

33º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS

**GT 20- ESTRATÉGIAS INTERÉTNICAS E FRONTEIRAS
IDENTITÁRIAS**

**SOBRE O CONTATO INTERCULTURAL: INDÍGENAS E
MISSIONÁRIOS EM SÃO FIDÉLIS**

FERNANDA BASTOS – UENF/CAMPOS DOS GOYTACAZES

CAXAMBU, 26 a 30 DE OUTUBRO DE 2009

Sobre o contato intercultural: indígenas e missionários em São Fidélis

Fernanda Bastos

O que se busca é uma reflexão a cerca do contato intercultural e suas resultantes entre índios e missionários no aldeamento de São Fidélis, no final do século XVIII. Tenta-se compreender o papel do missionário cristão como agente mediador entre o universo indígena e a “civilização”, a inserção do índio no cristianismo, bem como seus processos de adaptação e convivência com os missionários e outros habitantes dos aldeamentos. Também são abordados entendimentos e práticas conjuntas desses atores, que na maioria das vezes resultam em processos de transformação e recriação cultural.

As relações entre índios e missionários são pensadas tendo como referência as representações dos próprios Capuchinhos sobre esse contato cultural. É preciso lembrar que as percepções ou representações do poder variam de acordo com estratégias específicas e maneiras diferentes de perceber o outro em contextos históricos mutáveis. Apesar das fontes representarem óticas e interesses de quem as documentam, são narrativas que expressam interesses em conflito, mudanças de ponto de vista conforme os contextos históricos e diferentes bagagens de capital cultural (Bourdieu, 1998).

O “processo de conversão” realizado pelos catecúmenos adequou seu universo de percepções, às crenças e valores do universo indígena. Desse modo, não se pode deixar de refletir a cerca das representações dos Capuchinhos sobre os índios, priorizando uma leitura do lugar dos missionários como mediadores entre culturas “extremamente diferenciadas” e sua ótica de “conversão”, isto é, o campo religioso.

De fundamental importância são as análises dos processos de interação, entendimentos e práticas de dois universos distintos em contato, que se “chocam e se entrelaçam”. Assim, há que se refletir sobre os processos de criação, ressignificação cultural e relações que se estabeleceram entre indígenas, missionários e colonizadores. Essas relações foram em grande parte determinadas por dominação e subjugação, mas também pelas relações de troca e acordos de guerra e paz por esses grupos.

É comum reduzir a história da colonização a uma interpretação maniqueísta, pois existem suficientes informações para afirmar que a colonização implicou em massacres e subjugações dos povos ameríndios. Essa perspectiva maniqueísta de análise das situações de conquista e contato empobrece a realidade, pois elimina qualquer elemento que tenha

papel determinante como as trocas entre um mundo e outro, entre indivíduos e grupos que desempenharam papéis intermediários, e que transitaram entre os dois blocos que tendemos a reduzir em conquistado e conquistador.

Os espaços de mediação desempenham papel fundamental na história, pois, neles aparecem e se desenvolvem novos modos de pensar e de transformar elementos característicos provenientes das duas culturas: ocidental e indígena (Gruzinski, 2001).

Quando culturas distintas, como a branca e indígena se encontram, não se pode pensar apenas em pólos opostos onde um domina o outro. Há numerosas formas de resistência, luta e adaptação. O que significa que a relação entre indígenas e colonizadores pode ser interpretada do ponto de vista dos intercâmbios interculturais entre grupos étnicos (Cristina Pompa (2007), Paula Monteiro (2007), Marta Amoroso (2007), e Nicola Gasbarro (2007), Eliane Fleck (2005); Serge Gruzinski (2001)).

Abordagem teórico-metodológica

O objeto de análise desse trabalho é o aldeamento indígena da região de São Fidélis no final do século XVIII. Essa região se situa ao norte do Estado do Rio de Janeiro, na microrregião de Campos dos Goytacazes, às margens do rio Paraíba do Sul. Esse aldeamento foi construído por padres Capuchinhos italianos, e hoje em dia ainda existem remanescentes dele. Trata-se igreja Matriz, localizada na Praça principal, cuja estrutura tem grandes proporções.

As fontes de documentação histórica sobre o século XVIII na cidade de São Fidélis são escassas. Para essas abordagens foram utilizadas fundamentalmente fontes primárias dos Capuchinhos italianos sobre as quais será falado com mais detalhes adiante.

Existem diversos estudos sobre o uso de fontes primárias na interpretação da questão indígena, mas poucos sobre metodologias que abordem a interpretação do ponto de vista das perspectivas dos contatos interculturais. Esses trabalhos levantam alguns problemas sobre as fontes, da importância de se questionar interpretações que percebam o discurso do poder como uma narrativa monolítica.

As fontes estão longe de ser apenas um registro da experiência particular do missionário; ao contrário: elas são modeladas pelas experiências lidas e conhecidas de outros missionários em outros lugares e momentos. São influenciadas pelo conteúdo

doutrinário e ideológico do projeto civilizatório, da Igreja Católica, que vieram se acumulando ao longo dos tempos. O missionário tende a representar sua ação em diálogo com outras experiências, constituindo-as muitas vezes em cima das experiências de aldeamentos anteriores¹.

O manuscrito dos Capuchinhos italianos em São Fidélis no final do século XVIII apresenta perspectivas sobre o contato intercultural, que diferem das percepções presentes nas narrativas dos Capuchinhos do Maranhão do século XVII. Essas diferenças se acentuam ainda mais quando os capitais culturais dos dominadores obedecem a outras trajetórias, como no caso dos jesuítas que basearam a colonização em outros princípios filosóficos.

As fontes utilizadas nesse trabalho foram principalmente primárias, trata-se da cópia do manuscrito dos Capuchinhos fundadores do aldeamento de São Fidélis. As narrativas mostram diferentes aspectos da interação entre índios e padres durante o período de 1781 a 1831.

O documento oferece detalhes sobre aspectos das representações desses missionários como: religião, trabalho, hábitos alimentares e culturais, conflitos e organização espacial. Entretanto, observam-se poucas referências sobre ritos e mitos nativos e o processo de “cristianização”. O discurso contido nessa narrativa revela a “exaltação” do trabalho missionário no processo de “civilização” e cristianização dos índios que são sempre descritos através de adjetivos que os caracterizavam como povo “bárbaro” e “selvagem”. Em termos comportamentais os indígenas são descritos como preguiçosos, desconfiados, vingativos, invejosos e inconstantes. As narrativas também mostram o medo da morte e belicosidade.

Além dessas, foram utilizadas outras fontes secundárias como o livro “Itaocara Antiga aldeia de índios”, editado em 1946, que narra a fundação da chamada “Aldeia da Pedra”; “Viagem ao Brasil” do príncipe Maximiliano de Wied, que em viagem, percorre

¹ AMOROSO, Marta. *Memória e xamanismo na missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82)*. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2007.

o litoral do Brasil realizando detalhada descrição das populações indígenas, incluindo índios Puris e Coroados da aldeia de São Fidélis.

Bibliograficamente foram utilizadas outras fontes que tratam sobre os intercâmbios culturais entre indígenas e missionários no Brasil colonial. Dentre eles podemos citar Andrea Daher, no livro “O Brasil Francês” que realiza uma interpretação dos relatos do Capuchinho francês Claude D’ Abbeville na missão do Maranhão, além de refletir o contato cultural através da comparação da ação missionária entre as ordens dos Jesuítas e Capuchinhos.

