

## ESTRATÉGIAS DOS CAPUCHINHOS FRANCESES PARA EDUCAR OS TUPINAMBÁS DO MARANHÃO (1613-1614)

Strategies of the French capuchins to educate the Tupinambás of Maranhão (1613-1614)

Estrategias de los capuchinhos franceses para educar a los Tupinambás de Maranhão (1613-1614)

MARINALDO PANTOJA PINHEIRO\*, MARIA DO PERPÉTUO SOCORRO GOMES DE SOUZA AVELINO DE FRANÇA  
Universidade do Estado do Pará, Belém, PA, Brasil.

\*Autor correspondente. E-mail: [marinaldopantojapinheiro@gmail.com](mailto:marinaldopantojapinheiro@gmail.com).

**Resumo:** O texto tem por objetivo analisar as estratégias utilizadas pelos capuchinhos franceses para educar os Tupinambás do Maranhão nos anos de 1613 e 1614. Tem como fonte a literatura de viagem, denominada *Continuação da história das coisas memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*, de autoria do frade capuchinho Yves d'Evreux. Para compreender esse processo, o diálogo estabelecido foi com Agnolin (2006), Anchieta (1933), Cardim (1925), Chambouleyron e Bombardi (2011), Daher (1999), Gasbarro (2006), Métraux (1950), Monteiro (2000), Montero (2006), Nóbrega (1988), Pompa (2006) e Viveiros de Castro (2002). As estratégias educativas empregadas pelos Capuchinhos para os Tupinambás representam esforços em adaptar à realidade do Maranhão, experiências missionárias de outras localidades. A devoção a cruz, por exemplo, visava preencher a falta de elementos materiais que direcionasse o nativo à dimensão espiritual, por sua vez, a formação de colaboradores, tinha a finalidade de aumentar o diminuto número de educadores e tentar ampliar o alcance da catequização voltada a formação dos catecúmenos.

**Palavras-chave:** educação; indígenas; Amazônia.

**Abstract:** This text analyzes the strategies employed by the French Capuchins to educate the Tupinambás of Maranhão in 1613 and 1614. The source is the travel literature called *Continuation of the history of memorable things that happened in Maranhão in the years 1613 and 1614*, written by the Capuchin friar Yves d'Evreux. In order to understand this process, the dialogue was established with Agnolin (2006), Anchieta (1933), Cardim (1925), Chambouleyron; Bombardi (2011), Daher (1999), Gasbarro (2006), Métraux (1950), Monteiro (2000), Montero (2006), Nóbrega (1988), Pompa (2006), and Viveiros de Castro (2002). The educational strategies used by the Capuchins for the Tupinambás adapted missionary experiences from other locations to the reality of Maranhão. Devotion to the cross, for instance, aimed to fill the gap of material elements that would guide the natives toward the spiritual realm. The production of collaborators aimed to increase the small number of educators and broaden the scope of catechization to include the formation of catechumens.

**Keywords:** education; indigenous peoples; Amazonia.

**Resumen:** El texto tiene como objetivo analizar las estrategias empleadas por los capuchinos franceses para educar a los Tupinambás de Maranhão en los años 1613 y 1614. Su fuente es la obra titulada *Continuación de la Historia de Hechos Memorables Ocurridos en Maranhão en los Años 1613 y 1614*, escrita por el fraile capuchino Yves d'Evreux. Para comprender este proceso, este estudio se apoya en los trabajos de Agnolin (2006), Anchieta (1933), Cardim (1925), Chambouleyron y Bombardi (2011), Daher (1999), Gasbarro (2006), Métraux (1950), Monteiro (2000), Montero (2006), Nóbrega (1988), Pompa (2006) y Viveiros de Castro (2002). Las estrategias educativas que los capuchinos emplearon entre los Tupinambás son un esfuerzo por adaptar experiencias misioneras de otras regiones a la realidad de Maranhão. Por ejemplo, la devoción a la cruz tenía como objetivo suplir la falta de medios materiales que orientaran al nativo hacia la dimensión espiritual. Por su parte, la formación de ayudantes buscaba aumentar el reducido número de educadores y ampliar el alcance de la catequización encaminada a la formación de los catecúmenos.

**Palabras clave:** educación; pueblos indígenas; Amazonía.

## INTRODUÇÃO

O texto tem por objetivo analisar as estratégias utilizadas pelos capuchinhos franceses para educar os Tupinambás do Maranhão entre 1613 e 1614. O recorte histórico representa o período descrito na obra do frade Yves d'Evreux.

Os Capuchinhos compreendem uma ordem religiosa pertencente à família franciscana. Para Camacho (2014), a Ordem Franciscana teve origem na Itália no século XIII, fundada por Francisco de Assis. No século XVI, a referida ordem religiosa dividiu-se em três ramos: Frades Menores, Frades Menores Conventuais e Frades Menores Capuchinhos (Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, 2022).

No início do século XVII, quatro Frades Menores Capuchinhos, de origem francesa (Yves d'Evreux, Cláudio d'Abbeville, Arsênio de Paris e Ambrósio d'Amiens) vieram ao Maranhão, com o intuito de educar os Tupinambá. Na prática, eles faziam parte de uma missão colonizadora, que veio ao Maranhão para instalar a França Equinocial, com o objetivo de explorar a mão de obra nativa e a riqueza da região Norte do Brasil.

Segundo Pinto (1950), a palavra "Tupinambá" era um termo genérico utilizado pelos invasores, entretanto, as aldeias tinham nomes específicos. Para Jecupé (1998, p. 49), a origem etimológica do termo indica que os Tupinambás eram descendentes diretos dos líderes fundadores da nação, ou seja, os "[...] primeiros descendentes dos Tupy".

