

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA LINGUAGEM E SOCIEDADE

**MARIA CLEIDIANA OLIVEIRA DE ALMEIDA**

**CATECISMO KIRIRI: HISTÓRIA E MEMÓRIA DO PROJETO  
CATEQUÉTICO JESUÍTICO NA ALDEIA DO GERU**

VITÓRIA DA CONQUISTA – BA  
FEVEREIRO DE 2019

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA LINGUAGEM E SOCIEDADE

**MARIA CLEIDIANA OLIVEIRA DE ALMEIDA**

**CATECISMO KIRIRI: HISTÓRIA E MEMÓRIA DO PROJETO  
CATEQUÉTICO JESUÍTICO NA ALDEIA DO GERU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, *campus* de Vitória da Conquista, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Cultura e Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro

VITÓRIA DA CONQUISTA – BA

FEVEREIRO DE 2019

Almeida, Maria Cleidiana Oliveira de.

A449c Catecismo Kiriri: história e memória do projeto catequético jesuítico na Aldeia do Geru. / Maria Cleidiana Oliveira de Almeida – Vitória da Conquista, 2019.  
253 f.

Orientadora: Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro.  
Tese (Doutorado) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2019.

Inclui referência F. 236-248.

1. Catecismo Kiriri. 2. Mamiani. 3. Pedagogia Jesuítica. 4. Missão do Geru. 5. Indígenas Kiriri. 6. Memória. I. Casimiro, Ana Palmira Bittencourt Santos. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 238.07

Catálogo na Fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista - BA

Título em inglês: Kiriri Catechism: History and memory of Jesuit catechetical project in Aldeia do Geru.

Palavras-chaves em inglês: Catechism Kiriri; Mamiani; Jesuit pedagogy; Mission of Geru; Kiriri Indigenous; Memory.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro (presidente); Prof. Dr. José Alves Dias (titular); Dr. Ruy Hermann de Araújo Medeiros (titular); Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo (titular); Profa. Dra. Sônia de Souza Mendonça Menezes (titular).

Data da Defesa: 20 de fevereiro de 2019.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

MARIA CLEIDIANA OLIVEIRA DE ALMEIDA

**CATECISMO KIRIRI: HISTÓRIA E MEMÓRIA DO PROJETO  
CATEQUÉTICO JESUÍTICO NA ALDEIA DO GERU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, *campus* de Vitória da Conquista, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 20 de fevereiro de 2019.

**Banca Examinadora:**

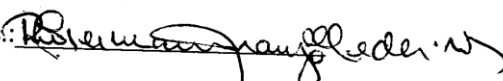
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro  
(Presidente)  
Instituição: UESB

Ass.: 

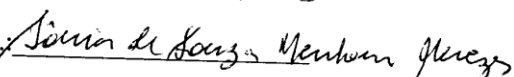
Prof. Dr. José Alves Dias  
Instituição: UESB

Ass.: 

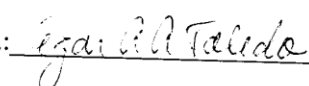
Prof. Dr. Ruy Hermann Araújo Medeiros  
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Sônia de Souza Mendonça Menezes  
Instituição: UFS

Ass.: 

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo  
Instituição: UEM

Ass.: 

## AGRADECIMENTOS

São tantos, e tão especiais...

A Deus, razão maior de minha existência.

À professora Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro, minha orientadora, pelas lições sempre preciosas, pelo exemplo de competência e disciplina, pela disponibilidade e generosidade, que permitiram a realização desta pesquisa.

À equipe de coordenadores, professores e técnicos do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, e aos colegas de curso, pelo compartilhamento de conhecimentos e pelo companheirismo.

Aos professores Sônia de Souza Mendonça Menezes e Ruy Hermann de Araújo Medeiros, que compuseram minha Banca de Qualificação, pelas críticas construtivas e pelas preciosas sugestões.

Aos professores da minha banca examinadora, Ana Palmira Bittencourt Casimiro, José Alves Dias, Ruy Hermann de Araújo Medeiros, César de Alencar Arnaut de Toledo e Sônia de Souza Mendonça Menezes pela disposição em avaliar esta Tese.

Aos colegas do grupo de estudos, Fundamentos da Educação: A Relação Estado, Igreja e Educação no Brasil, pela colaboração constante e pela amizade compartilhada.

À minha família, pelo apoio incondicional. Em especial, aos meus irmãos (Isabel, Vitória, Suzete, Jorge, Henrique e Ivonete), a minha mãe Terezinha e a meu pai Manoel, por terem me ensinado a aprender, e às minhas filhas Maria Luiza e Maria Eduarda por terem me levado a aprender a ensinar.

A todos que foram vítimas de minha reclusão nesses quatro anos, mas que sempre me apoiaram e acalentaram com suas preciosas palavras. Especialmente minha amada Toinha.

Enfim, a todos que, de algum modo, contribuíram para a realização dessa pesquisa.

Amar o perdido  
deixa confundido  
este coração.

Nada pode o olvido  
contra o sem sentido  
apelo do Não.

As coisas tangíveis  
tornam-se insensíveis  
à palma da mão.

Mas as coisas findas,  
muito mais que lindas,  
essas ficarão.

Memória (Carlos Drummond de Andrade)

## RESUMO

Esta tese situa-se no campo da História da Educação, mais especificadamente, no contexto da educação colonial brasileira no final do século XVII. Analisa a história e a memória do projeto catequético jesuítico desenvolvido na Aldeia do Geru, situada em Sergipe de El-Rei, a partir de fontes documentais, especialmente por intermédio do *Catecismo da doutrina Christã Na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*, redigido pelo jesuíta Luiz Vincêncio Mamiani, bem como a rede de relações sincrônicas e diacrônicas que envolveram a elaboração, a publicação e a difusão de tal catecismo no Brasil colonial. Com suporte em uma metodologia eminentemente documental, nos empenhamos na análise de fontes documentais e bibliográficas sobre os conteúdos em pauta, fizemos o confronto das teorias com a base empírica e voltamos à análise documental, transitando sempre entre o objeto, seu entorno e a totalidade do *orbe* cristão, na tentativa de desvelar as histórias e memórias que perpassaram o modelo de catequese estabelecido pelos jesuítas na antiga Missão do Geru. Concentramos-nos, sobretudo, na memória, como ela foi construída, repassada, preservada, modificada, reestruturada e destruída, durante a missionação. Como os ameríndios resistiram à imposição da memória cristã europeia, quais memórias foram preservadas e quais memórias surgiram desse encontro entre civilizações tão díspares. Sobretudo, buscamos mostrar o caráter específico da memória religiosa, especialmente com relação ao cristianismo. A tese foi dividida em cinco seções: a introdução, uma retrospectiva da história e memória da catequese e dos catecismos, uma breve revista sobre a ação missionária dos jesuítas em terras brasileiras, a apresentação do local e do público receptores do *Catecismo de Mamiani* e, o núcleo do trabalho que constou de uma descrição e análise do referido catecismo (estrutura, funcionamento, forma, conteúdo, finalidade e memórias). Por intermédio dos documentos analisados, ficou desvelado que, ao adentrarem em terras Kiriri, assim como em outras terras brasileiras, os jesuítas tiveram que adaptar seus métodos catequéticos, valendo-se de alguns elementos da cultura ameríndia para transmitir os preceitos e dogmas cristãos. Na tentativa de penetrar e modificar a memória ameríndia, os jesuítas fizeram uso de estratégias bem elaboradas e ideologicamente pensadas, dentre elas, a criação de catecismos específicos em línguas nativas. Ficou manifesto que a memória cristã europeia, eurocêntrica e humanística, marcada pelo imperativo da continuidade e com ânsia de ser totalizadora, ficou assentada nas páginas do catecismo. Assim como a memória indígena Kiriri, que, mesmo sob intervenção dos jesuítas foi registrada, de forma consciente ou não, na escrita de Mamiani, permitindo que traços culturais e crenças religiosas, de um povo de tradição eminentemente oral, fossem registrados e que a memória, até então, étnica adquirisse *status* de uma memória imobilizada, (exteriorizada em suporte material). Ficou evidenciado que do encontro entre civilizações tão diferentes surgiu uma nova memória coletiva, a memória da catequese jesuítica na Missão do Geru, que tinha como sujeitos do novo agrupamento social os indígenas Kiriri e os missionários jesuítas.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Catecismo Kiriri*; Mamiani; Pedagogia Jesuítica; Missão do Geru; Indígenas Kiriri; Memória.

## ABSTRACT

This thesis is in the field of education history, more specifically, in context of Brazilian colonial education at the end of the 17th century. Analyzes the history and memory of Jesuit catechetical project developed in Aldeia do Geru, located in Sergipe de El-Rei, from documentary sources, especially through Catechism of Christãa Na Lingua Brasilica doctrine of Kiriri Nation, written by the jesuit Luiz Vincentio Mamiani, as well as the network of synchronic and diachronic relations which involved elaboration, publication and diffusion of such catechism in colonial Brazil. With support in an eminently documentary methodology, we've committed to analysis of documentary and bibliographic sources on the contents, we've made confrontation of theories with empirical base and we've returned to documentary analysis, always transiting among the object, its surroundings and the totality of Christian orb, in an attempt to unveil stories and memories which permeated the model of catechesis established by jesuits in the old Mission of Geru. We've focused, above all, on memory, how it was built, passed on, preserved, modified, restructured and destroyed, during the missionary movements. How Amerindians resisted the imposition of European Christian memory, which memories were preserved, and which memories emerged from this encounter between such disparate civilizations. Above all, we've sought to show the specific character of religious memory, especially in relation to Christianity. The thesis was divided into five sections: introduction, a retrospective of history and memory of catechesis and catechisms, a brief review of missionary activity of jesuits in Brazilian lands, presentation of place and public receptors of Catechism of Mamiani and, the core of work, which has consisted of a description and analysis of the said catechism (structure, functioning, form, content, purpose and memories). Through the documents analyzed, it was revealed that, when they've entered Kiriri lands, as in other Brazilian lands, jesuits had to adapt their catechetical methods, using some elements of Amerindian culture to transmit precepts and Christian dogmas. In an attempt to penetrate and modify Amerindian memory, the jesuits have made use of elaborate and ideologically thought-out strategies, including the creation of specific catechisms in native languages. It has been also evident that European Christian memory, eurocentric and humanistic, marked by imperative of continuity and with an eagerness to be totalizing, was based on pages of catechism, as well as Kiriri indigenous memory, which, even under intervention of jesuits, was recorded, consciously or not, in writing of Mamiani, allowing cultural traces and religious beliefs of a people with an oral tradition to be recorded and that memory, until then, ethnic acquired status of an immobilized memory (externalized in material support). It was evidenced that from the encounter between so different civilizations a new collective memory emerged, the memory of jesuit catechesis at Mission of Geru, which had as subjects of new social grouping Kiriri indigenous and jesuit missionaries.

**KEYWORDS:** *Catechism Kiriri*; Mamiani; Jesuit pedagogy; Mission of Geru; Kiriri Indigenous; Memory.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1: Catecismos do período Medieval .....	40
Quadro 2: Catecismos elaborados por clérigos católicos no início da Modernidade .....	47
Quadro 3: Cronologia da colonização de Sergipe de El-Rei .....	85
Quadro 4: Regulamentação da escravização indígena no Brasil colonial .....	96
Quadro 5: Cronologia da ação missionária jesuítica na região do Geru .....	141
Quadro 6: Estrutura do <i>Catecismo Kiriri</i> .....	163
Quadro 7: O <i>Stabat Mater Dolorosa</i> .....	170
Mapa 1: Mapa do Brasil com a divisão em capitanias, anexo ao Roteiro de todos os Sinaes .....	75
Mapa 2: Mapa das missões jesuíticas dentre os índios Kiriri.....	90
Mapa 3: Localização do município de Tomar do Geru, onde a antiga missão foi estabelecida .....	102
Mapa 4: Mapa etno-histórico do Brasil regiões adjacentes.....	113
Figura 1: Cruzeiro e fachada da Igreja Nossa Senhora do Socorro.....	143
Figura 2: Torre e frontão da Igreja Nossa Senhora do Socorro.....	145
Figura 3: Pórtico da Igreja Nossa Senhora do Socorro .....	146
Figura 4: Imagem do interior da Igreja (Altar da Igreja Jesuítica Nossa Senhora do Socorro).....	147
Figura 5: Imagem de Santo Ignácio de Loyola.....	148
Figura 6: O Resplendor, no teto da nave da igreja de Geru.....	149
Figura 7: Capa da primeira edição do <i>Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri</i> . Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698 .....	156
Figura 8: Imagem interna do <i>Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri</i> . Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698.....	157
Figura 9: Imagem interna do <i>Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri</i> . Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698.....	175
Figura 10: Representação da pluralidade de memórias coletivas na Missão do Geru .....	225

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

a.C.	Antes de Cristo
A.M.D.G	Ad majorem Dei gloriam
APES	Arquivo Público do Estado de Sergipe
BA	Bahia
ca.	Data aproximada
Cf	Confere
Cl	Colossenses
Cor	Epístola aos Coríntios
CRO	<i>Catecismo Romano</i>
D.	Dom
d.C.	Depois de Cristo
Dr	Doutor
Dt	Deuteronômio
Ed.	Editora
EDUSP	Editora da Universidade de São Paulo
Ef	Epístola aos Efésios
Fil	Epístola à Filémon
Fl	Epístola aos Filipenses
Fr.	Frei
Gl	Epístola aos Gálatas
Hb	Epístola aos Hebreus
I.H.S	<i>Jesus Hominum Salvator</i> (Jesus, Salvador dos Homens)
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
M X D	Missionário e discípulo
Mc	Marcos
O.P.	Ordem dos Dominicanos
P X R	Perguntas e respostas
Pe.	Padre
Rm	Epístola aos Romanos
S. J.	<i>Societas Jesu</i> (Companhia de Jesus)
SE	Sergipe