Também foram consultadas obras recentes voltadas às análises sobre o papel do missionário no período colonial. Entre estes podemos citar estudos de autores, como Cristina Pompa (2007), Paula Monteiro (2007), Marta Amoroso (2007), e Nicola Gasbarro (2007), Eliane Fleck (2005). Esses estudos analisam as missões e o papel do missionário como agente mediador entre a cultura ocidental e o universo nativo.

As missões num contexto antropológico.

Os estudos sobre populações indígenas no Brasil durante a colonização tenderam a se concentrar nas estratégias de tradução e nos processos de aculturação. A questão da alteridade, na perspectiva antropológica está relacionada à forma como o outro é entendido conforme diversas situações históricas pelos atores situados em determinada época histórica. Diante dessas perspectivas vê-se que a questão da alteridade sempre se apresenta em todas as culturas quando há a convivência de grupos sociais diversos².

Enquanto alguns trabalhos estavam baseados em teorias do contato que enfatizavam um processo de assimilação e seus resultados desagregadores para as culturas nativas, nesse trabalho pretendo introduzir outra perspectiva do contato intercultural.

² MONTEIRO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural*. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2007.

Sahlins (1990) pontua que há que se colocar o problema do contato sob nova análise, pois a cultura deve deixar de ser uma variável secundária das relações políticas e econômicas, intrínsecos aos processos de assimilação e ganhar um estatuto próprio para a compreensão dos processos interétnicos.

A partir dos anos 70, novos estudos sugerem algo mais do que o determinismo das abordagens anteriores, as atitudes de resistência indígena contra as imposições coloniais marcaram os estudos dessa época. Nos anos 90, surge este paradigma que se autodenomina teoria pós-colonial, seus adeptos privilegiam uma nova forma de olhar as relações entre os países colonizadores e colonizados, cujo valor teórico está na releitura dos binarismos (antes/depois, etc.) em termos de tradução cultural, ou transculturação. O conceito de pós-colonial analisa os aspectos do contato de forma isolada e prioriza a análise das relações como um todo buscando superar a idéia de um mundo composto por identidades isoladas. Há que se apreender as interconexões resultantes das relações transculturais³.

Paula Monteiro (2007) trabalha com a idéia de Stuart Hall de que no sistema de identificação, o outro deixa de ser visto como fixo no espaço e tempo para se tornar ponto de reformulação constante. Conceitos de “hibridismo” e “sincretismo” buscam descrever caso transculturais próprios de contextos coloniais onde o local e ocidental se misturam de modo que qualquer tentativa de reflexão centrada em termos isolados se trona inútil. A análise da cultura força a ênfase na multiplicidade de conexão intercultural.

Ao focar a análise na atividade missionária como instrumento de compreensão das mudanças históricas, há que se refletir a respeito das formas de compreensão a cerca da alteridade numa perspectiva ocidental. Não menos importante é a compreensão dos meios simbólicos utilizados pelos missionários para que os nativos se incorporem às relações coloniais.

Para compreender melhor a antropologia histórica há que se enfatizar a análise da “agencia de significações”, uma vez que a cultura é como um campo, onde os agentes lutam pelo poder das representações. Essa abordagem se mostra eficaz, em nosso caso, na reflexão das representações que os missionários produzem em suas relações com o

³ Paula MONTEIRO, *op.cit.*

indígena, pois nas representações escritas nos manuscritos aparecem modos de inscrever o outro a partir dos espaços de interculturalidade. (Comaroff apud. Monteiro 2007)

Quando se fala de tradução cultural, há que se pensar a missão cristã como um lugar de tradução intercultural, ou seja, a religião se constituindo numa arena comum de diálogo entre missionários, índios e demais agentes da cena colonial⁴

Mediações e ressignificações

A maneira de definir o outro varia de acordo com os diferentes momentos históricos do contato e está diretamente ligada à visão de mundo dos atores e culturas envolvidos no processo de construção e interpretação do outro.

Gasbarro (2007) observa, as missões se apresentam como um trabalho contínuo de construção e reconstrução de códigos comunicativos, onde o conhecimento das culturas locais é amplamente usado como base para a vida intercultural no âmbito do trabalho missionário. Deve-se situar o missionário como agente do processo de mediação cultural, uma vez que estes promovem a ressignificação da tradição indígena e sua adaptação a novos contextos de comunicação intercultural.

O processo de produção de novas significações traz consigo a produção de formas de persuadir, que acabarão por tornar possível a aceitação das novas configurações. Assim, quando o indígena passa a assimilar códigos e categorias do cristianismo, não há necessariamente a perda total da cultura original e sua substituição por valores ocidentais, há uma disputa simbólica mediada por missionários e indígenas que resulta na apropriação de determinados elementos, vistos com grande importância para os sistemas culturais que se relacionam e pelos atores envolvidos.

Uma das teses fundamentais dessa perspectiva é a de que a cultura que resulta dessa incorporação não é uma mera reprodução dos costumes do outro, mas sim um padrão inédito da cultura humana até então desconhecido, por isso a mediação é importante.

⁴ Cristina POMPA, *Para uma antropologia histórica das missões*, *op. cit.*

Se a medição é a conexão de culturas locais à cultura ocidental, há que se pensar como essa mediação é realizada, analisando o âmbito das trocas, das definições do outro, e os processos de resistência e reconstrução das identidades.

O importante nesse caso é chegar à compreensão dos agentes que interagem, e não enfatizar apenas o encontro entre culturas distintas ou os efeitos de uma sobre a outra.

Pensar em como as sociedades indígenas reorientam o convívio intercultural através de negociações e ressignificações, favorece a compreensão das bases simbólicas e materiais do contato. O cerne da questão é a construção de novas categorias através dessa ressignificação do universo nativo com bases em categorias universais. São exemplos disso, as tentativas dos missionários em fazer analogias dos elementos da mitologia indígena com histórias bíblicas. Com esses recursos seria possível conferir unidade ao gênero humano e fundamentar a profecia bíblica de que o evangelho chegaria a todos os povos.

Na percepção da Igreja, as missões protagonizam a primeira globalização quando “incluíam socialmente” e “compreendiam” simbolicamente novas diversidades. Se os missionários eram especialistas na promoção de compatibilização, a atividade missionária deve ser vista pelo ângulo das articulações simbólicas e sociais das diferenças percebidas nas situações de contato. Os missionários recodificam o sistema cultural através do conhecimento das culturas locais⁵.

Se as resultantes dos processos de mediação florescem num ambiente de coerções e conflitos, essas resultantes exigem um acordo sobre a produção das significações, esse acordo leva a uma colaboração na criação das normas ajustadas a interesses, alianças e cumplicidades. Portanto é necessário superar o pensamento dual entre nativo e ocidental e procurar a partir dessas oposições traduções e equivalências, uma vez que muitas vezes o que foi considerado como nativo foi tomado emprestado do mundo ocidental ao longo do processo histórico de seus relacionamentos⁶.

É de grande importância enfatizar o papel dos agentes como instrumentos de interações e promotores de inovações culturais. A análise do autor contribui para a

⁵ Nicola GASBARRO, *Missões: a civilização cristã em ação, op. cit.*, p.55

⁶ Paula MONTEIRO, *op.cit.*

compreensão do contato como um processo, uma vez que diferentes sistemas de crenças são acionados em diferentes situações sociais. Esse autor salienta que não há pontos de vista nativos e europeus, mas sim combinações dos diferentes pontos de vista que representam grupos de interesses distintos. Os arranjos culturais do contato não são efeitos de uma simples combinação de totalidades, pelo contrário, são dependentes do modo como se ordenam nos dois campos relações de autoridade e aliança através da configuração de grupos em constante mutação (Gluckman cit. em Monteiro, 2007:64).