A experiência desses religiosos foi publicada em duas obras, a saber: *História da missão dos Frades Capuchinhos na ilha de Maranhão e suas circunvizinhanças* de autoria do padre Claude d'Abbeville; e *Continuação da história das coisas memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*, do também padre Yves d'Evreux. A obra desse religioso, fonte deste estudo, retrata a riqueza da região Norte do Brasil, os saberes e práticas educativas dos Tupinambás, assim como as estratégias utilizadas pelos capuchinhos para educar os Tupinambás.

Para dialogar com essa fonte elegemos os autores: Agnolin (2006), Anchieta (1933), Cardim (1925), Chambouleyron e Bombardi (2011), Daher (1999), Gasbarro (2006), Métraux (1950), Monteiro (2000), Montero (2006), Nóbrega (1988), Pompa (2006) e Viveiros de Castro (2002).

As estratégias missionárias dos Capuchinhos no Maranhão consistiram em um conjunto de ações elaboradas antes e durante a evangelização com o objetivo de converter os indígenas ao cristianismo e integrá-los à sociedade colonial. Essas estratégias foram configuradas pelos objetivos da Igreja Católica e pelas demandas do processo colonizador, resultando em uma abordagem que mesclou adaptação cultural com imposição de modelos europeus, em constante negociação (ou confronto) com o Estado e as comunidades nativas.

O texto está estruturado em dois tópicos:

- a) “Estratégias de Evangelização e Educação” em que abordamos as estratégias empregadas pelos Capuchinhos na educação e evangelização dos Tupinambás do Maranhão, como visitas às aldeias, sermões e distribuição dos padres, batismo e devoção à cruz; e
- b) “Desenvolvimento Linguístico e Colaborativo”, em que focalizamos os esforços dos Capuchinhos para formar colaboradores e a gramatização da Língua Tupi. Essas estratégias combinadas, demonstram a abrangência da educação implantada pelos Capuchinhos para os Tupinambás do Maranhão.

## **ESTRATÉGIAS DE EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO**

### **Visitas às aldeias, sermões e distribuição dos padres**

As estratégias educativas ocorreram a partir de visitas às aldeias da Ilha do Maranhão pelos franceses: sr. Des Vaux, sr. de Razilly, padre Claude d’Abbeville, dentre outros. Com as visitas, visavam conhecer as lideranças nativas, a fim de convencê-las a aderirem a religião católica e ao poder do rei da França. Essa prática demonstra uma tentativa de cooptar as estruturas de poder existentes entre os Tupinambás em favor dos interesses franceses.

Após as primeiras visitas, os Capuchinhos perceberam minimamente a extensão da região que iriam atuar, e devido a quantidade diminuta de missionários, decidiram se separar e residir nas principais aldeias da Ilha Grande. Assim, padre Arsênio ficou em Junipará, padre Ambrósio em Eussauap, padre Ives no Forte São Luís e padre Claude continuou visitando às aldeias. Nessa decisão, os missionários consideraram as dificuldades de locomoção, pois muitas aldeias eram acessadas predominantemente pelos rios e igarapés. Infelizmente, a missão enfrentou adversidades desde o início, com a repentina morte do padre Ambrósio de Amiens, em outubro de 1612, uma perda que refletiu os desafios e perigos inerentes à exploração e a colonização daquele período. E em dezembro do mesmo ano, o missionário Claude d’Abbeville retornou à França, ficando a missão sob a responsabilidade de apenas dois Capuchinhos: Arsênio e Yves d’Evreux.

Outra estratégia utilizada inicialmente pelos missionários no Maranhão foi realizar conferências, ou seja, reuniões nas Casas Grandes, residências, Igrejas e praças das aldeias. As conferências agilizaram o trabalho missionário, porque agregavam maior número de pessoas, e eram bem-aceitas pelos Tupinambás, devido o discurso ter grande valor em sua cultura (Viveiros de Castro, 2002).

Nas conferências, conforme relatou Evreux (2002, p. 282), discutiam-se vários temas. Inicialmente os missionários buscavam convencer os nativos de que eram seus “[...] amigos fiéis, mais que seus pais, mães, e outros parentes”. Mais tarde, os religiosos apresentavam os benefícios e ganhos que os Tupinambás poderiam esperar daquela amizade. Isso inclui “reforma em seu estilo de vida” e a garantia de que eles não hesitariam em fornecer-lhes recursos humanos e armas, conforme suas necessidades: “[...] Nosso rei, que é forte e poderoso, vos dará sempre socorro de armas e de homens”. Em seguida, ensinavam-lhes sobre o “verdadeiro” Deus, “[...] criador do mundo, infinitamente bom, e que nos prometeu o Céu se nesta vida fizermos o que ele diz”. E no final diziam que “[...] vieram para defender (os nativos) dos seus inimigos” (Evreux, 2002, p. 284).

O discurso proferido nas conferências pelos padres Capuchinhos asseverava que a educação, implementada no Maranhão, estava associada à política colonial francesa, com vistas a alinhar os interesses dos Tupinambás aos da Coroa francesa.

Uma das principais ênfases da missão Capuchinha, foi a educação à civilidade e conversão dos Tupinambás ao cristianismo, demonstrando a partir da intenção de reformar o estilo de vida nativo e a ideia do “verdadeiro” Deus como o caminho à felicidade. Essa intenção denota uma falta de reconhecimento e respeito pelas crenças religiosas e a cultura dos povos indígenas locais. A imposição do estilo de vida e fé europeia, como a correta, reflete uma mentalidade colonizadora que, muitas vezes, recorre a métodos coercitivos para impor a religião colonial e o modo de vida aos nativos.

Abbeville (2008) apresenta o repetido discurso do Sr. *des Vaux* durante suas visitas às aldeias dos Tupinambás, demonstrando as intenções da colonização do Maranhão. Segundo o discurso, o objetivo principal era a exploração dos recursos naturais da região, reconhecendo a necessidade de contar com o conhecimento e a colaboração dos nativos sobre a floresta.