Sl	Salmo
Tm	Epístola a Timóteo
Ts	Epístola aos Tessalonicenses
Tt	Epístola a Tito
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Vm	Vossa Majestade

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2</b>	<b>HISTÓRIA E MEMÓRIA DA CATEQUESE E DOS CATECISMOS: DA ANTIGUIDADE AOS TEMPOS MODERNOS</b> .....	23
2.1	A Catequese nos Primeiros Séculos da Igreja .....	28
2.2	A Catequese: do Medievo à Modernidade .....	32
2.3	História e Memória dos Catecismos .....	36
2.4	O <i>Catecismo Romano</i> (CRO) .....	49
<b>3</b>	<b>O PROJETO MISSIONÁRIO JESUÍTICO NO BRASIL</b> .....	56
3.1	A Companhia de Jesus .....	58
3.2	A Ação Missionária dos Jesuítas na Colônia Portuguesa da América .....	61
3.3	Os Catecismos Brasílicos .....	66
<b>4</b>	<b>SERGIPE DE EL-REI E A CATEQUESE JESUÍTICA NA ALDEIA DO GERU</b> .....	74
4.1	A colonização de Sergipe de El-Rei (século XVI) .....	74
4.2	A Ação Missionária na Capitania de Sergipe de El-Rei (século XVII) .....	86
4.3	Os conflitos entre os missionários jesuítas e os brancos colonizadores em Sergipe de El-Rei .....	91
4.4	A Aldeia do Geru antes da chegada dos Jesuítas .....	101
4.5	Os Tapuia na Memória e História Brasileira .....	106
4.6	Os Tapuia Kiriri (Cariri, Kariri ou Quiriri) .....	114
4.7	A Missão Jesuítica do Geru (1683-1758) .....	130
4.8	A Secularização da Missão do Geru (século XVIII) .....	136
<b>5</b>	<b>CATECISMO KIRIRI: MEMÓRIAS E HISTÓRIAS</b> .....	150
5.1	Luiz Vincêncio Mamiani .....	150
5.2	O Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri .....	153
5.3	O Público Destinatário do <i>Catecismo de Mamiani</i> .....	158
5.4	As Referências e a Estrutura do <i>Catecismo Kiriri</i> .....	160
5.5	Mamiani e Sua Exposição ao Leitor .....	164

5.6	Cantigas na Língua Kiriri .....	169
5.7	Indicações Práticas Para o Uso do <i>Catecismo de Mamiani</i> .....	171
5.8	A Pedagogia Jesuítica e os usos da Memória .....	184
5.8.1	Memória e Doutrina Cristã no <i>Catecismo Kiriri</i> .....	184
5.8.2	A “Superioridade” da Memória Cristã Europeia.....	197
5.8.3	Resistência e Preservação da Memória Indígena Kiriri.....	206
5.8.4	A Memória da Catequese Jesuítica na Missão do Geru .....	210
<b>6</b>	<b>CONCLUSÕES</b> .....	<b>234</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>241</b>
	Fontes Documentais .....	250
	Arquivos .....	252
	Revistas.....	253
	Cartas .....	253

## 1 INTRODUÇÃO

O interesse em pesquisar a história e a memória do projeto catequético jesuítico desenvolvido na Aldeia do Geru<sup>1</sup> a partir de fontes documentais, especialmente por meio do *Catecismo da doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*, bem como a rede de relações sincrônicas e diacrônicas que envolveram a elaboração, a publicação e a difusão de tal catecismo no Brasil colonial, surgiu a partir dos estudos realizados em um grupo de pesquisa do Museu Pedagógico da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), do qual fazemos parte.<sup>2</sup>

Esse interesse manifestou-se com maior intensidade quando constatamos que os catecismos, livros elementares para a organização e sistematização da formação cristã, eram instrumentos pedagógicos utilizados pela Igreja cristã com propósitos que, muitas vezes, ultrapassavam a esfera religiosa. Herdeiros de uma memória religiosa milenar, os catecismos preservaram os ensinamentos, as tradições, as metodologias, as linguagens e as técnicas de formação cristã que foram desenvolvidos durante a longa trajetória da Igreja Católica, mas, sempre sendo remodelados para atender a interesses, épocas e públicos distintos.

Por se adequarem a contextos tão diversos, os catecismos tornaram-se memórias de épocas. Muito embora tenham sido produzidos pelas elites eclesiásticas, sua elaboração e interesses perpassavam todos os segmentos sociais de cada determinado contexto histórico. Os discursos religiosos apresentados nunca eram independentes do suporte da manipulação e, no caso do catecismo, por trás de sua elaboração, havia sempre as articulações ideológicas e institucionais. Assim, não é de se estranhar que a historiografia contemporânea tenha revelado um crescente interesse pelo tema, uma vez que seu estudo tornou-se coadjuvante da tentativa de desvelarmos as relações sociais, políticas, econômicas, religiosas e culturais que marcaram a história. Estudar os catecismos é ultrapassar a esfera do campo das ideias religiosas, e tentar

---

<sup>1</sup> Para Cristina Pompa (2003), a expressão aldeia se refere à taba, ou seja, ao núcleo tradicional habitado pelos indígenas, sem a interferência de grupos externos. Já o aldeamento, era o conglomerado onde os nativos eram reunidos sob a administração de missionários e de colonos. Comungando com as ideias de Pompa, Pasquale Petrone (1995) define o aldeamento como um núcleo criado, conscientemente, fruto de uma intenção objetiva. Diferentemente dos autores supracitados, apresentamos, ao longo do nosso trabalho, os vocábulos aldeia, aldeamento e missão sem fazer uma distinção rígida entre os termos, pois, em várias fontes consultadas encontramos a terminologia aldeia designando os espaços indígenas já controlados por religiosos. Leite (1943), por exemplo, afirma que no século XVII os aldeamentos foram subdivididos em três tipos de aldeias: as aldeias do Colégio (da Companhia de Jesus) que visavam sustentar os missionários; as aldeias de El-Rei que destinavam-se a realizar serviços públicos em salinas, pesqueiros etc., e as aldeias de “repartição”, que ficavam a serviço dos moradores. Essa última caracterização englobava outro tipo, chamado de aldeia ou missão, que acabou predominando como modelo de aldeamento. Situadas longe das cidades ou vilas, eram núcleos, principalmente de evangelização, para a fixação de indígenas em lugares mais remotos.

<sup>2</sup> Grupo Fundamentos da Educação: A Relação Estado, Igreja e Educação no Brasil, sob a orientação da Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro.

rememorar história e memórias que envolveram a sociedade ao longo do tempo, uma vez que um simples vocábulo registrado nas páginas do catecismo pode ser revelador e nos fornecer dados importantes sobre a cultura material e imaterial dos povos aos quais os catecismos eram destinados, no nosso caso, os ameríndios Kiriri, fixando uma memória que anteriormente era apenas oralizada.

Tivemos acesso a alguns estudos concernentes à colonização de Sergipe e à importância da ação missionária jesuítica nesse processo. Tais pesquisas analisaram vários aspectos das missões estabelecidas na região, os sujeitos envolvidos na missionação, bem como as ações adotadas pelos religiosos no fazer catequético. As descobertas realizadas nos confirmaram que as missões e as fontes históricas produzidas pelos religiosos foram e são repositórios lídimos da história e memória das práticas doutrinárias e pedagógicas desenvolvidas pela Igreja cristã em terras sergipanas.

Consideramos importante destacar alguns desses estudos, visto que a nossa pesquisa sobre a ação catequética na aldeia do Geru só foi possível graças às contribuições desses trabalhos que, em muitos momentos, abriram trajetos, especialmente em direção às fontes primárias as quais tiveram um valor inegável na tessitura de nossa tese.

Ao discutir a descoberta e conquista da capitania de Sergipe de El-Rei, em sua obra *História de Sergipe* (1891), Felisbello Firmo de Oliveira Freire, considerado o primeiro historiador sergipano do século XIX, nos fornece muitas informações sobre a ação missionária dos jesuítas na localidade, especialmente na aldeia do Geru. Ao transcrever integralmente a carta do padre Inácio de Tolosa ao padre geral, datada de 1575, o autor nos apresenta um panorama da missão realizada por dois precursores missionários jesuítas, o padre Gaspar Lourenço e o irmão João Salônio. Uma importante contribuição de Felisberto Freire foi ter anexado ao seu livro uma grande quantidade de documentos referentes à temática.

Uma das pesquisas mais consistentes sobre as aldeias e os nativos sergipanos foi realizada pela antropóloga Beatriz Góis Dantas, da qual resultou uma facultosa produção acadêmica. Em seu trabalho intitulado *História dos grupos indígenas e fontes escritas* (1987-1989) a autora nos apresenta o caminho para buscar a documentação que retrata os nativos de Sergipe nos séculos XVII, XVIII e XIX. Mostrando a consistência das fontes apresentadas, a pesquisadora ainda publicou *Os povos indígenas no Nordeste Brasileiro: Um esboço histórico* (1992), obra que apresenta os indígenas do Nordeste, dentre esses os Kiriri do Geru. Em *A tupimania na historiografia sergipana* (1983-1987), a autora faz uma severa crítica à confusão comum na historiografia brasileira, especialmente na sergipana, de generalizar todos

os indígenas como da etnia Tupi, e critica o que ela denomina de "jesuitomania", ou seja, o hábito de divulgar a ordem dos jesuítas como a única a atuar na catequese dos nativos sergipanos, menosprezando os trabalhos desenvolvidos por missionários franciscanos (franceses e italianos), carmelitas, dentre outros. Três trabalhos da autora investigaram aldeamentos missionários: em *Terras dos índios Xocó* (1980) ela fez um estudo sobre o aldeamento de São Pedro do Porto da Folha. O segundo, *Índios e brancos em conflito pela posse da terra* (1976), é um estudo sobre o aldeamento de Água Azeda. E *A missão indígena do Geru* (1979-1982), o terceiro e mais importante artigo para nossa pesquisa, descreve os indígenas Kiriri desde o século XVII até o século XIX. Com sólida documentação primária, esse artigo nos apresentou informações imprescindíveis sobre a atuação dos jesuítas em Geru, desde antes do estabelecimento da missão. Posteriormente, retratou o momento em que o local passou a ser residência dos religiosos, tendo abrigado, inclusive, o responsável pela elaboração do *Catecismo Kiriri*.

Outro estudo importante sobre a colonização de Sergipe foi realizado pelo antropólogo Felte Bezerra, em sua obra *Etnias sergipanas: contribuições ao seu estudo* (1950). O estudioso repete um traço comum à historiografia de Sergipe, ou seja, menciona a conquista da região, fala da catequese realizada e da formação das aldeias missionárias. O pesquisador investiga o papel desempenhado pelos indígenas na formação do povo sergipano e apresenta uma variedade de fontes contemporâneas, de estudos históricos e científicos, sobre os indígenas Kiriri. Entretanto, faltou ao estudioso uma exploração mais aprofundada dessas fontes, o que o conduziu a erros crassos, como classificar os Kiriri como pertencentes à etnia Tupi e a aldeia de Canabrava como pertencente às aldeias sergipanas.

Os trabalhos da historiadora Maria Thétis Nunes também foram de grande importância na elaboração de nossa tese. Em sua obra *Sergipe Colonial I* (1989) e *Sergipe Colonial II* (1996) a pesquisadora realizou uma análise sobre a participação dos indígenas na formação do povo sergipano. Muito embora a referida autora não tenha trabalhado especificadamente com os indígenas Kiriri e com o aldeamento do Geru, as informações apresentadas sobre outros aldeamentos jesuíticos (Poxim, Aracaju, Água Azeda, Japarutuba e Cana-Brava) foram de grande valia para a compreensão da ação missionária dos jesuítas durante o período colonial, especialmente nas regiões estudadas pela autora.

Ariosvaldo Figueiredo, em *Enforcados: o índio em Sergipe* (1981) realizou uma análise apologética sobre os indígenas de Sergipe, destacando a postura resistente dos nativos durante a colonização da região e evidenciando a participação dos jesuítas no processo. Segundo o autor, os religiosos teriam contribuído para minimizar os efeitos da violência



executada pelos colonizadores durante as guerras de conquista. Entretanto, mesmo tendo reconhecido a contribuição dos jesuítas na proteção dos nativos, Ariosvaldo Figueiredo afirma que as missões não preparavam adequadamente os indígenas para servirem ao Estado português durante o processo colonizador, e que visavam utilizá-los em benefício da própria Ordem.

Também merece destaque os estudos de Cristina Pompa, especialmente sua tese, *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial* (2001), obra que apresenta uma análise histórico-antropológica do processo de encontro entre indígenas e missionários. Por meio de uma releitura cuidadosa de fontes antigas, a autora mostra as particularidades do encontro nas aldeias missionárias habitadas por indígenas Kiriri. E evidencia que o universo simbólico indígena não se retraiu em busca de uma ‘preservação de identidade’ durante o encontro, mas, se abriu à absorção do outro e à sua própria transformação.