Importantes reflexões devem ser feitas a partir da leitura da cultura sob a ótica da religião e das categorias construídas pelos missionários ao se defrontarem com a alteridade indígena.

O código religioso

Ao ser usado, o código religioso, determinou a distancia entre o “eu” e o “outro” pela fé; cujo grau de intensidade marcava a distancia entre “civilização” e “barbárie”. O código religioso, na idade moderna, era prioritário na interpretação da realidade, sobretudo das alteridades, que quando apresentadas pelas descobertas, eram lidas e traduzidas pela linguagem religiosa.

Os relatos dos missionários estavam repletos de características que conceituavam a alteridade indígena; diversas atribuições aos nativos eram determinadas pelas iniciativas dos missionários em classificar e identificar a alteridade.

A necessidade de encontrar características de uma religião idolátrica vista pelos missionários como manipulação diabólica, como no caso dos pagãos da antiguidade clássica se dava pelo fato de que seria mais fácil fazer uma conversão para a fé no Deus cristão. Por isso, quando os missionários relatavam em suas crônicas as crenças indígenas, essas caracterizações já eram feitas numa versão cristianizada. Já havia um processo de tradução marcado pela realidade colonial e missionária, que acabaria chegando ao leitor desses escritos⁷.

⁷ Cristina POMPA, *Para uma antropologia histórica das missões*, op. cit.

A bula Papal de 1517, *Sublimis Deus* decretava que os americanos eram homens naturais, portanto o que esses homens precisavam era da palavra divina para que se cumprisse a profecia da pregação do evangelho aos quatro cantos do mundo.

A construção do índio, nos diversos relatos dos cronistas, dedicava especial atenção etnográfica aos costumes indígenas, passando pela oscilação de uma “barbaridade” irredutível para a uma possível recuperação no plano civil e humano.

Uma análise dos documentos da época das missões permite compreender em que condições se davam a construção dos discursos evangelizadores e como a evangelização foi “absorvida” e transformada pelas culturas nativas a partir de suas representações. Além do mais, essas fontes são muito importantes para compreensão da construção da linguagem religiosa de mediação e da idéia do que religião.

As narrativas missionárias mostravam que a reconstrução simbólica do mundo indígena, foi elaborada a partir de fragmentos de discursos anteriores. A adesão aos símbolos cristãos traduziu a busca dos indígenas por instrumentos de afirmação política na colônia construindo um universo simbólico também compartilhado por outros atores sociais e reconstruindo com esses, novas relações sociais e de poder. O encontro de universos culturais distintos não formou necessariamente polaridades opostas e irredutíveis. Desde o primeiro contato buscou-se uma esfera comum, uma dimensão onde o transito simbólico teve no religioso sua linguagem de mediação. O que os relatos coloniais faziam era refletir o processo de tradução utilizado por ambas as culturas. O “outro” descrito pelas fontes já estava, na maioria das vezes num processo de relacionamento com o “eu” ocidental, que era seu próprio “outro”⁸.

A prática missionária

Entre os europeus que vieram para o “novo mundo”, nenhum teve papel tão importante e fundamental quando os missionários cristãos, que viam esse “mundo” como um desafio para a conversão dos pagãos. Para esses missionários, a diversidade se reduzia a diferentes estratégias de conversão e o estudo dos hábitos e costumes acabou por gerar um rico material etnográfico.

⁸ Cristina POMPA, *Para uma antropologia histórica das missões*, op. cit., p.136

A condução do processo missionário trazia consigo a adaptação e modificação da doutrina cristã, adequando-a a mitologia indígena. O domínio da língua foi um dos principais fatores que permitiu aos padres um entendimento a respeito da crença e costumes indígenas e a partir daí a elaboração de táticas que levassem os índios a acreditarem na doutrina cristã.

Através de códigos compartilhados os padres puderam interpretar mitos e crenças indígenas e passaram a associar algumas de suas práticas como “traços primitivos” da cultura cristã. Através de alguns elementos da cosmologia indígena os religiosos introduziam alguns elementos cristãos “transformando” a simbologia local. Essas práticas revelam que não houve apenas imposição doutrinária, uma vez que, se tornaria impossível compartilhar tantos códigos que não tivessem significação para os indígenas.

Assim, a tolerância a elementos usados nos rituais, como danças e instrumentos musicais típicos, permitiu uma maior “aceitação” do cristianismo, pois a persuasão da palavra proferida era muito mais eficaz, se acompanhada dos elementos tradicionais da cultura indígena, sobretudo, o canto.

Andrea Daher (2007) mostra como os Capuchinhos desenvolveram um estilo de pregação que fazia parte do seu modo de vida, e que correspondia, sobretudo, à concepção de vocação missionária. Para “revelar” os mistérios de Deus os missionários submergiram na realidade indígena, visando melhor conhecimento de suas práticas rituais, sua cultura e, sobretudo para ganhar sua confiança, fator de primordial importância para o êxito catequético.

O missionário Capuchinho tinha plena consciência da importância da observação dos modos de vida desses indígenas, para o exercício do apostolado. Conhecedores desses modos, os padres sabiam como abordá-los com assuntos referentes à doutrina e sabiam como lidar com os insucessos na pregação do evangelho.

Entretanto, esse processo de conhecimento não é uma via de mão única uma vez que os missionários também se deixavam observar pelos índios, para que a cordialidade se estabelecesse entre ambos. Uma vez estabelecida, essa cordialidade facilitaria as abordagens, permitindo o conhecimento da organização social e cultural desses povos. Uma vez estabelecida essa relação, os padres sabiam que caminho seguir na implantação do cristianismo entre esses povos.

Nos relatos escritos pelos Capuchinhos, percebe-se um discurso direcionado para que o leitor perceba sua “aceitação” pelos indígenas, sobretudo, visando informar os

“sucessos da missão”. A catequese indígena ministrada pelos capuchinhos se assemelhava na maioria das missões.

Um aspecto frequentemente relatado pelos religiosos eram os batismos, que revelavam a “mudança de vida”, é um rito de passagem da “barbárie” a “civilização”.

A produção memorialística das missões desses religiosos deve ser tratada como um dos pilares do projeto missionário, uma vez que as memórias da missão correspondem a uma etapa de reformulação da experiência missionária⁹.

Do Brasil para São Fidélis:

As missões com capuchinhos italianos no Rio de Janeiro foram consequência das missões desses religiosos ao Congo e Angola. Destinados à África, dois Capuchinhos aportaram no Rio, mas na hora de partir o governador da cidade permitiu que ficassem e assim nasceu a segunda missão dos capuchinhos no Brasil.

É essa a missão que nos interessa nesse trabalho, pois foram Capuchinhos italianos que fundaram São Fidélis aldeando índios Coroados, Puris e Coropós. Esses índios possuíam costumes, línguas e características semelhantes, diferindo em alguns detalhes. Sua organização social não era complexa tinham um chefe, que era escolhido por ter maiores aptidões físicas e intelectuais, e em seguida na hierarquia tribal, vinha o xamã feiticeiro, a quem competia fazer ligações com os espíritos. A poligamia era o regime familiar, e quanto aos seus costumes, utilizavam fogo, viviam da caça e da pesca, sendo descritos pelos viajantes como belicosos e inclinados à guerra¹⁰.