Os Capuchinhos buscaram “civilizar” e catequizar os nativos, disseminando a fé católica na região. Enquanto isso, os Tupinambás desejavam proteção, manter o comércio de produtos europeus, como machados, foices, anzóis, espelhos e colares. Ao hospedarem os estrangeiros, os Tupinambás esperavam ser presenteados com esses objetos e utensílios (Evreux, 2002).

Os franceses utilizavam os interesses das lideranças Tupinambás, como proteção e comércio, para pressioná-los a se declararem súditos do rei da França. Os franceses ameaçavam deixar a região a qualquer momento, se sentissem que seus objetivos não estavam sendo atendidos. Portanto, os interesses econômicos e religiosos dos franceses e dos Tupinambás se entrelaçaram em uma trama de negociação e influência os primórdios da colonização.

## O Batismo: entre conversão e negociação

O batismo é um ritual religioso demarcador da conversão dos catecúmenos<sup>1</sup> à fé cristã, marcando uma transição em suas vidas. Esse sacramento simbolizou a adesão a uma nova religião, representando a possibilidade de expulsão de antigas crenças e práticas espirituais e a salvação da alma.

Os missionários cristãos dedicaram-se na execução do batismo entre as populações nativas. Um exemplo ilustrativo desse processo pode ser encontrado no relato do padre Yves d'Evreux, que registrou a transformação de um líder nativo na aldeia d'Orobutim. Esse líder afirmou que, depois de se tornar cristão, ele não mais temia a entidade maligna *Jerupari*, demonstrando como o batismo podia ajudar os nativos a superarem os seus medos.

Durante o ritual de batismo, os Capuchinhos questionavam publicamente os catecúmenos sobre a renúncia a *Jerupari* e seus costumes diabólicos, que incluíam práticas como o canibalismo, execução de inimigos e poligamia, entre outras abominações aprendidas de seus antepassados sob a influência desse espírito maligno. As respostas afirmativas eram dadas individualmente, destacando a responsabilidade pessoal dos convertidos. Em seguida, os jovens confessavam publicamente seus pecados passados, recebiam o perdão e faziam penitências, comprometendo-se a nunca mais praticar tais atos condenados pela fé cristã.

Assim, a demonização dos costumes locais, fazia parte da educação promovida pelos missionários, destacando a importância do batismo como um ponto de virada na vida dos catecúmenos. Eles eram obrigados a afirmar sua lealdade a nova fé e jurar que nunca a abandonariam (Abbeville, 2008).

Com o passar do tempo, os missionários perceberam ambiguidades nas motivações dos nativos. O padre da Companhia de Jesus, José de Anchieta (1933), por exemplo, destacou que os catecúmenos demonstravam inicialmente grande fé, mas essa fé frequentemente era motivada pela esperança de lucro e de vaidade, tornando-os inconstantes em sua adesão à fé cristã.

E verdade [...] que nossos catecúmenos nos deram no princípio, grande mostra de fé e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não tem nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vômito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos (Anchieta, 1933, p. 208).

---

<sup>1</sup> A pessoa que recebe instrução religiosa para ser batizada e ingressar em uma religião (Dicio, 2023).

A percepção sobre a volatilidade da fé entre os nativos, é expressa pelo padre jesuíta Manuel da Nóbrega (1988). O autor expressa sua crença de que, ao visitar sua tenda e oferecer incentivos materiais, ele poderia converter esses nativos ao cristianismo, mas reconhece que sua instabilidade os levaria a se converterem e a desconverterem com facilidade, devido à dificuldade de internalizar a verdadeira fé em seus corações.

Uma causa tem estes, pior de todas, que quando vem a minha tenda, com um anzol que lhes dê, as converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações (Nóbrega, 1988, p. 320).

Essa observação demonstra os desafios enfrentados pelos missionários na evangelização das populações indígenas que, muitas vezes, aderiam às crenças cristãs por motivos variados, incluindo ganhos tangíveis, em vez de uma convicção religiosa duradoura.

Segundo o padre Yves d'Evreux (2002), a fé dos Tupinambás era inconstante. Ele ilustrou essa instabilidade com o exemplo de um principal, que lhe pediu que reaproximasse seu filho Acajuí-miri de Deus. Inicialmente, essa criança demonstrava uma fé fervorosa e desfrutava da companhia dos padres, mas posteriormente começou a evitar os padres, fugindo para o mato quando os via.

[...] depois de cristão logo no princípio (o menino) procedeu bem: já sabia ler um pouco no *cotiare*, e escrever, estava sempre com o padre, e o seguia por toda parte. Deixou depois tudo isto, entregou-se a liberdade, esqueceu que havia aprendido, e fuge para o mato quando o padre o procura (Evreux, 2002, p. 351).

Para Viveiros de Castro (2002), a inconstância da fé dos Tupinambás, ávidos por ensinamentos religiosos, mas que retornavam às suas "antigas superstições", seria um indicativo de que os indígenas não compartilhavam a mesma concepção de "escolha" em relação à religião, que era fundamental para os missionários cristãos. Em diversas passagens descritas pelos Capuchinhos, os principais Tupinambás demonstravam que desejavam instruir-se sobre as coisas do além (conhecer a fé cristã, Cristo, Deus, o juízo final, a interpretação cristã da vida após a morte, como defender-se de Jerupari etc.). Assim, os padres passaram a investir seus esforços educativos nesse conteúdo, sobressaindo-se o salvacionismo e a expectativa escatológica.

Dando uma apimentada de medo e a possibilidade de controle de Jerupari, o espírito "maligno" que atormentava os moradores da ilha, conseguia, às vezes, um temporário, retorno positivo dos catequisandos e catequisados. Mas, quando estavam

fora do alcance da visão dos padres retornavam aos antigos costumes, interpretados pelos padres como anticristãos e incivilizados.