O historiador Fabricio Lyrio Santos, em obras como, *Te Deum Laudamos: a expulsão dos jesuítas da Bahia 1758-1763* (2002), *Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII* (2007) e *Da Catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia 1750-1800* (2012), apresenta análises sobre os aldeamentos dirigidos por jesuítas durante o período colonial citando, dentre esses, Geru, e a transformação dos mesmos em vilas após o processo de secularização, na segunda metade do século XVIII. Tal pesquisa se reveste de grande importância, uma vez que o meio século que antecede a expulsão dos jesuítas do Brasil e o período logo após a expulsão são os menos conhecidos quanto à atuação da Companhia de Jesus na Colônia Portuguesa da América.

Outra pesquisadora que se debruçou intensamente sobre as documentações que retratam as aldeias jesuítas em Sergipe foi a historiadora Ane Luíse Mecnas Santos. A autora apresenta uma vasta produção que aborda desde a Igreja de Nossa Senhora do Socorro, edificada em Tomar do Geru, até as ações catequéticas dos jesuítas na região. Duas de suas obras contribuíram mais diretamente para a elaboração de nossa tese, a saber: *Conquistas da fé na gentildade brasílica: a catequese jesuítica na aldeia do Geru 1683- 1758* (2011), que analisam os registros deixados por Mamiani e a sua relevância para a compreensão da cultura histórica jesuíta no período colonial e de suas ações na constituição de uma nova cristandade nas terras do Novo Mundo. E sua tese intitulada *“Tratado da perpétua tormenta”*: a conversão nos sertões de dentro e os escritos de Luigi Vincenzo della Rovera sobre os Kiriri 1666-1699 (2017) que analisa o corpo documental produzido durante a catequese dos indígenas Kiriri nas aldeias de Mirandela, Saco dos Morcegos, Natuba e Geru, com o objetivo

de apresentar e de discutir as estratégias de conversão empregadas pelos missionários que atuaram junto aos Kiriri.

Assim como Ane Luíse Mecenas Santos, alguns pesquisadores analisaram as práticas jesuíticas em Geru, a partir da estética barroca, materializada na Igreja de Nossa Senhora do Socorro, edificada pelo jesuíta Mamiani em 1688. A esse templo é atribuído pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) valor patrimonial significativo, devido à sua importância histórica e artística nacional. Testemunho arquitetônico da presença da Ordem dos jesuítas na antiga Missão do Geru, o templo se tornou campo de pesquisa para vários estudiosos, como a supracitada autora que nos legou *Evocação ao céu: a Igreja de Nossa Senhora do Socorro uma mentalidade da Companhia de Jesus na Aldeia de Geru 1683-1759* (2005), Lúcio Costa, *A Arquitetura dos Jesuítas no Brasil* (1997), Maria Helena de Oliveira, *Arquitetura Jesuítica em Sergipe: casas e igrejas dos séculos XVII-XVIII* (2004), Maria Socorro Soares dos Santos, *Igreja Nossa Senhora do Socorro: reflexões sobre os usos educativos do patrimônio no ensino fundamental em Tomar do Geru/SE* (2013).

Apoiando-se principalmente nas metodologias utilizadas pela Arqueologia Histórica e em fontes históricas preciosas, publicadas pela coleção Documentos Históricos, o historiador Pedro Abelardo de Santana também produziu obras que apresentam os aldeamentos indígenas em Sergipe. Fruto dessa metodologia, que mescla os saberes da História e da Arqueologia, temos sua dissertação *Aldeamentos indígenas em Sergipe colonial: subsídios para a investigação de Arqueologia Histórica* (2004) e sua tese: *Os índios em Sergipe oitocentista: catequese, civilização e alienação de terras* (2015). Essas obras investigam, respectivamente, a organização econômica, política, social e religiosa das missões e o processo que culminou, posteriormente, na perda de terras de cinco aldeamentos sergipanos: Geru, Chapada, Água Azeda, Pacatuba e São Pedro do Porto da Folha.

Dentre os trabalhos que abordaram a língua da nação Kiriri, destacamos o artigo de Roberto da Silva Ribeiro, *O Catecismo Kiriri: a lei de Deus e o interesse dos homens* (2005), que faz uso da análise de discurso para buscar nos discursos religiosos do século XVII, em especial o da catequese, elementos que buscavam legitimar a colonização cristã europeia.

Os artigos de Aryon Dall'Igna Rodrigues, *O artigo definido e os numerais na língua Kiriri: vocabulários Português-Kiriri e Kiriri-Português* (2012a), *Notas sobre o sistema de parentesco dos índios* (2012b) e *Línguas indígenas brasileiras* (2013) abordaram respectivamente, os artigos definidos e os numerais na língua da nação Kiriri; as relações de parentesco dentre os indígenas Kiriri e a necessidade de preservar as línguas indígenas, uma vez que cada língua está ligada aos processos cognitivos e às experiências acumuladas pelos

povos que as falam. Para o autor, perder a língua, sob pressão de outro povo, que tenta impor outra cultura, contribui para o desaparecimento de um complexo cognitivo rico em especificidades que se perde para o grupo afetado e para todo o gênero humano.

Richy Seabra em seu artigo, *Contribuições para a leitura adequada da Doutrina Cristã na Língua Brasília da Nação Kiriri de autoria do padre jesuíta Luiz Vincencio Mamiani -1698* (2017), apresentou os resultados de um estudo sobre problemas de natureza paleográfica que têm prejudicado na decodificação do *Catecismo Kiriri*. Estudo este que forneceu uma contribuição a uma leitura mais adequada da obra de Mamiani.

Reinteramos que, muito embora tenhamos utilizado as informações apresentadas pelos autores acima citados, nosso trabalho não é uma análise linguística da língua kiriri, embora saibamos da importância desse estudo para um melhor conhecimento da história cultural brasileira. Reconhecemos nossas limitações e afirmamos que esse seria um trabalho para os pesquisadores habilitados que, de posse dos documentos necessários (gramáticas, catecismos, fonologias, vocabulários, dentre outros), e com o rigor da aplicação do método de reconstrução desenvolvido na linguística comparativa, poderiam evidenciar muito sobre a memória e história do Brasil, especialmente sobre a história dos indígenas no período colonial.

Mediante a realização do estado da arte, percebemos que alguns trabalhos foram bem melhor sucedidos que outros. Alguns se destacaram por terem tido mais acesso às fontes primárias e mais audácia em interpretá-las. Independentemente do grau de importância com que se apresentaram, todos eles tiveram seus méritos e contribuíram com nossa pesquisa.

A tese é, pois, um trabalho original de pesquisa, mas, que nem sempre se converte em uma grande descoberta. Há méritos nas revisões e nas novas maneiras de ler e entender as fontes históricas, inclusive aquelas que já são consideradas clássicas. No nosso caso, temos consciência de que não estamos trabalhando com um tema inédito, ou mesmo ancorado em fontes inéditas. O que apresentamos é um novo enfoque na análise do *Catecismo Kiriri*. O ineditismo de nosso trabalho será a memória, como ela foi construída, repassada, preservada, modificada, reestruturada ou destruída. Como os ameríndios resistiram à imposição da memória cristã europeia, quais memórias foram preservadas e quais memórias surgiram desse encontro entre civilizações tão diferentes. Objetivamos, sobretudo, mostrar o caráter específico da memória religiosa, especialmente com relação ao cristianismo. Acreditamos que, muito embora existam trabalhos acerca da temática estudada, nossa pesquisa vai contribuir com o meio acadêmico, uma vez que agregará mais informações, sobretudo, sobre

as múltiplas memórias, cristãs ou não, que permearam as ações missionárias da Companhia de Jesus na antiga Missão do Geru.

Ao direcionarmos nossos estudos ao *Catecismo Kiriri*, elaborado pelo missionário e linguista Luiz Vincêncio Mamiani,<sup>3</sup> no final do século XVII, tínhamos como principal objetivo rememorar as histórias e memórias do modelo de catequese que os jesuítas desenvolveram na Missão do Geru. Queríamos entender os interesses que conduziram os jesuítas para o entorno do rio Real e como as práticas pedagógicas dos jesuítas inculcaram nos indígenas Kiriri,<sup>4</sup> por meio dos ensinamentos catequéticos, uma memória cristã, humanística e eurocêntrica. Quais foram as adequações que os jesuítas tiveram que fazer em seu modelo de catecismo para atender um universo religioso tão díspar do seu. Como, em meio às adequações realizadas à realidade ameríndia, a racionalidade da catequese tridentina e os cânones estabelecidos pelo Concílio de Trento foram preservados. Como os princípios basilares da Ordem dos jesuítas se fizeram presentes no catecismo elaborado por Mamiani. Como os jesuítas conseguiram estabelecer suas práticas catequéticas, engendrando novas concepções de mundo no imaginário indígena. E, por fim, quais memórias foram apagadas, sobreviveram ou surgiram a partir da convivência evangelizadora entre as civilizações europeia e ameríndia.

Nessa empreitada, todos os resquícios da catequese jesuítica deixados em Geru foram de grande valor. O *Catecismo Kiriri*, a gramática Kiriri, as cartas anuais, a igreja de Nossa Senhora do Socorro, dentre outras fontes históricas, foram estudados como espaços onde se consubstanciaram as práticas pedagógicas e política da Companhia de Jesus. Legítimos repositórios de memórias cristãs e, também indígenas, uma vez que registraram os dois universos culturais que se encontraram durante os anos de missão.

A delimitação temporal e espacial deste estudo foi organizada de forma flexível, uma vez que a pedagogia cristã é um tema que envolve um arcabouço de memórias do passado e, por isso, difícil de determinar espacial e cronologicamente. O modelo de catequese estabelecido pelos jesuítas foi influenciado pela tradição cristã dos primeiros séculos e dos demais períodos da História da Igreja, cujas imensas riquezas foram perpassando várias gerações. Uma memória mantida pela coesão do grupo e adaptada aos diferentes contextos e interesses da Igreja, mas, que nunca foi apagada ou silenciada. Estabelecemos também um

---

<sup>3</sup> Foram muitas as nomeclaturas utilizadas para denominar o padre Mamiani: Luiz Vincêncio Mamiani, Luiz Mamiani, Ludovico Mamiani ou Ludovico Vincenzo Mamiani Della Rovera (MECENAS SANTOS, 2017). Em nossa pesquisa adotamos Luiz Vincêncio Mamiani ou simplesmente Mamiani.

<sup>4</sup> Seguiremos as convenções da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (1953), no sentido de se escrever nomes de etnias e línguas indígenas sempre no singular e com letra maiúscula (DANTAS, 1979-1982).

marco contextual menor, que abrange a transição do século XVII para o século XVIII e o limite geográfico de Sergipe de El-Rei, especialmente a região do Geru, período e local nos quais o catecismo de Mamiani foi elaborado e incorporado à catequese dos indígenas que falavam a língua kiriri, especialmente os que ocupavam a Aldeia do Geru.

Fizemos uso da análise qualitativa e utilizamos como principal recurso as fontes documentais escritas. No que tange aos procedimentos, foi necessária uma ampla revisão da literatura, com levantamento e análise de fontes documentais e bibliográficas, sobre os conteúdos em pauta. É sabido que os documentos escritos, quando bem interrogados, têm um mérito incontestável como ferramenta de trabalho para o pesquisador. Mesmo não sendo a única possibilidade de fonte para a elaboração do conhecimento, foi a que mais utilizamos, em decorrência do caráter da nossa pesquisa.

Após a análise das fontes, fizemos o confronto das teorias com a base empírica e voltamos à análise documental, com foco no *Catecismo Kiriri*, transitando, entretanto, entre o objeto, seu entorno, o ambiente colonial e a totalidade do *orbe* cristão. Nesse momento, buscamos ir além do que foi exposto pelo missionário. Esforçamo-nos para enxergar mais longe, dando voz aos Kiriri, na tentativa de rememorar uma história mais ampla e diversa. Procuramos romper com uma historiografia, que primou por esquecer os colonizados, que deu voz e vez apenas aos detentores do poder, no caso, os colonizadores. Para isso, se fez necessário ler nas entrelinhas, perceber a mentalidade da época e os interesses imbricados no projeto catequético. Interesses que iam muito além do simples ato de catequizar.<sup>5</sup>

Como documentos basilares, utilizamos escritos coloniais contemporâneos ao *Catecismo Kiriri* elaborados por religiosos e cronistas (Martinho de Nantes, Bernardo de Nantes, Fernão Cardim, Pero de Magalhães de Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Simão de Vasconcelos, dentre outros); as cartas jesuíticas apresentadas pela editora da Universidade de São Paulo (1988)<sup>6</sup> e alguns catecismos cristãos (*Catecismo Romano*, *Catecismo da Língua Kariris, acrescentado de várias praticas doutrinaes e Moraes, adaptadas ao gentio e capacidade dos Indios do Brasil*, *Catecismo Brasilico da doutrina christã. Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes*, dentre outros). Além destes, fizemos uso de documentos pertinentes ao período colonial pesquisados nos arquivos da Torre do Tombo, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, no Arquivo Público da Bahia e no Arquivo

<sup>5</sup> Em nossa análise utilizamos contribuições da Antropologia, da Linguística e da Hermenêutica.

<sup>6</sup> A editora da Universidade de São Paulo (EDUSP) / Itatiaia reproduziu edições anteriores da Academia Brasileira de Letras e da Companhia Ed. Nacional – Coleção Brasileira.