Alguns historiadores concordam que as semelhanças entre esses grupos eram muito grandes, o que aponta para uma origem comum. As condições de vida nas florestas, as lutas internas, as implicações sociais e lingüísticas fariam com que se diminuíssem as variações entre Coroados, Coropós e Puris. Pois nos conflitos, alianças e

⁹ AMOROSO, Marta. *Memória e xamanismo na missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82)*. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2007.

¹⁰ BESSA FREIRE, José Ribamar; Malheiros, Márcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1997.

aprisionamentos, surgiram características comuns o que dificultou a descoberta de tais índios. Pequenas são as diferenças étnicas, sociais e culturais entre eles.

O discurso que justificou a criação dos aldeamentos foi que esses espaços seriam criados para unir num só lugar, indígenas que “andavam pela mata, causando problemas aos fazendeiros e à população local”. O objetivo era reduzi-los a fé Católica e submetê-los aos missionários, que seriam a maior autoridade nesse espaço. Nos projetos e construção desse local, a igreja era como um “panóptico”, o centro permitia o controle de todo o espaço assim como dos moradores do local.

A estruturação espacial privilegiava locais onde a supremacia religiosa pudesse ser exercida contribuindo para a estrutura ideológica da missão. As casas possuíam uma simetria e as alas se dispunham uma defronte a outra. Isso permitia um rápido acesso à igreja e maior controle dos acontecimentos. A funcionalidade no projeto dos aldeamentos como fonte de “ordem” fazia parte da preocupação, pois facilitava o acesso ao índio, além de contribuir para o controle do saber e do poder¹¹.

No aldeamento, a igreja não tinha só a função de casa de oração, pois nesse espaço, eram realizados diversos rituais que marcavam acontecimentos importantes na vida do indígena, morte, casamento, batismo, catequese, tudo que o mantinha no universo cristão. Rituais como o batismo, tinham significativa importância, pois através dele acontecia a passagem da vida “pagã” para a vida “cristã”. Na igreja eram realizados sacramentos, pregações, festas e procissões, e no seu interior catacumbas também eram feitas, para sepultar padres e pessoas que contribuíram para a construção do templo. (É importante lembrar que nas catacumbas da igreja Matriz, só eram enterrados padres e pessoas de famílias abastadas que contribuíram para a construção da igreja.)

O espaço do aldeamento pode ser interpretado pela sua dimensão simbólica, tanto em sua arquitetura como nos acontecimentos mais importantes como as festas Santas. Na igreja os sistemas simbólicos assumiam um importante papel doutrinário. É importante ressaltar que esse espaço assume associação com o sagrado, pois estar dentro da igreja era estar num “espaço santo”. A garantia da manutenção do poder que esse espaço

¹¹ BARROS, Clara Emilia Monteiro. *Aldeamento de São Fidelis. O sentido do espaço na iconografia*. IPHAN, 1995

assumia, estava em grande parte nos aspectos visuais reforçados pelo belo que seduzia, pelo aspecto visual.

A Igreja Católica tinha nas obras de arte uma forma de doutrinar os fiéis. Portanto é fato indiscutível que as obras artísticas de cunho religioso tinham um intrínseco caráter doutrinário.

As representações eram indicativas de que fazendo parte do que é belo, vendo o exemplo da vida dos santos que sofreram e abriram mão dos prazeres mundanos em nome da fé, seguindo seus exemplos e conhecendo a “verdadeira fé” com o auxílio dos religiosos, seria possível adentrar o reino de Deus, assim como nas pinturas da cúpula do templo.

Entrar na igreja Matriz seria como entrar num reino do belo, na casa de Deus. O discurso dos religiosos, dirigido principalmente para “civilizar” aos indígenas, encontrava suporte no ambiente em que era proferido. Assim, a grandiosidade do templo e os recursos visuais, como as pinturas e imagens sacras doutrinavam e reafirmavam a autoridade dos missionários

O templo tinha sua arquitetura em forma de cruz grega, era ornado com imagens, e uma suntuosa cúpula com pinturas que retratavam a vida e martírio dos santos; seguido recompensa do reino dos céus.

Nessa perspectiva, Bourdieu (1996), observa que a dominação simbólica, se mantém também através das imagens que estão em determinado meio. A dominação nesses casos não era uma submissão passiva, uma influência externa, tampouco a livre adesão a idéias e valores. O poder em questão era definido por esses símbolos. Para Bourdieu (1989), os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e comunicação, exercem um poder estruturante.

A manifestação dos sistemas simbólicos se dava de forma que não se percebia conscientemente, embora não deixassem de cumprir a função de “dominação”. Segundo Bourdieu (1989), a ordem é a crença na legitimidade dos símbolos e daquele que os pronuncia, para ele os *instrumentos de poder simbólico* são instrumentos de construção do mundo material.

A funcionalidade do aldeamento residia na estrutura espacial que tinha a igreja como o centro. Embora não fosse um sistema carcerário, havia a presença do elemento sobrenatural, que tudo via. Tal como o “panótico”, pela sua arquitetura era possível

“adestrar” os indígenas para que eles exercessem suas tarefas como bons cidadãos cristãos.

Crônicas e manuscritos

Serão abordadas aqui, as representações deixadas pelos religiosos no manuscrito deixado por eles e as crônicas que tratam das percepções dos cronistas e viajantes que passaram pelo aldeamento de São Fidélis.

Para entender melhor o contato cultural bem como suas conseqüências devemos saber em que condições o contato entre ambas as culturas, pois a maneira como os indígenas eram vistos pelos colonos é determinante no processo de aldeamento e conversão.

Relatam os cronistas da época que esses índios eram um grande incômodo que causava medo e intranqüilidade à população local, que alegava que estes invadiam suas terras, roubando plantações e rondando as casas. Diante dessa “ameaça” os fazendeiros os expulsavam e ameaçavam com chicote causando reações negativas, expressas muitas vezes através da violência.

Além disso, o trabalho desses índios era usado na derrubada das matas e isso só aumentava sua insatisfação, pois os locais de pastagem e plantação se ampliavam, forçando sua retirada. A insatisfação dos indígenas, que já guerreavam entre si, provocava cada vez mais prejuízos aos colonos e insegurança para os negócios, uma vez que alguns desses negócios eram baseados na extração de madeira de lei que era enviada para Europa. A resistência indígena dificultava a derrubada das matas.

Isso pode ser verificado pelo relato do cronista contando que:

“vieram duas bandeiras de Minas (...) com o intento de (...) amansar ou afugentar os índios puris, os quaes junto com os botocudos faziam e fazem grandes estragos nas terras à gente de Minas não só matando-os, como também comendo-os”
(*manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831.*)

A passagem citada é sugestiva de que a presença dos missionários se fazia necessária, tanto para tranquilizar os fazendeiros quanto para “pacificar” os índios. No trecho a seguir, retirado do manuscrito dos missionários é possível identificar a intenção de mostrar que a busca pela religião partiu dos índios:

“Havia já bastante tempo que corria a fama que estavam saíndo, de tempos em tempos, no povoado à margem do rio Muriahé, umas tropas de índios, sem commeter hostilidades algumas, dando antes muito signal de paz e de se quererem humanizar (...). Foi logo um dos missionários para a dita paragem (...) apareceram finalmente um número de 50 e pouco (...) todos nus, sem amparo de sorte alguma.” (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831).

