “luz” do evangelho para aqueles que viviam nas “trevas” do “pecado”, os jesuítas não mediram esforços lançando mão dos métodos usados pelos seus próprios inimigos os caraíbas. Para se aproximarem dos índios e ganhar a sua confiança eles “imitaram” a forma de pregação dos xamãs indígenas. A apropriação de certas características dos caraíbas por parte dos missionários nos mostra a fluidez e permeabilidade entre as culturas no cenário colonial.

### Considerações finais

O estudo da anticatequese caraíba e das relações interétnicas no interior da História indígena são de extrema importância para a compreensão dos processos históricos subjacentes a conquista e colonização. Assim podemos lançar olhar sobre os tupinambás e repensar o papel que os povos indígenas desempenharam no processo de colonização e formação da sociedade brasileira, nos seus aspectos étnicos, sociais e culturais. Vê-los não mais como seres passivos e alheios aos processos históricos, como o de colonização e de catequização, mas como agentes na construção da história do Brasil e nos rumos que nortearam a colonização cristã. Os caraíbas com a sua influência e persuasão limitaram o projeto catequético jesuítico, mas na luta contra a sua dominação souberam se apropriar dos símbolos católicos e lhes conferir novos significados. Assim também fizeram os missionários da Companhia de Jesus, adaptando a mensagem católica a cultura indígena e emprestando as características dos “missionários tupis”, os caraíbas. Analisando esse processo, de trocas e circularidade cultural, podemos perceber que os personagens históricos não precisam estar reduzidos a um conjunto de dicotomias e esferas irredutíveis, hierarquizadas, mas pelo contrário podem ser compreendidos no mesmo patamar interpretativo. É dessa forma que a História ganha todos os seus contornos em múltiplos significados. Quando damos lugar à interpretação plural dos processos históricos privilegiamos os múltiplos sujeitos que os compõem e assim podemos observar tanto jesuítas como caraíbas. Com especial destaque para estes últimos que foram, por muito tempo silenciados pela historiografia, ficando a cargo dos antropólogos começarem a construir-lhes a História<sup>10</sup>. Felizmente a História Indígena têm avançado mostrando os povos indígenas como sujeitos históricos.

Como nos mostra Maria Hilda Baqueiro Paraíso em um recente estudo publicado no livro *Bahia de Todos os Santos*, as sociedades indígenas souberam se adaptar de forma dinâmica às novas realidades que lhes eram impostas pelo processo de colonização, e para isso se utilizaram de diferentes estratégias, dos casamentos interétnicos às alianças. Assim, os povos indígenas souberam se adaptar a esse processo a partir da sua realidade social e

---

<sup>10</sup> Como exemplo a obra do antropólogo suíço Alfred Métraux. (MÉTRAUX, 1979).

cultural: “podemos elencar as várias formas de posicionamento adotadas pelos grupos indígenas que variavam da resistência, às fugas, enfrentamentos, busca de alianças com portugueses ou franceses e às tentativas de, através da aceitação do aldeamento compulsório, construir um espaço no mundo colonial que lhes apresentava” (PARAISO, 2011: 70). Os índios lutaram, adaptaram a cultura européia à sua própria cultura, transformaram os elementos europeus à sua própria realidade e influenciaram-nos decisivamente. Exemplo claro disso são as Santidades em seu processo de circularidade cultural. Os povos indígenas têm papel importante não só na resistência, mas na construção da história do Brasil. Atuaram desde a conquista para preservarem a sua cultura, participaram do processo de formação da sociedade brasileira e se articulam no cenário atual para fazer valer os seus direitos.

Para além dos conflitos físicos podemos perceber conflitos simbólicos que aparecem constantemente na tradição indígena. As Santidades dos caraíbas são exemplo de ambos os conflitos. Configuraram-se contra a dominação portuguesa e preservaram os seus próprios símbolos religiosos e identitários através da adaptação. Por isso é importante “considerar que os povos indígenas eram agentes históricos ativos que estabeleceram suas relações a partir de suas vivências e experiências, expectativas e possibilidades de solução permitidas e pensadas pelo seu referencial e sua organização sociocultural” (PARAISO, 2011: 73-74). Assim construíram mecanismos de resistência adaptaram ritos, reinventaram identidades, propagaram os seus símbolos e crenças, influenciaram outras culturas e grupos étnicos no rico e complexo processo de circularidade cultural. A análise dos caraíbas e das suas cerimônias em seu diálogo intercultural mostra a capacidade indígena de adaptar as suas tradições, propagar os seus símbolos e influenciar decisivamente outras culturas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

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

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processo (pc.) 17 065. Disponível em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2317069>

BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução por João Ferreira de Almeida. Baurueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. 869p.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha de Maranhão e terras circunvizinhas**. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1975.

D'EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil**, feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Siciliano, 2002.

LÉRY, Jean. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

NAVARRO, Azilcueta. Et ali. **Cartas Avulsas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. [1558]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978. (Col. Reconquista do Brasil, v. 45)

### Livros e artigos

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

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CUNHA, Manuela C. da. (org.). **História de índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**. Lisboa: Livraria Portugália – Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1954-1957. Vol. 1.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. 2ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

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

\_\_\_\_\_. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “Índios, naufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações”. In: CAROSO, Carlos, et alii. (org.). **Baía de Todos os Santos: Aspectos Humanos**. Salvador: Edufba, 2011, pp. 69-100.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial**. Bauru-SP: EDUSC, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SZTUTMAN, Renato. **De caraíbas e morubixabas: A ação política ameríndia e seus personagens**. In: *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*. v.1, n.1, p. 16-45, 2009.

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