Histórico Ultramarino, cuja consulta nos foi facilitada por meio do Projeto Resgate de Documentação Histórica. Quanto ao *Catecismo da doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* e a *Relation Succinte et Sincere de la Miffion de Pere Martin de Nantes, Prédicateur Capucin, Miffionaire Apoftolique dans le Brezil Parmy les Indiens appellés Cariris*, utilizamos edições fac-similares que foram escaneadas e disponibilizadas pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e pela Biblioteca Digital de Curt Nimuendaju Unkel.

Como suporte teórico para a análise desses documentos, utilizamos os estudos de Pierre Nora (1993), Jacques Le-Goff (2012), Ruy Hermann de Araújo Medeiros (2015) e especialmente de Maurice Halbwachs (2004, 2006, 2010, 2014) no que concerne aos conteúdos de memória.<sup>7</sup> Felte Bezerra (1950), Felisbello Firmo de Oliveira Freire (1891), Beatriz Góis Dantas (1976, 1979-1982, 1980, 1983-1987, 1987-1989, 1992), Maria Thetis Nunes (1989,1996), Ronaldo Vainfas (1995, 1996, 2000), John Monteiro (1994, 2001), Paula Montero (1995, 2006), Cristina Pompa (2001, 2003) Ane Luíse Silva Mecenass Santos (2005, 2011, 2012, 2017), dentre outros, subsidiaram os estudos sobre Sergipe de El-Rei, a ocupação dos Sertões,<sup>8</sup> o estabelecimento da Missão do Geru e os indígenas Kiriri. Quanto aos estudos sobre a catequese e os catecismos fizemos uso das contribuições de Serafim Leite (1943, 2004), José Belinquete (2011), Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro (2002, 2007, 2009), César Alencar Arnaut de Toledo (2002, 2003, 2007, 2013, 2015), Adone Agnolin (2001, 2007), Leopoldo Pires Martins (1951), Oscar Lustosa (1992), dentre tantos outros que auxiliaram a escrita dessa pesquisa e que são reconhecidamente apontados no transcorrer do trabalho.

Organizamos esta tese em quatro partes: a introdução, as conclusões, e as sessões, além das referências. Nessa primeira parte, ou seja, a “Introdução”, apresentamos nosso objeto de pesquisa; indicamos as questões que motivaram nossas investigações; os objetivos que nortearam nosso trabalho; os problemas de pesquisa; o percurso metodológico que utilizamos; e concluímos com um rápido relato sobre cada seção.

---

<sup>7</sup> Os estudos de Halbwachs foram de grande utilidade na feitura dessa pesquisa, embora o autor não trate especificadamente do nosso objeto, aborda, sob a influência de Émile Durkheim (2003), a importância dos grupos sociais na manutenção de uma memória coletiva, a religião como um dos quadros sociais da memória, bem como as especificidades da memória cristã.

<sup>8</sup> Em nosso trabalho utilizaremos o termo “sertão” nos referindo às terras onde a administração portuguesa ainda não havia sido implantada e, onde, de acordo com a visão do colonizador, imperava a barbárie, conforme aponta Maria Regina Celestino de Almeida (2010). Vale ressaltar que, estudos mais recentes, a exemplo dos apresentados pela pesquisadora Mecenass Santos (2017), têm apontado à dificuldade de se estabelecer uma clara definição do termo “sertão”, assim como a carga de adjetivação a ele associada. .

Na primeira seção, “História e Memória da Catequese e dos Catecismos: da Antiguidade aos Tempos Modernos”, referente à contextualização histórica, traçamos um panorama da história da catequese e dos catecismos, da Antiguidade até o início da Idade Moderna. Procuramos dar ênfase ao *Catecismo Romano*, por se tratar de um manual catequético orientador e direcionador das práticas católicas, após o Concílio de Trento. Na segunda seção, “O projeto missionário jesuítico no Brasil”, registramos, sucintamente, a atuação de missionários no Brasil colonial, mais precisamente, a ação dos jesuítas e os catecismos que foram elaborados com o intuito de facilitar o mister catequético desses religiosos. Também elencamos alguns catecismos que foram elaborados, especialmente aqueles direcionados à catequese dos indígenas brasileiros, e concluímos a seção destacando a importância do conhecimento da língua nativa no fazer catequético.

Na terceira seção, “Sergipe de El-Rei e a catequese jesuítica na aldeia do Geru”, já referente ao *corpus* de nossa pesquisa, registramos como se deu a colonização de Sergipe de El-Rei, bem como a importância da atuação de religiosos nesse processo; destacamos a atuação dos jesuítas na região e as dificuldades que encontraram para desenvolver um trabalho catequético dentre os indígenas Kiriri; finalizamos a seção apresentando a Aldeia do Geru: a) antes de um trabalho mais sistemático dos jesuítas, b) durante o processo de missionação jesuítica, c) quando ocorreu a secularização da missão no século XVIII e o destino dos indígenas após a secularização.

Na quarta seção, “*Catecismo Kiriri*: Memória e História”, apresentamos o jesuíta Luiz Vincêncio Mamiani, analisamos os objetivos que nortearam a execução do seu trabalho, investigamos o público ao qual ele destinou a sua obra, as dificuldades encontradas pelo missionário, como ele estruturou seu manual catequético, bem como as referências por ele utilizadas. Concluímos a seção com uma análise da história e memória do referido catecismo, buscando examinar as múltiplas memórias, cristãs ou não, que foram apagadas, modificadas ou emergiram a partir da ação missionária dos jesuítas na Missão do Geru. Nas conclusões, apresentamos os resultados encontrados em nossa pesquisa. Destacamos que o período missionário dos jesuítas em Geru, embora relativamente pequeno, nos deixou marcas memoriais substanciais, como as cartas anuais, o *Catecismo Kiriri*, a *Gramática da Língua Kiriri* e a igreja de Nossa Senhora do Socorro. Releituras cuidadosas dessas fontes, especialmente do *Catecismo Kiriri*, nos mostraram que a pedagogia catequética desenvolvida pelos jesuítas em Geru restaram na história e na memória, uma vez que as fontes documentais conseguiram materializar traços das culturas cristã europeia e da cultura indígena Kiriri, assim como registraram algumas práticas e ações pedagógicas desenvolvidas nos palcos da

missionação. Por fim, nos foi desvelado que do encontro entre civilizações tão diferentes surgiu uma nova memória coletiva, a memória da catequese jesuítica na Missão do Geru, que tinha como sujeitos do novo agrupamento social os indígenas Kiriri e os missionários jesuítas.

## **2 HISTÓRIA E MEMÓRIA DA CATEQUESE E DOS CATECISMOS: DA ANTIGUIDADE AOS TEMPOS MODERNOS**

Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei (Mt 28,19).<sup>9</sup>

A Igreja cristã, originada no judaísmo,<sup>10</sup> no mazdeísmo e no estoicismo, nunca se manteve inerte ao longo de sua trajetória. Ela foi, paulatinamente, crescendo, adaptando-se a outros tempos, lugares, culturas, e tornou-se uma organização poderosa. Entretanto, continuou uma instituição bastante coerente com a sua origem, posto que sua memória jamais foi menosprezada. Na Igreja cristã, antes e após a reforma tridentina, o processo de catequização, num notável esforço de reestruturação, também passou por várias transformações. Foram fases sucessivas de renovação, das quais emergiram preocupações que recaíam, muitas vezes, sobre o conteúdo, o método, o sujeito, ou mesmo, sobre a finalidade de catequizar.

A categoria catequese, mesmo tendo suas particularidades, está imbricada na categoria evangelização, tanto que, nos primórdios do cristianismo, não se fazia distinções entre as duas. Somente com o advento da pastoral moderna surgiu o costume de se fazer a distinção entre evangelização e catequese, sendo o primeiro termo reservado para o primeiro anúncio da mensagem cristã e o segundo termo utilizado para o caminho da iniciação cristã (AZZI, 2008). É por meio da catequese que o cristão convertido aprende os ensinamentos da fé, ingressa na comunidade cristã e passa à participação progressiva dos cultos litúrgicos.

[...] no Dicionário Etimológico Nova Fronteira, a palavra evangelizar vem de Evangelho *evangelium* – latim, que deriva do grego *euaggélion*, significando ‘doutrina de Cristo’, também denominando cada um dos quatro livros do Novo Testamento. Para levar o Evangelho, o primeiro passo é a catequização. Catequização é palavra derivada de catecismo, livro elementar de instrução religiosa, ensino de dogmas e preceitos da religião, do latim: *catecismus*, derivado do grego *katechismós*. De catecismo derivam as

<sup>9</sup> No presente estudo utilizamos a edição da Bíblia Tradução Ecumênica – TEB, da Editora Loyola, 1994.

<sup>10</sup> Especialmente os judeus conhecidos como judeus essênios, que teriam vivido na região de Qumram (Cisjordânia) entre os séculos II a.C. e I d.C. Escavações realizadas na região revelaram manuscritos antigos deixados por essa seita judaica, que ficaram conhecidos como os “Manuscritos do Mar Morto”. Alguns estudiosos desses manuscritos acreditam que o protocristianismo teria surgido dentre os membros da seita Qumram e que os manuscritos encontrados são os mais antigos manuscritos deixados pelos judeus, trazendo a versão mais antiga dos textos bíblicos. Tais manuscritos contém a essência dos ensinamentos cristãos.



palavras catequese (doutrina) e catecúmeno (aquele que se prepara para receber o batismo). Catequese é termo conhecido desde a Antiguidade e significa a instrução dos convertidos, ou catecúmenos, ou seja, instrução dos iniciandos nos rudimentos da fé (CASIMIRO, 2009, p.112).

Conforme o *Evangelho* de São Marcos, a primeira etapa da transmissão da fé cristã foi a evangelização, quando Jesus disse aos seus apóstolos: “Ide por todo o mundo, proclamai o *Evangelho* a toda criatura” (Mc 16,15). E assim os apóstolos fizeram. Usando a oralidade, os apóstolos saíram levando as palavras e ensinamentos de Jesus a todos os povos, iniciando a longa trajetória da tradição apostólica. Contudo, a necessidade de transmitir esses ensinamentos a regiões mais distantes fez com que eles escrevessem cartas às comunidades que desejavam converter, que podem ser consideradas as primeiras memórias de catequese dos tempos apostólicos.<sup>11</sup> Isto nos faz refletir que toda memória escrita já foi em algum momento oralizada, ou pelo menos, retida no pensamento.

Em todas as sociedades, mesmo nas sociedades letradas, existiam os homens-memória, responsáveis por guardar a tradição oral (LE GOFF, 2012). Neste sentido, é possível deduzir que os apóstolos, os discípulos, e todos aqueles que tentavam preservar os ensinamentos de Jesus pela oralidade foram, de alguma forma, homens-memória. Atuaram em comunidades onde poucos sabiam ler e escrever e, por isso, faziam uso da memorização como um importante instrumento no processo de evangelização. Nessas transmissões orais, a memória era investida de função importante, porquanto constituía um acervo de informações sobre os ensinamentos transmitidos, cabendo aos mais velhos o papel de fiéis depositários de um saber que seria transmitido de geração a geração. Isso não foi um fenômeno genuíno do cristianismo, pelo contrário, nos momentos mais arcaicos das civilizações ocidentais e orientais, a maior parte da cultura era transmitida e guardada pela memória. Assim, a memória vinculada à tradição preservou os ensinamentos de Jesus, dos apóstolos, dos primeiros padres, da tradição apostólica, dentre outros.

A eucaristia, as orações, a missa, dentre outras práticas e ensinamentos cristãos, foram elementos imprescindíveis para a manutenção dessa memória oral cristã. Antes de termos o *Novo Testamento* escrito, houve um longo período de tempo em que as pregações e a catequese eram feitas oralmente, logo a *Sagrada Escritura* e outros tantos documentos basilares da Igreja são frutos de ensinamentos e pregações orais, que, por uma ameaça de esquecimento, passaram a ser transmitidos às comunidades cristãs, na sua forma escrita.

---

<sup>11</sup> S. Paulo, hebreu helenizado, é o primeiro a escrever sobre essa proposta e ensinamento da fé cristã, seja em suas sete cartas genuínas (1Ts; 1-2 Cor, Gl; Rm; Fl; Fil) ou nas outras sete pseudopaulinas (Cl; Ef; 1-2Tm; Tt; Hb; 2Ts.).

Todavia, a tradição oral das primeiras comunidades, transferida à textualidade, não se deteve totalmente nas linhas escritas, mas perpassou novamente pelas experiências cristãs para assumir diferentes situações de oralidade, como: cantos, nomes ou provérbios. A palavra oral foi e continua sendo um veículo de suma importância na ação catequética.

Além de ter ordenado aos apóstolos que proclamassem o *Evangelho* a todos os homens, Jesus teria acrescentado: “Quem crer e for batizado será salvo” (Mc 16,16). Por conseguinte, a condição inicial para ser cristão seria crer nas palavras de Jesus, conhecer seus ensinamentos e, por fim, ser batizado. Isso indica que Jesus prescreveu para os seus futuros discípulos uma fase de preparação doutrinária anterior ao batismo, um período de instrução religiosa para o conhecimento de seus ensinamentos e para a plena adesão a ele. Somente depois disso, o candidato à vida cristã poderia ser recebido na Igreja, mediante sua admissão pelo batismo.