Os relatos também evidenciam para o leitor que a convivência com os religiosos beneficiava aos indígenas, “civilizando” e mostrando que o “auxílio” cristão era imprescindível, uma vez que alguns já haviam tido contato com outros religiosos.

(...) “a nova aldeia de São Fidélis se originou do ajuntamento dos índios coroados [...]. Como costumados já a ter em sua companhia um diretor espiritual, vinham muitas vezes pedir à Vila um sacerdote regular (porque os frades pediam esmolas e estavam inibidos de fazer lavouras); e sabendo desses desejos, o mestre de campo (...) foi ordenado que seduzisse os índios ao Rio de Janeiro, para perderem o horror aos costumes civis, poderem domesticar-se e serem úteis a igreja e ao Estado.” (Pizzaro, Memórias históricas do Rio de Janeiro, 3 vol. Pág. 88-89)

O que se seguiu ao contato foi o trabalho que juntamente com a ação catequética introduziu o cristianismo foi na vida do indígena. Nas habitações e igrejas as técnicas de construção foram ensinadas pelos religiosos. Os índios eram levados a trabalhar para seu próprio sustento de forma que realizavam tais trabalhos a base de “incentivos”.

“Os missionários Trabalharam sem cessar vencendo com o exemplo a natural preguiça dos índios que os ajudaram. Como premio os padres lhes proporcionava excursões para o rio, (...). Começou então o apostolado (...) pela pregação da palavra de Deus e a pratica da religião sendo a maior preocupação dos missionários instruir os já batizados e libertá-los da ignorância e da superstição”. (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

Os encontros “amistosos” entre indígenas e padres marcavam na maioria das vezes a mudança dos indígenas para o aldeamento. Após a mudança viria o batismo, ou seja, a submissão ao Cristianismo e a convivência dentro de um espaço organizado, dirigido pelas doutrinas da Igreja Católica.

Quando mudavam para o aldeamento levavam consigo alguns pertences e *utensílios* nativos de sua cultura; essa mescla de elementos e também das danças, pinturas no corpo e até mesmo os adornos que usavam para se enfeitar, dentro do espaço do aldeamento permitia ao indígena conviver com elementos característicos do seu modo de vida e comungar da nova experiência de organização de espaço hierarquizado e reconstrução de sua identidade religiosa.

O espaço do aldeamento sofreu uma reorganização sob a direção dos missionários. Através das obras e trabalhos os indígenas eram mantidos dentro do universo cristão; dentro desse universo de reorganização espacial os mitos, ritos e símbolos cristãos funcionavam como elemento aglutinador introduzindo a doutrina cristã no cotidiano dos índios. Nesse espaço a igreja era o centro dos acontecimentos, que estavam sempre relacionados a ela.

Nesse sentido concordamos com Geertz (1989) que pontua que um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma o sistema religioso. Nas construções, os ritos eclesiais eram sempre utilizados fosse para abençoar objetos sagrados ou locais e construções. A sacralidade do Aldeamento em questão se reflete na arquitetura da igreja matriz que tem a forma de uma cruz.

Novamente recorremos a Geertz (1989) para relembrar que os significados só podem ser "armazenados" através de símbolos. Uma cruz, assim como outros símbolos religiosos, quando dramatizados em rituais, podem resumir aquilo que se conhece sobre a cosmologia de um povo.

É necessário lembrar que a adaptação às crenças e ao modo de vida de uma cultura diferente- ocidental- não exclui o fato de que com tal mudança se perderam muitas vidas e traços importantes da cultura. Através da convivência inevitável com o colonizador, o indígena não poderia escolher conscientemente o que iria absorver e o que iria rejeitar. Além do mais, eles eram parte integrante desse processo, não havendo como analisar racionalmente as mudanças nas quais estavam inseridos. Eles foram atores juntamente com o colonizador na nova identidade que se formava.

Ilustra muito bem essa discussão a convivência comum entre indígenas, missionários, escravos negros e fazendeiros que comungavam dos mesmos espaços de convivência: aldeamento e igreja. Nas missas e solenidades esses indígenas comungavam do mesmo espaço físico com alguns fazendeiros da região. O que levava à "adaptação", sem muitas resistências, à cultura do outro.

É interessante notar que além de índios, os capuchinhos, diferentemente dos jesuítas, permitiam que não índios habitassem o aldeamento, para eles, os índios se “civilizariam” através do exemplo dos católicos. Os missionários diante do que julgavam ser a reduzida capacidade intelectual dos índios construíram a "pedagogia da imitação e do exemplo edificante" voltada para os índios nos aldeamentos. Apesar dos índios serem “intelectualmente inferiores” seriam capazes de imitar comportamentos desejáveis. Diante dessa constatação, se apropriaram da presença de não-índios nos aldeamentos. Dessa maneira, o trabalho de catequese chegaria indiretamente aos índios pela via do exemplo; convivendo com os brancos, os índios aprenderiam a trabalhar e perderiam os "maus costumes”¹².

“Tem o missionário muita esperança de as ir aos poucos persuadindo a largar a vida bruta, para se civilizarem e abraçarem com os portugueses a religião catholica (...).”(manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

A convivência com portugueses e fazendeiros, bem como o comércio desenvolvido entre eles, influenciava no modo de vida desses indígenas, que adquiriram novos costumes como o uso de roupas e a noção de propriedade. Esses hábitos caminham lado a lado com os elementos da sua identidade.

Na narrativa a seguir, a mãe queria deixar o filho com uma família portuguesa. Muitas outras narrativas como essa, se repetem ao longo da convivência entre os índios e os religiosos. Os indígenas criados por famílias brancas adquiriam hábitos “civilizados” e quando cresciam serviam às famílias nas fazendas realizando vários serviços.

Nem sempre, porém, os índios aceitavam pacificamente o convívio com os brancos, que eram vistos como ameaça à posse das terras. Esse sentimento de posse surgia à medida que os índios trabalhavam no plantio, na construção das moradias e passaram a conviver com os missionários e brancos no aldeamento. No Trecho a seguir, Toledo Pizza mostra a resistência dos indígenas em conviver com colonos portugueses no aldeamento. Eles achavam que esses portugueses poderiam tirar deles a aldeia e em virtude disso serem obrigados a voltar para as matas.

¹² AMOROSO, Marta. *Memória e xamanismo na missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82)*. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2007.

“Um índio (...) foi se queixando que os brancos queriam furtar suas terras e que ele e seus companheiros não consentiriam de modo algum que os portugueses morassem entre eles e que se ajuntariam para matar quantos portugueses encontrassem por lá. (...).” (Toledo Pizza, 1948:62)

Zonas de contato através das narrativas:

É de significativa importância lembrar que os documentos e fontes escritos até hoje mostram a perspectiva do colonizador, do missionário europeu. Não há como saber como se deram as interações e percepção do “outro” pela perspectiva indígena. Tudo que temos hoje foi escrito por religiosos marcados pela cultura e religião católica e européia. Mas os relatos e manuscritos deixados por missionários e colonizadores oferecem visões sobre os indígenas, seu modo de vida, sua cultura, sua aparência física e sobre a convivência, que nos permitem analisar o processo de reconstrução e mediação dos religiosos, bem como as adaptações das identidades.