A representação estereotipada do indígena como "Ieviano", indicando alguém disposto a tudo por um punhado de anzóis, reflete a falta de compreensão dos colonizadores em relação às dinâmicas sociais e culturais das comunidades indígenas. Essa imagem contribuiu para a justificativa da colonização e da imposição da fé cristã, assim como, perpetuou estereótipos sobre os povos indígenas que persistem até os dias de hoje. Pois, se por um lado, os nativos eram atraídos à conversão por presentes; por outro, os missionários estavam dispostos a usar estratégias questionáveis para alcançar seus objetivos religiosos e de controle sobre as populações indígenas.

A ambivalência também se refletia na perspectiva dos nativos. Alguns podiam tratar os missionários como "idiotas sábios" de quem podiam obter bens valiosos em troca de gestos superficiais de conversão, enquanto outros apenas aderiam verbalmente à fé cristã para serem deixados em paz (Viveiros de Castro, 2002).

No entanto, é importante observar que muitos nativos, ao aderirem à religião cristã, não o faziam unicamente por motivos de fé. Essa conversão nem sempre refletia uma adesão genuína à religião. Muitos nativos eram motivados por ganhos materiais, e sua fé era frequentemente instável. Viveiros de Castro (2002, p. 221) observou que a decisão de crer ou não crer, muitas vezes, era formada pelas vantagens materiais que poderiam ser obtidas por meio da conversão. Isso levava a uma certa instabilidade na fé dos conversos, que podiam facilmente abandoná-la diante de contratempos ou em busca de ganhos econômicos: "[...] crer ou não crer, eis, para o gentio, uma questão respondida pelas vantagens materiais que dali adviessem". Ou seja, os nativos Tupinambás, ao expressarem seu desejo de conversão ao cristianismo, estavam imersos em um complexo jogo de possíveis vantagens. Nesse jogo, ser como os brancos e adotar seus modos de vida tornou-se um "[...] valor disputado no mercado simbólico indígena".

No entanto, essa busca por vantagens práticas e a adoção de uma identidade cristã não correspondiam necessariamente aos objetivos dos missionários, demonstrando uma divergência entre as motivações dos nativos e os propósitos dos evangelizadores: "[...] o 'virar branco e cristão dos Tupinambás não correspondia em nada ao que queriam os missionários" (Viveiros de Castro, 2002, p. 223-224).

Outros grupos indígenas também participaram do jogo de vantagens em busca de proteção. Trata-se dos Tapuias, que viram no batismo uma oportunidade de escapar das ameaças impostas pelas expedições coloniais e pelas guerras dos próprios Tupinambás. Ao se aproximarem dos padres e solicitarem o batismo, eles encontraram um meio de obter proteção contra essas incursões. Esse gesto além de buscar a segurança física, representava, também, uma forma de resistência cultural, pois ao aceitarem o batismo, os Tapuias também devolviam aos missionários sua versão dos ensinamentos cristãos, reconfigurando as dinâmicas culturais e religiosas da

colonização. Esse contexto demonstra como as estratégias de adaptação e sobrevivência dos povos indígenas frequentemente envolviam negociações com os colonizadores, utilizando as ferramentas disponíveis para proteger sua identidade e autonomia.

## A cruz e o controle simbólico

Uma das estratégias da educação capuchinha no Maranhão foi a devoção à cruz, erguida na aldeia, exigindo um certo grau de comprometimento dos nativos com os colonizadores, possibilitando, conforme os capuchinhos, a conexão com Deus, e assim, afastando os malefícios de Jerupari.

O padre Abbeville (2008) explica que a cruz plantada no Maranhão significava que os franceses haviam tomado posse dessa terra em nome de Jesus. Assim, o compromisso dos indígenas não seria somente com os padres e com o rei francês, mas principalmente com Deus, o único capaz de livrá-los das armadilhas de Jerupari, concebido pelos Capuchinhos, como o princípio de todos os males, isto é, o próprio diabo. A cruz, nas palavras do Padre Claude d'Abbeville (2008, p. 166), era “[...] símbolo da aliança eterna com o nosso Deus e o desejo que testemunhavam de pertencer ao cristianismo”.

A cruz tornou-se importante na educação implementada, pois em torno dela, aprendiam-se alguns valores cristãos, como: respeito, devoção, contemplação etc. Representava a presença de um Deus que foi morto para redimir a humanidade. Segundo Evreux (2002), não foi difícil convencer os Tupinambás a fixarem cruzes em suas aldeias, pois eles já tinham o costume de colocar postes de madeira na entrada das aldeias para expulsar os espíritos malignos.

Padre Claude d'Abbeville (2008) descreve como superstição, o costume dos indígenas de fincarem na estrada de suas aldeias um madeiro alto com um pedaço de pau atravessado por cima. Nesse poste, eles colocavam pequenos escudos feitos de folhas de palmeiras, pintados de preto e vermelho, exibindo a imagem de um homem nu do tamanho de dois punhos. Quando questionados sobre a razão desse madeiro, os índios explicavam que seus pajés o recomendaram como um meio de afastar os maus espíritos.

Cardim (1925) complementa a compreensão ao afirmar a existência de postes erguidos em locais visitados pelos espíritos, onde os votos eram depositados. É possível que esses postes fossem os mesmos citados por Claude d'Abbeville (2008), e que as pinturas de homens despidos sejam interpretadas como representações de espíritos malignos, ampliando a noção religiosa dessas práticas culturais. Interessante, que o costume do nativo era visto como superstição pelos capuchinhos, mas o erguimento da cruz era tido como símbolo e devoção.

Métraux (1950) destaca que os missionários prometiam conservar os maus espíritos afastados das aldeias se cruzes fossem erguidas. Segundo o frade Claude

d'Abbeville, a notícia da eficácia da cruz para afugentar o demônio foi comprovada e divulgada pelos nativos da ilha do Maranhão, levando os indígenas de outras localidades da região Norte a enviarem delegações aos padres, solicitando a instalação de cruzeiros em suas aldeias para cessarem os ataques de Jerupari.