A catequese, que tinha como objeto uma instrução a respeito da fé para que o convertido pudesse adentrar na comunidade cristã, foi gradativamente se fortalecendo nas comunidades cristãs que viviam a doutrina dos apóstolos. Essas comunidades perceberam a importância fundamental desse tirocínio, que tinha sua culminância no batismo, ocasião em que o convertido iniciava sua jornada cristã e, conseqüentemente, sua vida era transformada e seu comportamento renovado, conforme as exigências da moral cristã.

Data do século I, a *Didaqué* ou *Doutrina dos Apóstolos*, uma das primeiras memórias escritas sobre a catequese cristã, muito embora não possamos deixar de mencionar que São Paulo deixou-nos, por meio de suas cartas, escritos sobre a proposta e ensinamentos da fé cristã e que o primeiro testemunho mais claro sobre o catecumenato é de São Justino, que atesta tal prática, em Roma, por volta de 150. Após esse testemunho de São Justino, só no século III vamos encontrar indicações claras e minuciosas a respeito do catecumenato e do rito batismal. A razão dessa raridade de informações sobre a catequese nos tempos apostólicos e no segundo século da era cristã encontra uma explicação no depoimento de São Basílio (329-379), o qual afirmava que, inicialmente, as informações sobre o catecumenato e sobre o ritual do batismo eram conservadas em segredo, para não serem divulgadas entre os pagãos e os descrentes.

Não podemos afirmar se a justificativa de São Basílio tem procedência. O que podemos assegurar é que as informações deixadas pelos apóstolos e pelos mais antigos Padres da Igreja a respeito da preparação para o batismo são escassas, e que descrições mais consistentes sobre o catecumenato e o batismo só surgiram no início do século III, com a *Tradição Apostólica* e a *Liturgia e catequese em Roma*, de Santo Hipólito de Roma, bem

como o tratado *Sobre o Batismo*, de Tertuliano [ca.155-220]. A partir daí, outras tantas obras descreveram o processo catequético como as *Catequeses pré-batismais* e *Catequeses Mistagógicas* de Cirilo de Jerusalém (313-387); as *Peregrinações de Etéria*, da nobre dama Etéria; as *Oito Catequeses Batismais*, de João Crisóstomo; a *De catechizandis rudibus* e a *Teoria e prática da catequese*, de Agostinho; que mostram o notável nível dos discursos catequéticos nos séculos iniciais do cristianismo.

Esses primeiros séculos da catequese foram de lutas intensas para a Igreja. A oposição vinha, por um lado, da resistência ao cristianismo, pelos judeus, e, por outro, das perseguições empreendidas pelos imperadores romanos. Os escritores cristãos dessa época procuraram responder a essas duas frentes de lutas: tentando inocentar os cristãos diante das acusações caluniosas, proferidas pelas autoridades políticas e, por outro lado, tentando provar o valor da religião cristã. Por fazerem apologia ao cristianismo, foram designados apologetas ou apologetas.

São chamados de apologetas principalmente os defensores do cristianismo que nos duzentos primeiros anos da Era Cristã defenderam a fé cristã com base na filosofia grega. A seguir, vieram os doutores da Igreja os quais, também com amparo na filosofia clássica, defenderam o cristianismo e escreveram os primeiros tratados teológicos com base no *Evangelho* e na Tradição oral Cristã.

Por meio de homilias, cartas, tratados, catequeses pré-batismais ou batismais; homens como Justino Mártir [ca. 100-165], Irineu [ca. 140-202], Clemente de Alexandria [ca. 150-215], Orígenes [ca. 185-254], Cipriano [ca. 210-258), Atanásio de Alexandria [ca. 296-373], Basílio Magno [ca. 330-379], Gregório de Nissa [ca. 335-339], Ambrósio de Milão [ca.339-397], João Crisóstomo [ca. 344-407], Teodoro de Mopsuéstia [ca. 350-428], Agostinho de Hipona (335-430), dentre tantos outros, foram verdadeiros paladinos da fé cristã, e nos legaram textos impregnados com a matriz pedagógica inicial do cristianismo (transmitida por Jesus e propagadas pelos seus apóstolos) que podem ser considerados as bases dos ensinamentos catequéticos e antecipadores do catecismo.

No entanto, a longa trajetória da Igreja estava apenas começando. Nos anos subsequentes, a teologia moral, os conteúdos doutrinários e conseqüentemente a evangelização e a catequese cristã, se plasmaram nas homilias e nos escritos teológicos dos primeiros padres, autores da Teologia Patrística, cujas fontes inspiradoras foram as *Sagradas Escrituras*. Esse legado dos primeiros padres, muito próximo da matriz inicial, pode ser encontrado nos *Evangelhos*, nas *Epístolas Paulinas* e, principalmente, nos *Atos dos Apóstolos*.

A seguir, nas diversas etapas da Idade Média, os teólogos, chamados escolásticos, continuaram a interpretar as *Escrituras Sagradas* nas suas fontes e, principalmente, a fazer releituras dos textos sagrados, por meio da interpretação das obras dos Padres. No início da Modernidade, em decorrência dos desafios que marcaram a época, os conteúdos teológicos e doutrinários foram ressignificados. Essa nova vertente doutrinária, herdeira da escolástica clássica, foi chamada de Segunda Escolástica ou Escolástica Espanhola. Era voltada para responder aos problemas advindos da colonização moderna e da evangelização de novos povos (CASIMIRO, 2002).

Em meio aos novos desafios a catequese e a evangelização não se mantiveram inertes, pelo contrário, passaram por várias transformações, ressignificações, sofrendo variações e adaptações a cada espaço onde eram aplicadas, tornando-se uma construção de partes diferenciadas, mas, sempre um conjunto bastante coerente com suas estruturas basilares. Num processo constante de remodelações, a catequese passou por várias etapas: uma catequese direcionada aos filhos dos judeus (uma catequese pela fé), uma catequese dirigida aos filhos dos gregos convertidos (embasada na ideia de combate ao inimigo) e, já no início da Modernidade, ressurgiu uma catequese com finalidade conquistadora ou colonizadora (que objetivava facilitar o processo de colonização). Esta última foi objeto de nosso estudo.

A Igreja cristã fez uso de veículos e recursos que facilitassem seu mister. Organizou uma fase de catequese oral (ensinamentos de Jesus, dos apóstolos e de intelectuais da Igreja), uma catequese escrita (visualizada nos documentos basilares da Igreja e, posteriormente, nos catecismos), uma catequese artística (por intermédio das pinturas, esculturas, arquitetura das catedrais e igrejas, cantos, dentre outros), e mesmo, uma catequese por meio de trabalhos dramáticos, a exemplo do teatro produzido pelo jesuíta José de Anchieta no século XVI.

De acordo com Casimiro (2009), conhecer a evangelização e a catequese em sua perspectiva histórica significa conhecer cada contexto em que se deu o processo evangelizador, subentendendo, é claro, as mudanças econômicas, políticas e ideológicas que aconteceram, as variações no modo de organização da sociedade, e as formas como se veicularam as diversas formas de pensamento, mormente, o pensamento religioso.

Com essa base, consideramos pertinente abordar, ainda que de forma sucinta, a história e a memória da catequese nos primeiros tempos da Igreja cristã. Muito embora saibamos que os ensinamentos cristãos foram construídos historicamente por meio dos textos dos intelectuais da Igreja, deliberações dos Concílios provinciais e/ou Sínodos diocesanos, entre outros, temos consciência de que as experiências pretéritas sobre a catequese atravessaram o tempo e continuam servindo como referências nos ensinamentos religiosos, desde a

Modernidade até os tempos atuais. São memórias enraizadas que acabam se revelando por meio de ações, vivências individuais e coletivas dos sujeitos envolvidos no processo.

A memória não é estática, e os ensinamentos, iniciais, sofreram um processo de adequação a um novo tempo, um novo público receptor, novos interesses e uma nova realidade sem, contudo, perder seus princípios básicos. Os compêndios doutrinários, por exemplo, criados para a transmissão dos ensinamentos catequéticos também sofreram modificações, principalmente com relação à língua e aos mecanismos de comunicação das verdades da fé, numa busca de adequação para chegar mais facilmente aos novos receptores. Entretanto, na sua essência, o texto religioso continuava quase o mesmo, isto é, com origem nas tradições catecumenais dos primeiros séculos da Igreja, e tinham como conteúdo as mensagens do *Novo Testamento*, os escritos dos primeiros padres da Igreja, as homilias, dentre outras contribuições, que foram imperiosas para sua edificação.

## **2.1 A Catequese nos Primeiros Séculos da Igreja**

Nos tempos apostólicos, os que conheciam e aceitavam a doutrina de Jesus Cristo recebiam o batismo e eram admitidos entre os fiéis. A consolidação na vida cristã só ocorreria posteriormente, ou seja, os fiéis eram batizados sem uma fundamentação doutrinária que lhes garantisse uma solidez na prática do viver cristão. Por deixar de promover convicções cristãs mais aprofundadas, essa ação levava muitos “convertidos” à dispersão, principalmente após as perseguições aos cristãos, ou mesmo para seguirem doutrinas das seitas gnósticas ou heréticas. Tais circunstâncias despertaram na Igreja uma reflexão: Poderia ela continuar batizando fiéis com apenas uma rudimentar profissão de fé, como podemos atestar, no livro dos *Atos dos Apóstolos*?

Esta constatação “dolorosa”, citada por Hermas levou os chefes da Igreja a adotarem novas medidas que pudessem garantir uma maior estabilidade ao cristianismo (HOORNAERT, 2002). Tal atitude se tornou ainda mais premente, ao se verificar que muitos dos que tinham aderido às heresias ou caído em apostasia desejavam regressar ao seu âmago. Consciente do problema que vivenciava, a Igreja viu a urgente necessidade de organizar a catequese, tanto que esse discipulado se tornou uma das organizações que figura dentre as mais bem estruturadas da Igreja Católica.

Desde a pedagogia de Jesus nos primeiros tempos da Igreja, desde o ensinamento de João Crisóstomo à Instrução dos Rústicos de Martinho de

Dume, desde a cristianização das cidades e dos campos aos concílios provinciais e aos sínodos diocesanos, desde o Concílio de Trento ao trabalho incansável dos missionários na vanguarda do anúncio do Evangelho, desde os primeiros textos catequéticos aos mais recentes documentos do magistério da Igreja, a catequese fez um longo caminho (BELINQUENTE, 2011, s/p).

Aos poucos, a Igreja foi se organizando e estruturando um catecumenato. No tempo de S. Justino (meados do século II) já havia se estabelecido um tempo de aprendizagem da fé e vivência cristã. Quase na mesma época, surgiu a Escola Catequética em Alexandria e em Roma, quando Hipólito (por volta do ano 217) redige sua *Tradição Apostólica* na qual apresenta as condições para ser admitido cristão. Na Antiguidade, tempo de Tertuliano (meados do século III), as exigências tornaram-se ainda maiores com a ampliação da duração do catecumenato (BELINQUETE, 2011).

O catecumenato normalmente variava de lugar para lugar. Em alguns lugares, durava a quaresma inteira; em outros lugares durava até três anos. Em Jerusalém, por exemplo, de acordo com as *Catequese Mistagógicas* de Cirilo e as *Peregrinação de Etérea*, a catequese era ministrada durante toda a quaresma, culminando na semana da oitava da Páscoa. Já em Roma o catecumenato durava três anos: “Ouçam os catecúmenos a Palavra durante três anos. Se algum deles for atento e dedicado, não lhe considerará o tempo: somente o seu caráter – nada mais será julgado” (SANTO HIPÓLITO DE ROMA, 1977, p. 49).

Nos primeiros séculos, a catequese era destinada a pessoas adultas, que pretendiam uma orientação primordial para o batismo e para outros sacramentos de iniciação, como a eucaristia e a confirmação ou crisma. Era um tirocínio progressivo, apresentado normalmente em etapas, nas quais predominariam os aspectos doutrinários (conhecer as verdades da fé); morais (conhecer as atitudes que traduziam em comportamento concreto a incorporação em Jesus); e sacramentais (conhecer os sacramentos) (BELINQUETE, 2011). Esta preparação ocorria, geralmente, em cinco etapas.

Na primeira etapa, o candidato seria o *postulante*, ou seja, aquele que queria se tornar cristão, denominado também de *accedente*, que se apresentava ao bispo ou ao diácono. Em seguida, o candidato era interrogado sobre os motivos pelos quais desejava ser cristão e era feita uma avaliação para detectar possíveis impedimentos (MORÁS, 2004). Agostinho, em sua obra *A instrução aos Catecúmenos*, denomina essa categoria de rudes, porque ainda careciam dos rudimentos da fé.

Os que eram levados pela primeira vez para ouvir as pregações eram interrogados sobre o motivo pelo qual se aproximaram da fé. Eram inquiridos também a respeito do

trabalho e ocupação que exerciam para serem instruídos; não se aceitava como catecúmenos pessoas que pretendiam se tornar militares, mas admitia-se que soldados já alistados pudessem ser batizados. Os cargos públicos também eram considerados incompatíveis com a fé cristã, assim como as profissões ligadas ao culto pagão ou, de alguma forma, consideradas escandalosas: sacerdote, guardião de ídolo, magistrado, meretriz, devasso, invertido, prostituta, pintor, escultor, professor, ator, lutador, gladiador, porteiro dos templos, mago, feiticeiro, astrólogo, dentre outros (MATOS, 1997).