Segundo Pratt (1999), se os povos subjugados não podiam controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante eles determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e o que rejeitam. Em vista disso a transculturação deve ser vista como um fenômeno de “*zona de contato*”, ou seja, espaços sociais onde culturas diferentes se encontram e se entrelaçam; freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação. A perspectiva das “*Zonas de Contato*” permite considerar como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros. Portanto, devemos tratar essas relações não em termos de separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas.

É importante tratar da temática do contato intercultural do ponto de vista das trocas culturais, bem como as relações de adaptação e resistência, por parte dos indígenas, que surgiram através desse contato. Essa temática se mostra muito rica e reveladora de novas identidades. Tratar o contato intercultural do ponto de vista maniqueísta é deixar de lado novas descobertas que podem ser feitas a partir do estudo da interação.

A resultante nos períodos que se seguiram, foi uma cultura transformada, mas que em maior ou menor grau manteve elementos típicos de sua origem. Não houve perda

completa da identidade; o que ocorreu foi um processo de reconstrução através dos valores e práticas cristãs que dentro do aldeamento passaram a fazer parte da vida desse povo.

O “processo civilizador” não excluiu processos de reconstrução e recriação cultural. As relações que missionários e indígenas estabeleceram foram também determinadas por interesses de aproximação e no aprofundamento das relações de troca.

Para ilustrar essa afirmação no livro Itaocara (1946), Toledo Pizza descreveu o contato entre as duas culturas e a reação do indígena diante do contato. Ele conta que o vice-rei enviou alguns indígenas ao Rio de Janeiro e, diante dos presentes que receberam e do modo de vida tipicamente influenciado pela cultura européia, voltaram à aldeia engrandecendo as qualidades do vice-rei e contando com demasiado entusiasmo sua admiração pelas habitações que viram e pelas comodidades sociais que presenciaram e gozaram e pela ordem que observaram.

O recebimento de presentes e benefícios marcou a relação dos indígenas e daqueles que conviviam com eles. Os presentes marcavam acordos de paz, gratificação por bom comportamento e retribuição de favores. No decorrer dos fatos narrados pelas memórias é possível perceber essa relação de troca em vários momentos.

Esse tipo de comportamento já foi observado em outras sociedades. Em O Ensaio sobre a Dádiva, Mauss (1984) observa que não pode existir uma prestação sem uma contra prestação, assim a troca de presentes é uma forma de estabelecer as relações sociais entre os índios, missionários e moradores locais. Essa troca tem função integradora, com elas as pessoas são unidas num compromisso mutuo regulado por normas implícitas. O ato de dar um presente é estratégico, sendo manipulado por indivíduos que visam atender seus interesses.

“não estranharam o padre, a quem nunca tinham visto, mas antes mostraram-lhe muito agrado, especialmente por umas saias e ceroulas que lhes deu; em correspondência do que fizeram-lhe seus presentes de caças e fructas (...). (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

Os presentes acabam comprometendo o receptor de modos específicos; assim, os contatos amistosos e as guerras devem ser entendidos como formas de relação social que integram um mesmo sistema de comunicação. O recebimento de presentes e benefícios

implica numa aliança por parte dos envolvidos¹³. Como se pode ler no manuscrito, a narrativa a seguir mostra como se dava a interação e as trocas.

“Logo que chegamos às choças, começamos a troca de objetos. Presenteámos as mulheres com rosários, porque tinham predileção, embora arrancassem a cruz e se rissem desse emblema sagrado da igreja católica [...] trocando prontamente os arcos e as flechas por esses artigos.” (Maximiliano, 1940:104)

A Tradução Cultural

O processo de tradução cultural envolve a convivência com índios e a tentativa de inserção de determinados valores, comportamentos e práticas rituais condizentes com o universo Cristão. Trata-se da tradução de uma atividade religiosa com planos definidos de saberes, organização social, etc. E é a partir da definição de um objetivo a cumprir e os meios para atingir esse objetivo que as missões são elaboradas.

Segundo Almeida (2006), a tradução cultural ocorre como um processo desigual de mediações em diferentes planos da vida social com ajustes sucessivos dos diferentes códigos culturais. É na vivência e na prática das missões que mal entendidos, recorrentes do processo de evangelização são ajustados. Esses ajustes, por assim dizer, variam conforme as situações de junção num mesmo espaço de diferentes códigos; É a compatibilização desses códigos que permite a construção de um novo conjunto de sentidos. A negociação e adaptação dos diferentes sentidos surgem como resultado da tradução missionária, assim, as práticas e idéias religiosas são reelaboradas objetivando universalizar ainda mais o cristianismo.

A religião se mostra como importante instrumento de tradução e mediação entre duas culturas, já que mescla elementos do cristianismo às crenças indígenas. Ela funciona como um ímã que atrai e ajusta sistemas culturais diferentes num mesmo espaço. Danças que outrora eram realizadas em festas tipicamente indígenas, e vistas pelo missionário muitas vezes como rituais cheios de excessos, marcados pela embriaguez, eram

¹³ FLECK, Eliane. “*estados de paz*” e “*estados de guerra*” – *negociação e conflito na América portuguesa (séculos XVI e XVII)*. Disponível em www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/pazguerra.pdf

assimilados ao catolicismo posteriormente sobre outra ótica; agora batizados e conhecedores da “verdadeira religião” suas danças demonstram alegria e entusiasmo, mas agora são feitas dentro do contexto cristão. Há uma mudança no olhar, o que antes era diabólico, agora se justifica pela fé Católica.

Para Fleck (2005), as danças, e a alegria, manifestadas agora nas festas religiosas, sofrem um processo de ressignificação, na medida em que foram percebidos como facilitadores da introdução da ritualística e da devoção cristã. Para essa autora, as dimensões interativas e improvisadas dos encontros culturais permitem não somente a valorização desses processos de interação, entendimentos e práticas interligadas entre culturas que se encontram, se chocam e se entrelaçam, mas também sua avaliação enquanto.

No aldeamento de São Fidélis, os índios, embora vivenciassem as práticas cristãs, não deixavam de andar pelas matas para caçar usando arcos e flechas, beber cachaça, e usar sua língua nas comunicações entre si. Alguns dos velhos costumes desse povo, tais como guerrear com a tribo inimiga, matar por vingança, e beber em excesso, ainda falavam mais alto que os ensinamentos dos padres.

Crenças e conversão

Os mitos desempenham um papel de fundamental importância, uma vez que todo o processo de conversão nas aldeias estava baseado numa nova visão religiosa. Todas as atividades desde a construção do aldeamento estavam vinculadas a mitos do cristianismo e sua introdução na cultura indígena.

O uso dos mitos leva a uma elaboração das coisas da maneira que se deseja que elas sejam apreendidas. Dessa maneira, a cultura cristã, rica em símbolos e mitos se apresenta ao indígena como algo, para além dele. Para que essa mitologia fosse introduzida na vida cotidiana os missionários procuravam conhecer seu universo mitológico, fazendo excursões periódicas às aldeias. Nos manuscritos dos fundadores da cidade, muitas idas ao “mato” em busca de índios e para conhecer sua maneira de viver, são relatadas.

No processo de reconstrução da identidade, o batismo exercia função crucial. Uma vez realizado, havia mudança de vida, aceitação de novos hábitos e a integração do

indígena a um mundo desconhecido até então. Esses indígenas eram levados a conferir ao batismo uma ligação entre a vida e a morte.