A cruz preenchia um espaço devocional que na Europa era ocupado pelas imagens de santos e a hóstia consagrada. Essa substituição pode ter ocorrido porque na colônia maranhense havia abundância de madeira para construir o estandarte católico, e poucas imagens de santos trazidas pelos padres, sendo essas doadas apenas para algumas autoridades indígenas.

A cruz era um instrumento de educação cultural e material. E a sua aceitação pelos nativos representava uma aliança firmada com Deus e a renúncia a Jerupari, que recuava ao ver a cruz benzida, chegando a fugir da região onde a cruz estivesse erguida. Entretanto, não bastava o indígena produzir cruzeiros para afastar-se do mal, pois para ela ter poder sobre as trevas, deveria ser ungida pelos padres. Logo, a presença dos padres era indispensável. Outro ponto a considerar, é que segundo os missionários o poder da cruz sobre as forças malignas somente funcionaria se o indígena abandonasse os costumes considerados incivilizados, tais como: antropofagia, nudismo e poligamia, desobedecendo às normas de conduta social, assim como, não combatesse quem tentasse derrubar a cruz.

Em torno da cruz, os colonizadores desenvolveram uma estratégia de educação para os nativos, buscando torná-los receptivos aos ensinamentos dos padres. O foco era enfatizar a importância dos religiosos para ativar o poder simbólico da cruz. Simultaneamente, orientaram os nativos a seguirem as leis implantadas pelos invasores e abandonarem as práticas consideradas pecaminosas. Os missionários assumiram o papel de defensores dos convertidos, e instigavam a resistência dos nativos contra aqueles que não aceitassem a autoridade francesa, assim como, os obrigavam a lutar contra os portugueses, caso invadissem o Maranhão.

## DESENVOLVIMENTO LINGUÍSTICO E COLABORATIVO

### Formação de colaboradores ou agentes multiplicadores

Outra estratégia empregada pelos Capuchinhos foi a formação de colaboradores ou agentes multiplicadores dentro das próprias aldeias. Como exemplo, podemos citar a história da esposa de Japiaçu, cujo nome permanece anônimo nas narrativas dos padres. Ela se tornou uma personagem essencial na instrução de seu pai para receber o batismo. O relato do padre Claude d'Abbeville (2008), também menciona um jovem chamado *Acajuí mirim*, com apenas 9 a 10 anos de idade, que desempenhou um papel ativo no processo educativo de seus parentes. Acajuí mirim dedicava seu tempo aos

ensinamentos religiosos, fazendo com que os outros repetissem várias vezes o que aprendiam para melhorar sua compreensão e memorização. Dada a limitação de palavras para números superior a cinco na língua indígena local, ele desenhava sinais no chão com uma vareta ou o dedo para representar os Dez Mandamentos da Lei de Deus ou os Sete Sacramentos. Isso tornava mais fácil para seus aprendizes compreenderem o que estava sendo ensinado.

Os padres ainda contaram com a colaboração de indígenas, educados e batizados pelos Jesuítas, para disseminarem a educação entre os nativos. Um desses colaboradores foi Sebastião, um intérprete Tupinambá, casado com a filha mais velha de Japuaçu. Quando os padres não estavam presentes, ele liderava os indígenas, reunindo-os ao som de um tambor chamado uarará, que substituíria os sinos da igreja.

Sebastião os conduzia até a cruz, onde se ajoelhavam, adoravam e ouviam a oração dominical na língua nativa. Ele teve a ideia de ensinar aos nativos a memorização de orações como a Ave Maria, o Credo, os Dez Mandamentos da Lei de Deus e os Sete Sacramentos da Igreja Católica por meio do canto, um método que permitia aos indígenas memorizarem rapidamente e com maior durabilidade.

Outro intérprete Tupinambá, educado e batizado pelos Jesuítas, foi Gregório, que era casado com a filha do principal mais idoso de d'Usaap. Ele também contribuiu com a educação religiosa dos nativos (Evreux, 2002).

O mesmo autor, também relatou que obteve a ajuda de um jovem Tupinambá batizado, chamado Miguel, para educar seus escravos. Miguel era dedicado na doutrina cristã. No entanto, sua mãe pediu que ele voltasse para casa devido à saudade que sentia dele, o que impediu que continuasse a colaborar com o sacerdote por mais tempo: “[...] Conservei em minha companhia um rapaz de *Tapuitapera* chamado Miguel, já batizado, e que muito bem sabia a doutrina cristã, a fim de ensiná-la aos meus escravos” (Evreux, 2002, p. 150, grifo no original).

Outro exemplo, não menos importante, foi o pajé de *Tapuitapera*, conhecido por Marentim, que após o batismo adotou o nome de Martinho Francisco. Segundo o Evreux (2002), Martinho Francisco se tornou um braço forte dos capuchinhos nas aldeias de *Tapuitapera*, onde instruiu os nativos na fé católica, para serem batizados

Na prática, todos os batizados eram vistos pelos Capuchinhos como colaboradores. Um exemplo dessa forma de pensar, ocorreu quando o padre Yves d'Evreux (2002, p. 351) foi procurado por Iacupém, o principal da tribo dos Canibaleiros, que expressava o desejo de ser batizado para escapar das perseguições de Jerupari. Em resposta a isso, o padre sugeriu que Iacupém buscasse instrução na doutrina cristã, inicialmente com seu filho, que já havia sido batizado: “[...] Tens, além disto, teu filho, que sabe a doutrina cristã: ele que a ensine a ti e a todos de tua casa, o que fará melhor do que nós, visto pronunciar bem as palavras da tua língua”. Essa passagem indica que as crianças indígenas desempenhavam papéis ativos na

transmissão da fé e na preservação da cultura cristã, sob a orientação dos missionários Capuchinhos.

Esses exemplos ilustram como os Capuchinhos buscaram criar líderes locais e agentes multiplicadores dentro das comunidades indígenas para garantir a continuidade da evangelização.