Na segunda etapa, ocorria a admissão e, após o exame, o postulante era aceito ou não. Caso fosse aceito, tornava-se um catecúmeno, isto é, o destinatário da catequese. O rito de admissão comportava o sinal-de-cruz, a imposição das mãos e o sal sobre a língua. A partir daí, o catecúmeno poderia participar da assembleia dos fiéis, assistir à liturgia da Palavra, receber instruções, contudo, não poderia assistir à missa inteira. Nessa etapa, o bispo ou diácono narrava as *Sagradas Escrituras* aos catecúmenos que faziam suas iniciações nas orações, no jejum e na vida moral (MORÁS, 2004).

A admissão do catecúmeno na missa só ocorria após a catequização e o batismo, quando este já conhecia o mistério da eucaristia, da conversão do pão e do vinho no corpo e sangue de Jesus. Mesmo o Pai Nosso só era ensinado na véspera do batismo (VERDETE, 2009). Aqueles que se encontravam fascinados e maravilhados pela proclamação do *Evangelho*, só teriam seus pecados perdoados após a conversão e o batismo.

No período da quaresma, os catecúmenos e os audientes, também chamados de cristãos penitentes, recebiam instruções particulares e sistemáticas, as chamadas catequese; os exorcismos cotidianos, antes ou depois da catequese; e a *traditio symboli*, ou seja, o ensinamento oral do credo. Deveriam recitar de memória o Credo “*redditio symboli*”; observar o jejum e confessar as culpas (MORÁS, 2004).

A terceira etapa era a eleição, que ocorria após o período probatório de preparação, quando a comunidade cristã daria seu parecer acerca da admissão, ou não, do catecúmeno à preparação intensa para o batismo. Em Roma, a preparação durava a quaresma inteira; já em Jerusalém, era feita depois de transcorridos quarenta dias da quaresma. Os *eleitos*, agora chamados *competentes*, tinham uma iniciação que consistia na explicação do Símbolo do Credo (*treditio symboli*) e do Pai-Nosso. Faziam-se sobre eles a imposição das mãos, com o intuito de um exorcismo de purificação (MORÁS, 2004). Como podemos observar nas palavras do próprio bispo Hipólito de Roma:

Escolhidos os que receberão o batismo, sua vida será examinada: se viveram com dignidade enquanto catecúmeno, se honraram as viúvas, se visitaram os enfermos, se só praticaram boas ações. E, ao testemunharem sobre eles os que os tiverem apresentado, dizendo que assim agiram, ouçam o Evangelho. Desde o momento em que houveram sido separados, seja imposta a mão sobre eles, diariamente, e ao mesmo tempo sejam exorcizados (SANTO HIPÓLITO DE ROMA, 1977, p. 50).

Na quarta etapa, realizada na Vigília Pascal, ocorria o batismo propriamente dito, momento em que o catecúmeno proclamava a fé (*redditio symboli*); recebia, logo depois, o batismo; era crismado; e participava da eucaristia. O *neófito*, ou seja, o novo cristão batizado, receberia as instruções para a catequese (MORÁS, 2004). Sobre os ritos dos três sacramentos recebidos na Vigília Pascal, Hipólito testemunha:

**Batismo:** Ao cantar do galo, reza-se, primeiro, sobre a água. Deve tratar-se de água corrente, na fonte, ou derramando-se do alto; assim deve ser, porém, exceto em caso de necessidade: se esta persistir, ou for premente, usa-se a água que se encontrar. Os *baptizandi* despirão suas roupas [...]. No momento previsto para o Batismo, o bispo dará graças sobre o óleo, que porá em um vaso e chamará “óleo de ação de graça”. E tomará outro óleo, que exorcizará e chamará ‘óleo de exorcismo’. O óleo de exorcismo era usado no momento da renúncia a Satanás e o óleo de ação de graça era usado depois do batismo na água. **Confirmação:** O bispo, impondo as mãos sobre eles, faça a invocação, dizendo: Senhor Deus, que os tornaste dignos de merecer a remissão dos pecados pelo banho da regeneração, torna-os dignos de acumular o Espírito Santo [...]. Depois, derramando óleo santificado nas mãos e pondo-a sobre sua cabeça, diga: Eu te unjo com o óleo santo, no Senhor Pai Onipotente e em Jesus Cristo e no Espírito Santo. Marcando-o na frente com o sinal-da-cruz, ofereça o ósculo e diga: O senhor esteja contigo. Responda o que foi marcado: e com teu Espírito. **Primeira eucaristia:** Os diáconos ofereçam então a oblação ao bispo; dê graças sobre o pão, para representação do Corpo de Cristo e sobre o cálice de vinho preparado; igualmente sobre o leite e o mel misturado, para lembrar a plenitude da promessa feita aos antepassados; nessa promessa, anunciou Deus a ‘terra onde corre leite e mel’ (SANTO HIPÓLITO DE ROMA, 1977, p. 51-54, grifo do autor).

Na quinta e última etapa, os *neófitos*, vestidos de branco, recebiam explicações detalhadas sobre os três sacramentos recebidos na Vigília Pascal, que ocorria na semana da oitava da Páscoa (MORÁS, 2004). São Cirilo de Jerusalém, em seu livro *Catequeses pré-batismais*, escreveu dezoito lições sobre a catequese, que eram ministradas oralmente, das seis às nove horas da manhã, todos os domingos da quaresma. Os catequizandos as escutavam de pé. Outras cinco Catequeses Mistagógicas, conforme São Cirilo, eram ministradas aos



neobatizando na semana da oitava da páscoa, com o objetivo de explicar os sacramentos recebidos no sábado de aleluia, conforme relata Francisco Morás:

A primeira catequese mistagógica de Cirilo se concentrava na explicação do sentido e na finalidade das cinco catequese. A segunda catequese explica o significado do Batismo. A terceira versa sobre o sacramento do Crisma como descida do Espírito Santo; nesta catequese também se explica o significado do óleo para os crismados. A quarta catequese fala do Mistério do Corpo e do Sangue do Senhor. E a quinta catequese detalha o significado e o simbolismo da Eucaristia e seus ritos (MORÁS, 2004, p. 58-59).

Esse modelo catecumenal persistiu durante toda a Antiguidade, com algumas variações a depender do público e do local onde era ministrado. Na transição da Antiguidade para a Idade Média, a prática da catequese sofreu algumas modificações, sem, contudo, perder sua essência original, que era transmitir os ensinamentos religiosos e conduzir os cristãos convertidos à comunidade cristã.<sup>12</sup>

## 2.2 A Catequese: do Medieval à Modernidade

A partir do século V, a prática catecumenal foi diminuindo progressivamente. Morás (2004) aponta dois motivos para essa dissipação: em primeiro lugar, a enorme afluência dos candidatos foi tornando cada vez mais difícil a organização e o acompanhamento; em segundo lugar, o costume de batizar crianças foi se intensificando, e o período grandioso de preparação dos adultos que ingressavam na fé cristã foi reduzido. Embora não tenha desaparecido totalmente, a prática catecumenal sofreu um processo de readaptação, haja vista que as ações evangelizadora e catequista nunca foram abandonadas pela Igreja.

No período medieval, por exemplo, após a oficialização do cristianismo e a conversão dos bárbaros, o cristianismo viveu uma fase esplendorosa, em que não havia uma necessidade sublime de tornar-se cristão, pois os homens já nasciam e viviam em uma sociedade cristã. A religiosidade cristã permeava todas as esferas daquela sociedade, a catequese transformou-se e estava expressa em todas as obrigações cristãs. O ensinamento da doutrina e a formação de hábitos cristãos não careceram de centros específicos para tal fim. A própria sociedade devia ser cristã, a forma de catequese estava impressa e transmitida nas pregações, nos escritos dos teólogos, nas rezas, nas devoções, na catedral, no teatro e na música. O que não excluía o

---

<sup>12</sup> Na hierarquia original, assim se organizavam as etapas do catecumenato: os *postulantes* (solicitavam os ensinamentos religiosos), os *accedentes* (aceitavam o catecumenato), os *audientes* (ouviam os ensinamentos religiosos), os *competentes* (eram os eleitos para o batismo) e os *neófitos* (eram os recém-batizados).

aparecimento de “septenários” e “elucidários” da doutrina cristã, formas primitivas de catecismos (LUSTOSA, 1992).

Muito comuns a partir do século XII, os “septenários” e os “elucidários” eram pequenos opúsculos ou sínteses doutriniais para uso dos párocos. Também chamados de catecismo de fórmula, eram pequenos manuais usados para facilitar o ensino doutrinal, usando a fixação dos artigos da fé, por meio das técnicas mnemônicas. Havia ainda os “lucidários” ou “declaratórios”, verdadeiras sínteses teológicas para os párocos dentro do esquema do Credo. Já os “breviários” eram livros com os ofícios e os “missais” com as orações próprias da missa.

Também foram elaboradas diretivas destinadas aos confessores na imposição da penitência, chamadas “penitenciais” (*Libri poenitentiales*) e textos específicos sobre pontos concretos da doutrina, chamados de “catecismos monográficos” ou “catecismo temático”. Embora alguns autores, a exemplo de Luís Resines (1997), façam críticas a esses “catecismos temáticos” ou “catecismos monográficos”, para o autor, essa é uma designação inadequada, pois o verdadeiro catecismo define-se pelo seu caráter de síntese completa do fundamento da fé cristã.

Dentre esses compêndios monográficos, destacaram-se os *sacramentais* ou *sacramentários*. Os *sacramentais* tratavam, como o título indica, da explicação de um sacramento, especialmente, nos seus aspectos doutriniais, jurídicos ou canônicos e rituais ou litúrgicos, bem como do modo de viver em coerência, a partir de sua recepção. Pela importância pastoral e pela difusão que tiveram, ocuparam um lugar especial aqueles sacramentais que tratavam da confissão ou penitência, conhecidos como ‘*Tratados da Confissão*’ ou ‘*Confessionários*’:

Eram auxiliares – guias – muito úteis para os confessores ‘interrogarem’ os penitentes sobre os seus conhecimentos da doutrina, as suas ideias ou convicções religiosas, e a sua vida ou práticas cristãs. De modo geral, pode dizer-se que há uma complementaridade entre uns e outros, visto que, no catecismo está contida a doutrina, como apresentação ou explicação; no ‘confessionário apresenta-se, além da doutrina, também o modo e a obrigação de praticá-la (BELINQUETE, 2011, p. 168).

Os ‘*Confessionários*’ serviam para os sacerdotes se orientarem e prepararem os fiéis para a confissão, ajudando-os a fazer o exame de consciência, e também para avaliar os conhecimentos doutriniais ou da fé que os penitentes possuíam; a confissão tornava-se, assim, um momento de catequese.

Para Mario Martins (1957), os ‘*Confessionários*’ eram simultaneamente sacramentais (pela sua relação com a confissão); ascéticos (pelos seus conselhos e normas de vida interior), e pedagógicos (impregnado de uma pedagogia social, que não poderia ser desprezada). Além desses aspectos, uma análise mais crítica sobre os interesses da Igreja leva a crer que o interesse da confissão tinha uma relação direta com o controle individual e social da alma do cristão, como analisamos na quinta seção.

Dentre os sacramentais, sobretudo confessionários, compostos e/ou publicados ou difundidos em Portugal, merecem destacar: o *Liber Poenitentialis*, do cisterciense Alão de Lille (+1185), o *Liber Poenitentiarius* e *De Cautela Simplicium Sacerdotum*, M.S. de João de Deus, produzido em 1247, o *Livro das Confissões* de Martin Pérez, clérigo castelhano, escrito em 1316, o *Sacramental* de Clemente Sanchez de Vercial, concluído em março de 1423 e o, bastante difundido, *Confessionale* de Antonino, obra que teve diversas ‘edições’ no século XV (BELINQUETE, 2011).

Seguem alguns trechos do Livro *Das Confissões* de Martin Pérez:

Del quarto mandamiento, que es Honraras a tu padre e a tu madre, demandares si fue desobediente a los sus padres espirituales, que son el obispo e el su confesor e los padrinhos. Outrosi, a su padre e a su madre carnales, si les torne respuesta, si non les fizo lo que le mandaron, si los non honro doquier que los fallo, si non honro a su confesor, si vendo a su padre o a su madre el comer o el beber o la outra mantenençia, si metio manos ayradas em padre o em madre, si los denosto, si fizo dellos escarnio, e de todos los otros pesares que les fizo (PÉREZ, 1957, p. 176).

E ainda:

Non devem comer, otrosi, en taverna, nin beber nin entrar em ella, salvo si fuesen em caminho, por mas non poder, si otra casa non pudiesen fallar. Nin deven ellos tener tavernas en los caminos, commo algunos regatones. Quando ellos vendiesen su vini, non deve y estar por que non oyan y vanidades, nin las digan. Non devem comer a escote, nin fazer conbites de rebeveres. E non devem comer antes de tienpo de mañana, nin menos de la terça passada, nin de noche, nin mas de dos vezes em el dia que non es ayuno. Nin devem comer mucho, nin mucho delicado, nin mucho aparejado, salvo si es de flaca conplision; non de grande costa, salvo por enfermedat del cuerpo o por flaqueza o por otra nesçesidat o enfermedat que sea com verdat (PÉREZ, 1957, p. 333).