“Procuravamos de os redargüir, que não estava bom ficar longe da igreja, porque assim não poderiam aprender a rezar, para se baptizarem e para viver como christãos (...). e que se morrerem naquelle estado, vão para o inferno.” (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

Nesses casos, como afirma Geertz (1989), nos rituais sagrados e nos mitos, os valores são retratados como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular. Os indígenas não entendiam muito bem o cristianismo, apenas o seguiam segundo orientação dos padres, atendendo-os em suas exortações para os rituais cristãos. O missionário era aquele que além de introduzir um novo modo de viver organizava o espaço físico e espiritual e fazia mediação com esse mundo. A ressignificação através da religião consistia em apresentar aos indígenas, os objetos sagrados bem como o culto e toda a ritualística que o envolvia. Era feita uma relação entre o poder exercido por esse ritual e seus símbolos nos acontecimento da vida do indígena, o que levava a um processo de reelaboração e reconstrução da identidade religiosa. A cultura aparece aqui, como atualização constante¹⁴.

“(...) despindi-se da capa roxa, revestiu-se da branca e foi para a capela do S. Sacramento visitar o sacrário, e a sagrada forma na âmbula; antes de recolher-se, mandou entoar entoar o Tantum-ergo, e feitas as devidas incensações, vestiu o véo de ombro, deu a tríplice benção ao povo com o Santíssimo Sacramento, cantando-se (...).” (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

Gruzinski (2005) pontua que nesse contato, os pólos desaparecem e o que se forma é um amalgama onde traços distintivos de cada cultura se perdem e se transformam em função de um novo imaginário que surge das trocas estabelecidas entres as diferentes cosmogonias. O que parece aculturação se torna troca, o que não implica o surgimento de lógicas de dominação de uns contra outros.

¹⁴ JORNADA DE TRABALHO (II: 1997:Campos dos Goytacazes, RJ). *Anais da II jornada de trabalho do laboratório de análise do processo civilizatório. Tempo e espaço: a construção da história regional.* Campos dos Goitacazes, RJ: Universidade Estadual do Norte Fluminense, 1998

A teatralização das atividades religiosas tinha grande importância no processo de conversão dos índios, pois era através das missas cantadas, procissões e autos que o missionário mesclava elementos da cultura indígena a elementos da cultura cristã. A imagem tocava e sensibilizava o expectador que se envolvia com as representações e associava as situações vividas nesses ritos ao seu cotidiano. A música ensinava o evangelho e permitia um aprendizado mais fácil da doutrina; no aldeamento as imagens mantinham o índio no universo cristão

Nos autos, elementos da vida cotidiana bem como privações e costumes, eram incorporados aos rituais e homilias, facilitando a identificação do indígena com os personagens e as situações presenciadas. O uso do comportamento cotidiano nos sermões era corrente, pois visava uma mudança de hábitos e costumes através introdução dos elementos Cristãos. Como visto na narrativa a seguir:

“Chegou, entretanto, a semana Santa que celebrou-se pela primeira vez com bastante asseio e solenidade; festa com officio de trevas, sepulchro, procissão do enterro e sermão; com demais completas no sábado a tarde e matina, digo, com missa cantada e sermão na madrugada da ressurreição.” (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831).

No aldeamento se contemplava o sentido da teatralização na praça e no pátio da igreja; através das procissões, do teatro, das danças e da musica. O universo Cristão estava presente nos aldeamentos de várias formas e se refletia na arquitetura, nas imagens e até mesmo nas festividades. A realização dos rituais cristãos levava o índio a se inserir naquele contexto e crer em tudo que via. Tanto as missas, como procissões, encenações e sermões eram realizados objetivando deixar que idéia de paraíso estivesse presente.

Na condução da ação catequética, elementos da cultura indígena, como os instrumentos de sopro e tambores eram constantemente usados nas missas.

O órgão era o instrumento litúrgico por excelência; da maior decoro e esplendor ao culto divino, acompanhando os cânticos, e substitui os instrumentos de sopro e baterias barulhentas impróprias na casa de Deus. (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

Na passagem, os instrumentos “impróprios e barulhentos” certamente eram os instrumentos indígenas. Os Capuchinhos nos sermões usavam uma linguagem do povo e indicavam como caminhos para a salvação a superação das dificuldades de cada dia.

Assim não havia que se enfrentar a mudança radical de uma só vez, mas sim gradualmente. Esse modo de pregar era muito bem aceito e obtinha maior sucesso nas conversões¹⁵.

Nas músicas, pregações, conversas, palavras e gestos havia uma mensagem específica que era o elo que ligava missionário e índio. A fala e a audição, sentidos complementares têm preeminência como instrumentos de socialização: aprende-se escutando, por isso os cantos, as orações e sermões tinham um papel tão fundamental no aldeamento. (Costa apud. Barros Monteiro, 1995)

Diante de exemplos da vida dos santos que resistiram tentações, inclinações e apetites em nome de Deus, que preferiam dar a vida a negar a Cristo e diante dos “milagres” desses santos, o indígena poderia suportar mais facilmente o novo modo de vida que impunha limitações às inclinações e de sua cultura original. Com esses ritos, ocorria uma transposição para a vida diária das encenações, que facilitavam o processo de aceitação do Cristianismo a vida da aldeia.

Geertz (1989) ajuda a compreender o papel do sagrado na vida dos povos, para ele o sagrado traz consigo um sentido de obrigação que lhe é essencial, além de encorajar a devoção ele a exige, reforça o compromisso emocional. Aquilo que é posto a parte, que está além do mundano, tem inevitáveis e grandes implicações na orientação da conduta humana. A narrativa a seguir ilustra bem a conexão feita e a relevante importância dada ao ritual de exposição da Hóstia consagrada e os acontecimentos na vida cotidiano desse indígena:

“uma espécie de epidemia chegou também na aldeia. Adoeceu quase toda gente e morreu um par de moços, dos melhores; e foi um milagre que os outros não desaparecessem da aldeia (...). Finalmente no mez de julho fizeram três dias de penitência, com o Sto. Christo exposto e a doença aplacou-se. (manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

De acordo com Geertz (1989), em situações como essa, o poder do símbolo, repousa claramente na sua abrangência e em sua produtividade ao ordenar a experiência.

¹⁵ AMOROSO, Marta rosa. *Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos*. Rev. Bras. Ci. Soc. , São Paulo, v. 13, n. 37, 1998 . Disponível em:http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=s010269091998000200006&lng=es&nrm=isso.

A força de uma religião ao apoiar valores sociais repousa na capacidade de seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõe à sua compreensão, são ingredientes fundamentais. Os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas tem um significado e acontecem por causa desse significado.

Conflitos e resistência

O fato de esses indígenas estarem integrados no universo cristão não excluiu a possibilidade de conflitos, que na história do aldeamento sempre ocorriam pelos mais variados motivos. A embriaguez dos indígenas causava muitos problemas e brigas, que alarmado os padres.

De acordo com as varias crônicas e cartas dos viajantes, percebe-se que o fato de os índios apreciarem beber muito é característico de seus costumes anteriores ao aldeamento. Suas festas eram marcadas por muita música e bebida em excesso. Os índios cantavam, dançavam e caçoavam de seus companheiros, quando já estavam bêbados. Essas festas ocorriam para comemorar casamentos, vitórias nas guerras êxito na caçada entre outros motivos.