## Descimentos

Durante o período colonial, os missionários implementaram o controverso "descimento" como parte de sua estratégia educativa. Essa prática envolveu o deslocamento negociado de grupos indígenas de suas terras de origem para as aldeias, criadas pelos colonizadores, frequentemente em áreas mais acessíveis e controláveis. Os objetivos principais dos "descimentos" eram facilitar a conversão e a manutenção dos nativos ao cristianismo e garantir a exploração da mão de obra pelas autoridades coloniais. O deslocamento dos indígenas para regiões de fácil acesso "[...] constituiu-se como um importante mecanismo de inserção de mão-de-obra (*sic*) nativa que serviria para satisfazer a necessidade de missionários, moradores e da própria Coroa" (Chambouleyron & Bombardi, 2011, p. 622).

Entendemos que o "descimento" tinha objetivos econômicos, políticos e religiosos, e frequentemente resultou na desintegração das estruturas sociais e culturais das comunidades indígenas, causando perda de terras, tradições e autonomia.

Os Capuchinhos buscavam atrair as aldeias para áreas próximas a Ilha do Maranhão, mantendo-as separadas entre si, com seus próprios administradores, que estavam subordinados aos franceses.

A estratégia visava reunir os indígenas próximo ou na Ilha Grande do Maranhão, onde eles teriam a oportunidade de cultivar alimentos e se tornarem autossuficientes em caso de conflitos com os portugueses. Os nativos receberiam como recompensa imediata por aceitarem o "descimento", ferramentas de ferro, como machados e foices, para melhorar o cultivo em suas roças, e ainda a promessa de proteção contra seus inimigos, como os portugueses e aldeias rivais.

[...] todos desejavam aproximarem-se dos franceses para conhecerem a Deus, terem machados e foices de ferro, com que cultivassem suas roças, e estivessem sempre em segurança contra os seus inimigos, plantando muito algodão e outros gêneros para oferecerem, como recompensa, aos franceses, aos quais apenas pediam nada mais que aliança e proteção (Evreux, 2002, p. 182).

Alguns *pajés* se opuseram em abandonar suas aldeias e se mudarem para regiões próximas à Ilha do Maranhão, bem como de se converterem ao cristianismo e seguirem

as regras impostas pelos religiosos cristãos. Eles se posicionavam contra a colonização da região, instruindo os nativos a rejeitarem a proposta de descimento derrubarem as cruzes erguidas em suas aldeias e a fugirem para lugares distantes, o que minava os esforços dos padres em educar e converter os nativos.

Nos dois anos que estive no Maranhão, vi isto cumprido por diversas formas, por que os diabos fizeram aparecer realmente o medo e o temor que tinham do nome de Deus, procurando por todos os meios embaraçar nossa missão, já persuadindo seus feiticeiros mais fiéis a ordenar às nações sobre que tinham poder de não se aproximarem de nós, já infundindo-lhes terror com o sinal-da-cruz e excitando-os a arrancar os que existiam, dando maus exemplos como ridicularizar o que santamente ensinávamos a estes bárbaros, intimidando por muitas vezes os habitantes do Maranhão, *Tapuitapera*, Cumã, Caietés, Pará e Mearim e fazendo-os fugir para os matos e lugares desconhecidos com receio de serem presos e tornados cativos pelos franceses ou pelos portugueses (Evreux, 2002, p. 320).

## Gramatização da Língua Tupi

As terras da atual América testemunharam desde os primeiros contatos com os colonizadores, um esforço dos missionários de tradução e de gramatização das línguas nativas para o contexto da cristianização, a fim de efetivarem a conversão religiosa e a dominação colonial (Agnolin, 2006).

A partir da seleção, simplificação e adaptação dos códigos linguísticos nativos ao idioma francês, os Capuchinhos produziram uma gramática da língua Tupi, com o objetivo de facilitar a compreensão da cultura Tupinambá, tornando a mensagem cristã compreensível para os indígenas e reduzindo a alteridade do outro para tornar possível a conversão à identidade do colonizador. Assim, a língua tupi foi subordinada à identidade católica, tornando-se um veículo para a disseminação da fé cristã entre os nativos (Daher, 1999) (Montero, 2006).

A partir da gramatização foi produzido o dicionário Tupi-Francês e traduzido o catecismo para a língua Tupi. Isso permitiu que os missionários ensinassem os fundamentos da fé católica aos indígenas. O catecismo era ensinado a partir da prática de audição e memorização, tornando-se a pedra angular dessa empreitada missionária. Portanto, a tradução desempenhou um papel indispensável na busca pela esperada passagem dos indígenas à “civilização”, representando um dos principais instrumentos utilizados pelos missionários nesse processo de evangelização e transformação cultural.

De acordo com Agnolin (2006, p. 206), a introdução da escrita e gramatização possibilitou uma descontextualização de muitas palavras da língua nativa que inevitavelmente se manifestou como uma forma de "destribalização social", que acabou recontextualizando e reestruturando a língua nativa. A escrita, com suas regras e estruturas fixas, estava vinculada à cultura europeia e contribuiu para a diluição das características linguísticas e culturais distintas das comunidades indígenas. Assim, a escrita, além de registrar a história, desempenhou um papel ativo na moldagem das culturas e na promoção do processo civilizador europeu nas terras colonizadas.

Os missionários operavam com conceitos e categorias gramaticais que não existiam nas culturas indígenas, por isso, tiveram que criar a partir da cosmologia indígena uma linguagem de mediação simbolicamente negociada com as etnias Tupinambás e compreensível para os nativos e para eles próprios: "[...] a cosmologia indígena se constitui ao mesmo tempo como terreno e como linguagem de mediação" (Gasbarro, 2006, p. 104). Como resultado,

os missionários [...] mudaram a direção e o sentido das culturas dos 'selvagens', inventando novos códigos de comunicação e novas igualdades sociais": Deus passou a ser identificado como Tupã e o diabo como Jerupari (Pompa, 2006, p. 142).