Ao analisarmos trechos do Livro *Das Confissões* de Martin Pérez foi possível perceber que, embora de estrutura marcadamente religiosa, a obra exerceu profunda influência na formação social da população da época, e, até nas suas maneiras mais ou menos polidas de

agir. O autor conseguiu criar uma obra de consulta para os confessores, um tratado de direito eclesiástico,<sup>13</sup> em torno dos pecados comuns e gerais (primeira parte), acerca dos pecados espirituais em que podem cair especialmente alguns estados (segunda parte) e, finalmente, sobre os sacramentos (terceira e quarta partes).

A Modernidade trouxe o renascimento, o humanismo, a invenção da imprensa, a Reforma Protestante, a expansão marítima e a descoberta da América. Em meio a tantas transformações, o cristianismo medieval foi questionado e ameaçado, o que levou a Igreja a estabelecer uma nova fase de institucionalização da catequese. As novas imposições de uma sociedade marcada pelas disputas religiosas entre católicos e protestantes condicionaram a Igreja Católica a inovar suas práticas pedagógicas relacionadas à catequese, e a cuidar com mais afinco da formação elementar de seus clérigos, inclusive com a criação de Seminários diocesanos. Inspirados nos ideais pedagógicos humanistas, os religiosos atuaram em todo o universo católico, notadamente nos domínios descobertos do além-mar.

Nessa nova fase, e em um contínuo processo de transformações e consolidação, a Igreja adotou muitos recursos que tinham por finalidade facilitar sua ação catequética, principalmente entre os rudes. Segundo o sentido usado nos primórdios, *rudibus* (rudes) eram aqueles que vinham se informar dos rudimentos da fé, antes de se decidirem a entrar no catecumenato, ou seja, a catequese organizada com o fim do batismo. Agostinho os chamou de rudes porque careciam dos rudimentos da fé, mesmo quando eram cultos nas ciências profanas. Só mais tarde é que o conceito tomou um sentido de pessoas que tinham dificuldades para aprender. No Brasil colonial, o jesuíta Jorge Benci usou esse termo, já com um sentido pejorativo, para designar os “gentios” (negros e indígenas), e justificar as suas dificuldades em inserir os rudimentos da fé na cabeça (CASIMIRO, 2002). Daí o termo rude passou a denominar aquele que tem dificuldades em aprender.

Os catecismos, a exemplo do *Catecismo Kiriri*, objeto de nossa pesquisa, foram elaborados com o objetivo de instruir e cristianizar esses rudes. Por serem extraordinários instrumentos facilitadores da ação evangelizadora da Igreja, os catecismos foram amplamente utilizados para educação/evangelização durante o período colonial brasileiro, bem como em outros momentos históricos. Entretanto, vale ressaltar que, desde o início da colonização, houve nítida separação na catequese ministrada aos indígenas, aos brancos e aos negros.

Conseqüentemente, os catecismos utilizados também diferiam. Os negros, por exemplo, desde cedo, foram alvo de uma evangelização sucinta, improtelável e muitas vezes

---

<sup>13</sup> Posteriormente chamado de Direito Canônico e Direito Positivo (este último marcado pela estatalidade).

desprovida de catecismos. Na catequização indígena foram utilizados catecismos que facilitassem o processo de aculturação.<sup>14</sup> Muitos dos catecismos elaborados nesse contexto tinham a intenção de convencer-lhes a aceitarem a condição servil a que eram submetidos, atendendo, assim, aos interesses ideológicos e mercantis da Coroa Portuguesa.

Em outras palavras, não eram manuais inocentes, eram documentos ideologicamente elaborados para convencer os catequizandos. Mesmo que sua função anunciada fosse a de instruir os catecúmenos e orientar o catequista, eles também objetivavam iluminar situações e problemas que porventura se colocassem no caminho da Igreja, inclusive, dentre os próprios clérigos, ou mesmo resolver problemas do Estado, ao qual a Igreja se associou em vários contextos.

Presentes ao longo da trajetória evangelizadora, os catecismos tornaram-se preciosas memórias do cristianismo. Memória de seus ensinamentos, de suas metodologias, de suas linguagens e de suas técnicas de formação cristã, das quais a Igreja nunca se descuidou. Mesmo sofrendo influxos dos contextos históricos aos quais eram adaptados. Mas de fato, o que seriam estes catecismos?

### 2.3 História e Memória dos Catecismos

Os termos **catecismo** e **catequese** não aparecem no *Antigo Testamento*, embora em várias passagens seja possível encontrar referências a ações que correspondem ao ensino religioso que futuramente daria origem aos termos destacados. “Reúna-me o povo, para que eu os faça ouvir minha palavra e aprendam a temer-me por todo o tempo em que viveres sobre a terra, e as ensinem aos seus filhos” (Dt. 4, 10), ou “O que nós ouvimos e conhecemos, o que nos contaram nossos pais, não os esconderemos a seus filhos; nós o contaremos à geração seguinte” (SI. 78(77), 3-4). Foi esse ensino religioso judaico, inicialmente oralizado, assimilado pelos cristãos, que designou-se por Κατήχησις (*katekesis*) e o livro que, com o tempo, se tornaria o meio habitual para servir de instrumento para realizar essa tarefa foi chamado, posteriormente de catecismo. Em outras palavras, foi o conjunto destas exposições ou homilias, por tratarem os pontos fundamentais da fé cristã, que foram considerados como

---

<sup>14</sup> Embora na atualidade o conceito de aculturação seja alvo de muitas discussões e criticado por vários pesquisadores, especialmente no campo da antropologia, faremos uso do referido termo na perspectiva de Nathan Wachtel (1979), que entende aculturação como um fenômeno pelo qual um grupo de indivíduos de uma cultura definida entra em contato com outra cultura se adaptando a ela, retirando dela elementos culturais significativos ou mesmo promovendo uma fusão de culturas em decorrência do contato mútuo.

uma síntese da doutrina cristã, ou, usando uma terminologia posterior, um catecismo (BELINQUETE, 2011).

Os *Evangelhos* podem ser considerados o primeiro grande ‘Catecismo’ em que se consignou a pregação dos apóstolos, feita em um primeiro momento oralmente, e depois, foi passada para o modo escrito. Entretanto, a necessidade de regulamentar esses ensinamentos, levou a Igreja a criar manuais catequéticos escritos. Belinquete (2011) afirma que, desde sua origem, a Igreja apostólica sentiu a necessidades de exprimir e transmitir a sua fé em fórmulas breves e normativas que atendessem a todos. A Igreja sentia a necessidade de recolher o essencial da sua fé em resumos orgânicos e articulados, destinados, sobretudo, aos candidatos ao batismo. Esses escritos dariam, posteriormente, origem aos catecismos. Podemos então inferir que os catecismos foram instrumentos usados no processo de catequização e possuem uma longa história, possivelmente tão longa quanto à própria história da Igreja.

Dentre os manuais de religião utilizados pelos primeiros cristãos, merece destaque o mais antigo, ou seja, a *Didaqué*, já mencionada, também conhecida como *Doutrina dos Doze Apóstolos* ou *Instrução dos Doze Apóstolos*. Trata-se de um documento constituído por apenas dezesseis capítulos, porém, de grande relevância histórica e teológica, que nos permite conhecer conteúdos éticos judaicos, especialmente a ética de Qumram e as origens do cristianismo, uma vez que se trata de uma das fontes mais antigas da catequese conhecida. Acredita-se que ele seja fruto de uma compilação anônima de várias fontes escritas ou orais, que retrata a tradição viva das comunidades cristãs do século I.<sup>15</sup> Na visão de Claudio Moreschini e Enrico Norelli (1996), a *Didaqué* é uma obra compósita, uma espécie de manual para as comunidades cristãs, que reúne textos de origens e gêneros diversos. Como os já citados conteúdos éticos dos judeus de Qumram:

[...] Na base de tais escritos está um tratado de ética judaica, perdido, influenciado pela tradição dualista de Qumram (cf. a *Regra da Comunidade* 3, 13 – 4, 26) O dualismo é ainda sensível nas versões de *Barnabé* e da *Doutrina dos apóstolos* (na qual as duas vias estão ligadas a dois anjos), muito menos na *Didaché* (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 190).

A obra é dividida em três partes: a primeira parte é um tratado moral para os catecúmenos. Seu conteúdo ético é de origem judaica e orienta os cristãos no esquema dos dois caminhos, o caminho da vida e o caminho da morte; a segunda parte é um antigo ritual

---

<sup>15</sup> De acordo com Urbano Zilles (2009), existem dúvidas acerca da autoria da *Didaqué*, mas é senso comum entre os estudiosos de História da Igreja que a mesma não tenha sido escrita pelos apóstolos, ainda que o título do escrito lhes faça menção.

litúrgico, contendo instruções sobre a administração do batismo, o jejum, a oração e a celebração eucarística; a terceira parte apresenta as instruções relativas à vida em comunidade, fala dos pregadores itinerantes, mostra a necessidade de hospitalidade para com os apóstolos, recomenda bondade e prudência, santificação do domingo, e apresenta qualidades requeridas aos bispos e diáconos, bem como os critérios para elegê-los (ZILLES, 2009).

As muitas menções aos trechos da *Didaqué*, em escritos da Igreja Antiga, atestam sua importância. Até o século IV, esse manual catequético foi altamente valorizado, sendo considerado quase canônico. O manual gozou de ampla circulação no mundo antigo, sendo amplamente aceito pela Igreja. Atanásio (296-373), por exemplo, fez menção a ele como adequado para a instrução catequética. O texto foi mencionado também por escritores antigos, inclusive por Eusébio de Cesaréia (263-339), em seu livro *História Eclesiástica*, e por outros padres da Igreja.

Além da *Didaqué*, que era uma tradição catequética escrita, havia o *Credo Apostólico*, outra tradição catequética oral. O *Credo Apostólico* era um compêndio oral, utilizado pelas primeiras comunidades cristãs na instrução dos catecúmenos, com o nome de *Symbolum Apostolicu*. De acordo com a Tradição, os apóstolos, depois de Pentecostes, antes de se separarem para pregar o *Evangelho*, redigiram um breve sumário da doutrina revelada por Jesus. Este texto que recupera os principais ensinamentos da fé cristã foi a base comum para as pregações apostólicas (BOGAZ; COUTO; HANSEN, 2008).

Como era típico das tradições orais, o conteúdo do *Credo Apostólico* era memorizado e repetido nas celebrações litúrgicas. Havia, inclusive, um ritual de entrega deste *symbolum*, conhecido como *traditio et reditio symboli*. O texto escrito, que recupera o conteúdo do *Credo Apostólico*, como uma espécie de *anamnesis* (ou legado) dos antepassados, é datado do século VI. Segue uma breve síntese do *Credo Apostólico*:

**Creio em Deus Pai. Criador absoluto:** Deus como origem de todas as coisas. **Creio no Jesus Cristo (*Khristós*):** graça divina; ser humano unido). **Concebido pelo Espírito** (sabedoria divina no mundo). **Nascido de mulher** (encarnado no gênero humano). **Padeceu sob Pôncio Pilatos** (processo de condenação). **Morreu** (condição final dos seres criados). **Desceu aos infernos** (lugar dos falecidos). **Ressuscitou** (Jesus venceu a morte). **Creio na Igreja Católica** (comunidade de fé universal). **Comunhão dos santos** (unidade espiritual entre vivos e mortos). **Vida eterna** (destino futuro do ser humano) (BOGAZ; COUTO; HANSEN, 2008, p. 57, grifo do autor).

O conteúdo dessa tradição oral era uma verdadeira síntese das principais verdades do

cristianismo. Mais do que normas éticas ou comunitárias, eram verdades doutrinárias, que se tornaram de suma importância para o processo de catequese. Mesmo que não houvesse uma compreensão plena dos seus elementos doutrinários pelos primeiros cristãos, foram preparando as raízes para a elaboração sistemática da fé cristã ao longo dos séculos seguintes. Num exemplo de memória resguardada, o *Symbolum Apostolicu* sobreviveu àquelas primeiras comunidades cristãs, passou pelos séculos como símbolo dos dogmas cristãos e, até o presente, é cantado e recitado na Igreja e ensinado na catequese, quase como na forma original:

Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra; e em Jesus Cristo, seu único filho, Nosso Senhor: que foi concebido pelo poder do Espírito Santo; nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia; subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na santa Igreja Católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna. Amém (SEGUNDO CATECISMO DA DOCTRINA CRISTÃ, 2008, p. 5).

É importante mencionar que existe uma discussão em torno da origem dos primeiros catecismos e, para alguns autores, o catecismo propriamente dito se distingue de outros textos e obras catequéticas. O catecismo seria uma exposição das verdades da fé, apresentada de forma escrita, um texto marcado por sua oficialidade e por seu caráter de articulador pedagógico da fé e da doutrina cristã da Igreja. É o que nos afirma, por exemplo, Martins: “na linguagem atual, catecismo seria uma exposição das principais verdades da fé, elaborada por escrito, em forma de perguntas e respostas” (MARTINS, 1951, p. 19). Além disso, afirmam que esses manuais, de fato, só teriam surgido na Modernidade, mais precisamente a partir do século XVI, com Lutero.

No período pós- apostólico, desde Clemente até Orígenes, surgiram algumas obras notáveis e, nos séculos seguintes, a produção continuou com Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo, Ambrósio, Agostinho, dentre outros, que muito contribuíram para a formação da Tradição Patrística Cristã. Além dessa tradição, os concílios da Igreja foram de suma importância na elaboração e propagação de obras catequéticas.