Quando esses indígenas iam viver no aldeamento eles, apesar de comungarem de uma nova religião e novos hábitos de comportamento, permaneciam com suas danças, o gosto pela musica e como de costume, o excesso de bebida. De alguns traços de sua cultura, os padres não os repreendiam, exceto pela excessiva inclinação à bebida, que sempre causava problemas incitando a violência por parte desses índios. Os religiosos costumavam atribuir o atraso nas obras aos maus hábitos dos nativos, que eles identificavam como a preguiça e o gosto pela bebida.

Diversas situações de conflitos e resistência às mudanças por parte dos indígenas os afastavam do aldeamento, por vezes em definitivo, por vezes temporariamente. Com relação às mudanças podemos descrever como principais causas a separação dos parentes que não queriam vir para a aldeia, doenças freqüentes e o medo da morte que os fazia retornar para a mata cada vez que um deles morria. A falta de sustento, diz respeito ao abastecimento de carne, já que eram acostumados à caça e no aldeamento a carne era artigo escasso. Esses eram alguns dos conflitos pelos quais os índios passavam que os levava a voltar para as matas. As doenças e o medo da morte, porém, eram os motivos que mais afastavam os indígenas do aldeamento.

Com o passar do tempo e com mais contato com os brancos, essas atitudes aconteciam com menos frequência, e problemas como doenças e as retiradas para a mata passaram a ser trabalhadas pelos missionários, a base de muitas conversas, sermões, convivência no aldeamento e adaptação aos problemas e outros acontecimentos da vida cotidiana. Como verificamos a diante:

“Sararam os índios outra vez e o missionário também foi achando-se melhor das suas moléstias e vendo a persistência dos índios por espaço de 6 mezes sem nunca tornarem para o matto, como faziam antigamente, a pesar de tantas doenças mortas que tinham sofrido; ia se persuadindo que continuariam na sua boa vontade (...)”(manuscrito dos Capuchinhos, 1781-1831)

A atitude de voltar para as matas, entretanto, não era vista pelos missionários como um ato de fuga, mas como um retorno do indígena ao seu “meio natural” para satisfazer suas necessidades de liberdade.

Conclusão:

Esta pesquisa, situada no campo dos estudos dos agentes missionários no contexto colonial nos permitiu aprofundar o conhecimento sobre o contato intercultural em situações de extrema diferenciação de identidades. Isto implica na identificação de diferentes trajetórias culturais, interseções entre essas trajetórias e diferentes temporalidades. Quando se fala em contatos interculturais, há que se pensar em temporalidades distintas: ocidente cristão e povos ameríndios. Essas diferenças culturais sofrem mudanças onde a resultante é um sistema cultural com traços peculiares, nascida da interpenetração dos contrários onde horizontes simbólicos, imaginários e cosmologias se misturam. O processo não foi unilateral, os indígenas não absorveram a cultura ocidental. Não se pode pensar num sistema social com identidades isoladas.

No surgimento de uma cultura transformada, o missionário, enquanto agente mediador assumiu um papel significativo e através de sua ação é possível compreender estratégias de tradução para o universo indígena, não só da ritualística e mitos cristãos, mas também de condutas desejáveis para ser “civilizado”. Observamos que os missionários usavam o conhecimento das culturas locais como bases para vida intercultural e para chegar a esse conhecimento mergulhavam no universo indígena

objetivando conhecer melhor o “outro”. Munidos do conhecimento dessas culturas, promoviam adaptações aos novos contextos.

O discurso dos capuchinhos concentra sua atenção no espaço, delimitado pelo “aldeamento”, que estas trocas se realizavam. Esse espaço constituiu um limite real e simbólico que provocou um intercâmbio contínuo no tempo. Nesse contexto, o papel dos mediadores foi traduzir o universo cristão para os indígenas, que através da religião cristã alcançariam a condição de “cidadãos”.

Do ponto de vista institucional, as narrativas dos Capuchinhos, têm um caráter maior de auto-valorização, pois suas narrativas na maioria das vezes evidenciavam êxitos na catequização. O êxito referia-se às conversões dos indígenas e adoção do cristianismo através da mudança na forma de conduta, através do hábito de confissão, frequência em missas, abandono da poligamia e aceitação da hierarquia nos aldeamentos. Nessas narrativas há a representação de uma relação de reciprocidade por parte dos índios, não baseadas exclusivamente em concessões, mas no “temor” e “respeito” pelos padres. Enquanto eles se representavam como “brandos” e “cordiais”, acreditavam que os índios “respeitavam” e “temiam” sua autoridade.

Há que se destacar que a conclusão em relação às narrativas dos manuscritos utilizados como fonte para essa pesquisa, é sugestiva quanto à auto-avaliação da missão dos capuchinhos italianos. Pois até o último ano do relato não foi feita nenhuma observação conclusiva sobre a ação catequética dos Capuchinhos no processo de conversão dos indígenas. Contudo através dos escritos desses missionários percebe-se que novas identidades culturais emergiam do contato entre o “mundo civilizado” e o mundo da “inocência indígena”.

Referências Bibliográficas:

Fontes impressas

AMOROSO, Marta. *Memória e xamanismo na missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82)*. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

AMOROSO, Marta rosa. *Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CARNEIRO Da CUNHA, Manuela (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- DAHER, Andrea. *O Brasil francês. As singularidades da França equinocial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.
- BESSA FREIRE, José Ribamar; Malheiros, Márcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: vozes, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das letras, 2001.
- JORNADA DE TRABALHO (2. : 1997 : Campos dos Goitacazes, RJ). *Anais da II jornada de trabalho do laboratório de análise do processo civilizatório. Tempo e espaço: a construção da história regional*. Campos dos Goitacazes, RJ: Universidade Estadual do Norte Fluminense, 1998.
- LAMEGO, Alberto Ribeiro. *O homem e o brejo*. Rio de Janeiro: Lidador, 1974.
- MALHANO, Clara Emília Sanches Monteiro de Barros. *Aldeamento de São Fidélis, o sentido de espaço na iconografia*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2002.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva, forma e razão de trocas nas sociedades arcaicas*. In: *sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAXIMILIANO. *Viagem ao Brasil*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife: Companhia Editora Nacional, 1940.
- MONTEIRO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural*. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- PALAZZOLO, Jacinto de. *História da Cidade de São Fidélis 1781-1963*. Rio de Janeiro: Convento dos Padres Capuchinhos, 1963.

PALAZZOLO, Jacinto de. *Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

PIZA, M. De Toledo. *Itaocara: antiga aldeia de índios*. Niterói: Diário Oficial, 1946.

PIZARRO. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

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

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

SAINT HILAIRE, Augusto. *Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo 1822*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1932.

SILVA, Aramis Luis; Araujo, Melvina Afra Mendes de. "fé na cultura": índios, missionários e códigos de mediação. *Horizontes. Antropológicos*, porto alegre, v. 13, n. 27, 2007.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990

Manuscrito

Manuscrito dos fundadores da cidade de São Fidélis 1781-1831.

Artigos da Internet

FLECK, Eliane. "estados de paz" e "estados de guerra" – negociação e conflito na América portuguesa séculos XVI e XVII. Disponível em www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/pazguerra.pdf.

FLECK, Eliane. *Experiências de convívio intercultural- uma abordagem da história colonial brasileira*. Disponível em www.anpuh.uepg.br/historiahoje/vol2n6/eliane%20cristina.pdf