O método de comparação seguia os ensinamentos medievais de uma luta do bem contra o mal, de Tupã contra Jerupari; dos batizados contra os pagãos; dos Capuchinhos contra os *pajés* e demais indígenas não batizados.

Gasbarro (2006) afirma que em uma análise da história das civilizações e de seus encontros culturais, a universalidade não pode existir sem a comparação. A comparação, por sua vez, depende das relações "de fato" e "de direito". É importante ressaltar que essa não é uma simples miscigenação aleatória de ideias, e sim um processo de relações e comparações mediados pelos códigos de comunicação que as próprias sociedades utilizam. O autor ainda destaca, que a comparação de fato emerge das correlações entre diferentes civilizações. À medida que essas interligações se multiplicam e se tornam mais acentuadas, a prática social requer cada vez mais sistemas de generalização. Esses sistemas são essenciais para incluir socialmente e reconciliar simbolicamente as diferenças culturais, evitando que sejam relegadas ao *status* de "alteridades" radicais, ou seja, estranhas e incompreensíveis.

A comparação de fato nasce das relações entre civilizações: quando estas se multiplicam e se tornam mais complexas, a prática social precisa cada vez mais de sistemas de generalização, capazes de incluir socialmente e compatibilizar simbolicamente as diferenças, se não quer excluí-las como "alteridades" radicais (Gasbarro, 2006, p. 70).

Conforme Monteiro (2000), a conversão religiosa para os indígenas não era apenas uma experiência religiosa; era, na verdade, a aquisição de uma linguagem capaz de expressar os significados e limites da dominação colonial. A conversão estabelecia um campo de intermediação que não só delineava a submissão dos indígenas, mas também fornecia ferramentas para a resistência. Ou seja, os nativos absorviam e transformavam os ensinamentos religiosos de acordo com suas próprias representações. Por exemplo, inicialmente o termo "karaíba", era utilizado somente para os *pajés*, posteriormente passou a indicar "homens brancos" e o que os nativos consideravam "sagrado", demonstrando como os indígenas reinterpretaram e incorporaram elementos do cristianismo em seus próprios sistemas de crenças. Essas alterações conceituais, deveu-se à instrumentação linguística realizada pelos catecismos (Agnolin, 2006; Pompa, 2006).

A relação entre missionários e indígenas nas Américas foi marcada por uma variada troca de linguagem e símbolos. Os termos e conceitos religiosos foram adaptados e reinterpretados, resultando em uma interação mútua, demonstrando que a relação entre missionários e indígenas foi mais do que a imposição de uma cultura sobre a outra, significando um processo de tradução, adaptação e reinterpretação de ambos os lados, onde os símbolos e as palavras contribuíram para a formação de uma nova compreensão religiosa e cultural.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No alvorecer do século XVII, enquanto a Europa estendia seus domínios sobre o Novo Mundo, quatro frades capuchinhos franceses desembarcaram no Maranhão com uma missão aparentemente nobre: catequizar e educar os Tupinambás. Mas por trás das palavras de salvação, havia um projeto bem mais terreno, denominado de França Equinocial, que buscava além de almas para converter, terras para controlar e riquezas para explorar.

O relato do frade Yves d'Evreux, *Continuação da história das coisas memoráveis acontecidas no Maranhão* (2002), nos permite conhecer esse encontro entre missionários e indígenas, marcado por dominação, mas também por resistências.

Os missionários não vieram por acaso ao Maranhão. Sua presença fazia parte de um plano francês para consolidar o seu poder na região. Eles não se limitavam a pregar; tornando-se agentes de um jogo político. Infiltraram-se nas estruturas de poder dos Tupinambás, com o objetivo de conquistar almas e controlar as aldeias. Ao visitarem as aldeias com o objetivo de conquistarem a confiança dos líderes locais, os capuchinhos ofereciam proteção militar e objetos, como machados de ferro, espelhos, anzóis, em troca de submissão religiosa e política.

Os sermões nas casas grandes, coração da vida comunitária, seguiam um roteiro calculado. Primeiro, os frades se apresentavam como amigos. Depois, anunciavam as vantagens da aliança com os franceses. Por fim, introduziam o "verdadeiro Deus", pintado como a única salvação contra os males do "demônio" Jerupari. A fé, assim, era negociada com a promessa francesa de proteção, presentes e status aos nativos.

O batismo era o grande momento da cerimônia cristã, mas os relatos dos missionários estão cheios de frustrações. Os Tupinambás que aceitaram o ritual, mas depois retornavam aos seus antigos costumes. Para padres como Anchieta (1933) e Nóbrega (1988), isso era prova da "inconstância" indígena. Mas, como sugere Viveiros de Castro (2002), havia algo mais: os Tupinambás estavam participando do jogo colonial, usando o batismo como moeda de troca, aceitando-o quando conveniente, sem necessariamente abandonar suas crenças.

Alguns líderes, como Iacupém, buscavam o batismo para ganhar proteção contra inimigos. Outros, instigados por pajés, derrubavam as cruzes e fugiam para a floresta. Essa resistência silenciosa, muitas vezes, apagada nos registros europeus, demonstra que os indígenas não eram vítimas passivas, mas estrategistas em um cenário de conquista.

Os capuchinhos eram mestres na arte do convencimento e souberam aproveitar elementos da cultura indígena para impor sua fé. Os Tupinambás já erguiam postes decorados nas entradas das aldeias para afastar espíritos malignos. Os missionários os substituíram por cruzes, afirmando que só elas, benzidas pelos padres, tinham poder real.

Essa tática criava uma dependência dupla: os indígenas precisavam dos frades para "ativar" a proteção da cruz, enquanto eram pressionados a abandonar práticas como a poligamia, nudismo e o canibalismo, consideradas pelos religiosos as como "obra do demônio". A cruz, assim, deixava de ser apenas um símbolo sagrado para se tornar uma ferramenta de controle e submissão.

Com poucos missionários, os capuchinhos recorreram a uma estratégia de recrutar aliados indígenas. Jovens como Acajuí-mirim e tradutores como Sebastião foram treinados para ensinar o catecismo em tupi, usando cantos e desenhos. Esses intermediários foram essenciais para difundir o cristianismo, mas também contribuíram para que os Tupinambás reinterpretassem a fé à sua maneira.

A criação de um dicionário Tupi-francês e a tradução do catecismo para o tupi foram estratégias importantes para educação dos Tupinambás. Palavras como Tupã (para "Deus") e Jerupari (para "diabo") facilitaram a comunicação, mas também distorceram conceitos. Como argumenta Agnolin (2006), essa tradução não foi inocente: ela reescreveu a cosmologia Tupinambá dentro de uma visão cristã, apagando nuances e impondo uma visão maniqueísta entre "bem" e "mal" que antes não existia.

A missão capuchinha no Maranhão foi, acima de tudo, um projeto de dominação fortalecido pela educação. Seus métodos, a convencimento de líderes e o controle

simbólico deslindam uma engenharia social refinada, destinada a submeter os Tupinambás ao poder francês.

Mas os indígenas não se renderam sem luta. Seja aceitando o batismo só no papel, seja fugindo para o mato, eles negociaram, adaptaram-se e, muitas vezes, sabotaram o projeto colonial. Essa história não é apenas sobre imposição, mas sobre um embate de mundos, onde educação, religião e poder se entrelaçaram.

Hoje, ao olharmos para esse passado, lembramos que a educação nunca é neutra: pode ser instrumento tanto de libertação quanto de opressão. E os Tupinambás, com sua resistência discreta, mas firme, nos mostram que mesmo nas relações mais desiguais, a capacidade de agir e de resistir, nunca desaparece por completo.

## REFERÊNCIAS

- Abbeville, C. de. (2008). *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (Vol. 105). Senado Federal, Conselho Editorial.
- Agnolin, A. (2006). Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI–XVII. In P. Montero (Org.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural* (pp. 143–207). Globo.
- Anchieta, J. de. (1933). *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554–1594)* [Letters, information, historical fragments and sermons (1554–1594)]. Civilização Brasileira.
- Camacho, V. M. (2014). A pregação franciscana no início do século XIII segundo a *Vita prima Sancti Francisci* e a *Beati Antonii prima*. In PUC-GO (Org.), *História, política e poder na Idade Média* (Vol. 1, pp. 358–378). Centro de Documentação UEG (CEDOC).
- Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. (2022, February 25). *História dos Frades Menores Capuchinhos: Ordem fundada por São Francisco de Assis*. <https://cffb.org.br/>
- Cardim, F. (1925). *Tratados da terra e gente do Brasil*. J. Leite & Cia.
- Chambouleyron, R., & Bombardi, F. A. (2011). Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Varia Historia*, 27(46), 601–623.

- Daher, A. (1999). Écrire la langue indigène : La grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVI<sup>e</sup> siècle). *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée*, 111(3), xxx–xxx.
- d'Evreux, Y. (2002). *Viagem ao Norte do Brasil: Feita nos anos de 1613 a 1614* (3<sup>a</sup> ed.). Siciliano.
- Gasbarro, N. (2006). Missões: A civilização cristã em ação. In P. Montero (Org.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural* (pp. 67–110). Globo.
- Jecupé, K. W. (1998). *A terra de mil povos: História indígena brasileira contada por um índio*. Vozes.
- Métraux, A. (1950). *A religião dos Tupinambás e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis* (2<sup>a</sup> ed.). Companhia Editora Nacional.
- Monteiro, J. M. (2000). *Traduzindo tradições: Gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa*. Museu Nacional de Etnologia.
- Montero, P. (2006). Índios e missionários no Brasil: Para uma teoria da mediação cultural. In P. Montero (Org.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural* (pp. 31–66). Globo.
- Nóbrega, M. de. (1988). *Cartas do Brasil (1549–1560)*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Pinto, E. (1950). Prefácio do tradutor. In A. Métraux, *A religião dos Tupinambás e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis* (pp. 9–30). Companhia Editora Nacional.
- Pompa, C. (2006). Para uma antropologia histórica das missões. In P. Montero (Org.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural* (pp. 111–140). Globo.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify.

**MARINALDO PANTOJA PINHEIRO:** Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Professor da educação básica da Secretaria Municipal de Educação de Igarapé-Miri e da Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará (SEDUC). Pesquisador do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA).

**E-mail:**

marinaldopantojapinheiro@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-7598-0301>

**MARIA DO PERPÉTUO SOCORRO GOMES DE SOUZA AVELINO DE FRANÇA:** Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Professor da educação básica da Secretaria Municipal de Educação de Igarapé-Miri e da Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará (SEDUC). Pesquisador do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA).

**E-mail:** socorroavelino@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6974-2606>

**Recebido em:** 05.10.2024

**Aprovado em:** 14.06.2025

**Publicado em:** 16.06.2025

**EDITOR-ASSOCIADO RESPONSÁVEL:**

Olivia Moraes de Medeiros Neta (UFRN)  
E-mail: olivia.neta@ufrn.br  
<https://orcid.org/0000-0002-4217-2914>

**RODADAS DE AVALIAÇÃO:**

R1: dois convites; um parecer recebido.  
R2: três convites; um parecer recebido.

**COMO CITAR ESTE ARTIGO:**

Pinheiro, M. P., & França, M. P. S. G. S. A. (2025). Estratégias dos capuchinhos franceses para educar os tupinambás do Maranhão (1613-1614). *Revista Brasileira de História da Educação*, 25, e377. DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhe.v25.2025.e377>

**FINANCIAMENTO:**

A RBHE conta com apoio da Sociedade Brasileira de História da Educação (SBHE) e do Programa Editorial (Chamada N° 30/2023) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

**LICENCIAMENTO:**

Este artigo é publicado na modalidade Acesso Aberto sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0 (CC-BY 4).