No século VIII, por exemplo, Alcuino de York [ca.730/735-804] escreveu *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* (Exposição para crianças com perguntas e respostas). Percursor do método de perguntas e resposta, Alcuino de York apresenta em sua obra: a história sagrada, a doutrina sobre os Sacramentos, o Credo e o Pai Nosso.



Posteriormente, a necessidade de facilitar a aprendizagem da doutrina, bem como o processo de memorização, levou alguns religiosos a criarem novas obras catequéticas compostas segundo o número 7. Hugo de São Vitor [ca.1096-1141] compôs *De quinque septeniis seu septenariis opusculum*, onde expôs o dogma e a moral relacionada ao número sete: os sete pedidos de Pai Nosso, os sete pecados capitais, os sete dons do Espírito Santo, as sete virtudes principais e as sete bem-aventuranças (BELINQUETE, 2011).

Ao estabelecer os pontos elementares da doutrina caracterizados pelo número sete: as sete petições do Pai Nosso, os sete sacramentos, os sete pecados capitais, as sete virtudes (três teologais e quatro cardeais), as obras da misericórdia (sete espirituais e sete corporais) e outras, os clérigos visavam facilitar o aprendizado das verdades da fé por meio de técnicas mnemônicas. A memória como técnica se tornou, portanto, um aspecto relevante da pedagogia cristã, ao estimular os cristãos a conhecerem e guardarem na mente as fórmulas da fé. Na Bíblia Católica, há várias passagens em que há referência ao dever de recordar, ou seja, à “necessidade de lembrar como tarefa religiosa fundamental” (LE GOFF, 2012, p. 438).

Além de apresentar os fundamentos da doutrina cristã em cópias manuscritas, como foi o caso do *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* de Alcuino de York, era comum escrever os ensinamentos em tábuas, que eram colocadas na Igreja, em locais bem visíveis, para que pudessem ser vistos e lidos (por aqueles que sabiam ler) (BELINQUETE, 2011). Isto porque, nos primeiros séculos do período medieval, embora marcados por profunda religiosidade, os textos catequéticos escritos em papel, tornaram-se escassos. Essa parca quantidade de textos escritos, pode ser justificada pela falta de letramento que marcou a época, inclusive dentre alguns clérigos.

A partir da Baixa Idade Média, mais precisamente depois do século XIII, ocorreu uma fase de florescimento de textos catequéticos. Muitos protótipos das verdades da fé começaram a desenhar-se antes disso, motivados pelo desejo dos intelectuais e de estudantes universitários que se interrogavam sobre o que era necessário para o homem conseguir a salvação. Em toda a Igreja cristã já soprava um intenso desejo de reforma, período em que as ordens mendicantes dedicavam-se às pregações e à criação de opúsculos catequéticos. O que nos indica as produções até então conhecida (Quadro 1).

Quadro 1: Catecismos do período Medieval

Local	Autor	Período	Título da obra
Espanha	Desconhecido	Século XIII	<i>Explicação da doutrina do Símbolo</i> (posteriormente conhecido como catecismo <i>cesaraugustano</i> )
Espanha	Juan de Aragon	1328	<i>Tractatus brevis de articulis fidei, sacramentis</i>

			<i>Ecclesiae, praeceptis decalogi, virtutibus et vitiis</i>
França	Sínodo de Lavaur (Narbonne)	1368	<i>Catecismo – Maior (para os clérigos)</i>
Espanha	Pedro de Veragua	1380	<i>Tratado da doutrina</i>
Espanha	Hernando Talavera	1496	<i>Breve doctrina</i>
Espanha	Francisco Jiménez de Cisneros	1498	<i>Catecismo</i>

Fonte: Organizado com base nas informações de Belinquete (2011).

Aproveitando-se do trabalho de Hugo de S. Vitor (1096-1141), Lourenço de Orleães compôs, em 1279, uma obra bastante abrangente, intitulada *Somme-le-Roi*, conhecida também por outros títulos como *Livro de virtudes e vícios*, *Speculum mundi* e *Espelho do bem morrer*, em que trata dos dez mandamentos, dos doze artigos da fé do Símbolo, dos sete pecados capitais, dos dons do Espírito Santo, das sete petições do Pai Nosso, das sete virtudes e das oito bem-aventuranças (BELINQUETE, 2011).

Seis anos antes, ou seja, em 1273, S. Tomás de Aquino havia composto, a partir de sermões pregados, alguns opúsculos em linguagem simples, acessível e concisa. Nos opúsculos, S. Tomás de Aquino, apresenta aquilo que considerava o mais importante para os seus ouvintes: o que era preciso acreditar (Credo) – *In Symbolum Apostolorum scilicet Credo in Deum – Expositio*; o que era preciso pedir (orações, como o Pai Nosso) – *In Orationem Dominicam videlicet ‘Pater noster’ – Expositio*; *In Salutationem Angelicam vulgo ‘Ave Maria’* (até ‘bendito é o fruto do vosso ventre) – *Expositio*; o que era preciso cumprir (Mandamentos) – *In Duo Praecepta Caritatis et in Decem Legis Praecepta – Expositio* (BELINQUETE, 2011).

Esses opúsculos compreensíveis e claros, imbuídos de grande profundidade, tanto quanto ao esquema como quanto aos conteúdos doutrinários, seriam grandes fontes de inspiração para obras catequéticas que surgiriam posteriormente. Em 1285, o Sínodo de Lambeth, fez dos opúsculos tomistas um conjunto doutrinário, ao qual acrescentou explicações sobre as obras da misericórdia, os sete pecados capitais, e as virtudes que lhe são contrárias (MARTINS, 1951).

As decisões sobre o ensino da doutrina eram, normalmente, tomadas nos concílios provinciais, constituições sinodais e nos sínodos diocesanos. Era nesse momento que definiam o conteúdo dos catecismos que, em geral, eram retirados da Torá, do Pentateuco, do *Novo Testamento*, das homilias, dogmas e cânones da Igreja. Mas, vale lembrar que, muito embora os catecismos tenham herdado essa memória cristã que sugere longo espaçamento de tempo, eles não se mantiveram inertes, ao contrário, foram remodelados e adequados para atender novos tempos, novos públicos receptores e novos interesses. Sem, contudo, alterar os

núcleos basilares da doutrina cristã, e seguindo sempre o modelo padrão que orientou, desde os primórdios, a evangelização cristã com normas para suscitar a fé, administrar os sacramentos e exercitar a oração: crer, agir e orar.

Em 1357, Jonh Thoresby, cardeal de York, compôs *Doctrina Christianae Catechismus, ad acclesiarum pastores*. Belinquete (2011) sugere que essa composição pode ter sido a primeira obra de instrução catequética que utilizou o termo “catecismo” como título. Ademais como o próprio nome sugere, foi uma obra destinada aos catequistas. No mesmo ano foi composto o *Catechismus Card Thoresby*.<sup>16</sup>

Na visão da Igreja, o primeiro catecismo propriamente dito foi o *Catechismus Vauriensis*, elaborado por ordem do Sínodo Provincial de Lavour,<sup>17</sup> em 1368, inspirando nos opúsculos de São Tomás, ele expôs, para uso do clero, o nexo orgânico dos principais artigos da fé e teria sido um precursor do *Catecismo Romano* (MARTINS, 1951).

Por volta de 1400, em uma carta escrita em Bruges, sobre a reforma dos estudos teológicos na Universidade de Paris, o chanceler Jean Charlier, mais conhecido como Jean Gerson (1363-1429), foi provavelmente o primeiro a sugerir a elaboração de um resumo da doutrina cristã, destinado a crianças e pessoas simples. Entretanto, a ideia só tomou vulto em 1429, por iniciativa do Sínodo de Tortosa,<sup>18</sup> na Espanha (MARTINS, 1951).

Para justificar a sua dedicação aos estudos dos artigos da fé, Jean Gerson compôs, em 1402, um pequeno tratado de catequese, intitulado *De parvulis ad Chistum trahendis* e elaborou textos onde expôs o seu pensamento teológico de forma simples e acessível para os destinatários, *Opus tripartitum: de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi*, uma obra dividida em três partes, como o título já sugere: 1ª os mandamentos; 2ª a confissão; 3ª a preparação para uma boa morte (BELINQUETE, 2011). A obra de Jean Gerson foi de grande relevância, tanto que seus princípios e sua metodologia inspiraram muitos catequistas até meados do século XIX, por isso, e também pela sua doutrina e espiritualidade, seu legado chegou a ser equiparado ao de Agostinho.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> No século XVI, Diogo Ortiz de Villegas, bispo de Ceuta (1500-1505), reivindicou a primazia da utilização da palavra catecismo como título de livro para o seu *Catecismo/Pequeno da doutrina e instrução que os xpãos ham/ de crer e obrar pera conseguir a benaventurança eterna* (BELINQUETE, 2011).

<sup>17</sup> O manual de Lavour teve várias edições, mas nenhuma delas chegou até nós (MARTINS, 1951).

<sup>18</sup> No Sínodo de Tortosa que ocorreu na Espanha, em 1429, foi estabelecido um decreto sobre a elaboração de um breve compêndio da doutrina cristã e determinava o seu conteúdo a partir do esquema proposto por São Tomás de Aquino: o que se devia crer (artigos da fé), o que se devia pedir (Pai Nosso), o que se devia observar (mandamentos), o que se devia evitar (os pecados) e o que se devia esperar (a vida eterna).

<sup>19</sup> Outros catecismos foram elaborados nesse período: o *Catecismo* do Cardeal Cisneros, em apêndice ao sínodo de Talavera (1496), o *De la Doctrina Christiana*, de André Flores (1522), o *Diálogo de Doctrina Christiana*, de Juan de Valdés (1529) e a *Suma da Doctrina Christiana*, do Dr. Constantino Ponce de la Fuente (1543) (AGNOLIN, 2007).

Quase um século mais tarde, em 1509, apareceu, em Colônia, um opúsculo anônimo, intitulado *Fundamentum aeternae felicitatis*, que era um verdadeiro catecismo. Nele era tratado o Símbolo, Pai-Nosso, pecados capitais, pecados de cooperação, Sacramentos, dons do Espírito Santo, obras da misericórdia, bem-aventuranças, novíssimos, graça e virtude, pecados contra o Espírito Santo. E, assim como este, foram surgindo muitos outros manuais, em latim e em vulgar, que mesmo sem terem formalmente o nome de catecismo, expunham os artigos principais da fé em linguagem acessível e bastante popular (MARTINS, 1951).

No início da Modernidade, a palavra catecismo poderia ser usada para designar, ora a catequese, ou seja, o ensino da doutrina cristã, ora o livro/manual que continha as verdades da fé. Era muito comum, no século XV, usar outros termos para se referir ao catecismo, como: suma, manual, compêndio; e, já no século seguinte, era mais comum: Doutrina ou Doutrina Cristã, Cartilha ou Cartinha da Doutrina, sobretudo quando esta continha também elementos para aprender a ler (BELINQUETE, 2011).

Os catecismos, nesse contexto, eram conjuntos de textos doutrinários destinados ao ensino dos preceitos religiosos, nascidos de uma memória cristã milenar e remodelados de acordo com as necessidades teológicas do momento, engendradas pelas mudanças advindas do pensamento humanista, das pressões dos reformadores e da invenção da escrita.

A organização de opúsculos em formato dialogal foi uma inovação do século XVI, muito embora alguns padres não tenham adotado este modelo, como Bartolomeu dos Mártires que preferiu apresentar seu catecismo, em 1564, no formato não dialogal. Os compêndios que adotaram o modelo dialogal visavam transmitir os ensinamentos, valores e normas da Igreja por meio de perguntas e respostas. A doutrina deveria ser aprendida em pormenor e recitada de cor. Esse método visava muito mais reter na memória dos catequizados os ensinamentos da Igreja, do que levá-lo a uma compreensão de fato das verdades da fé. Esse ensino mnemônico reportar-se-ia, mais tarde, aos ensinamentos de Ignácio de Loyola quando, por meio dos *Exercícios Espirituais*, incentivaria a repetição como forma de promover um encontro e diálogo entre os fiéis e Deus.

Em suas *Constituições*, Inácio de Loyola, atribui à memória a capacidade de aprender bem como a fidelidade para reter o que foi aprendido, ou seja, um recurso valiosíssimo para ajudar na doutrinação dos fiéis. A importância das técnicas mnemônicas foi tão reconhecida pelos religiosos que passou a figurar amplamente na pedagogia catequética dos jesuítas, nas pedagogias de outras ordens religiosas, bem como em modelos catequéticos que se estabeleciam fora dos domínios da Igreja Católica.

Martinho Lutero (1483-1546), do Sacro Império Romano Germânico, escreveu duas obras catequéticas, o *Pequeno Catecismo* ou *Kleiner Katechismus* (1ª edição em 1528), organizado em perguntas e respostas, destinado ao povo, especialmente às crianças; e o *Grande Catecismo* ou *Der Grosse Katechismus* (1ª edição em 1529) destinado aos pastores. As obras do reformador provocaram uma grande produção e difusão de catecismos como fruto da emulação entre católicos e protestantes.

Vale ressaltar que, além do movimento reformista, outro fator de grande relevância para a proliferação de catecismo, nesse ínterim, foi o desenvolvimento da imprensa, criada pelo alemão Johannes Gutenberg (1395-1468), que revolucionou a produção de livros e conseqüentemente, o acesso à cultura a uma maior quantidade de pessoas. Com a invenção da imprensa, a produção e a circulação de catecismos foram dinamizadas. Produzidos segundo os moldes clássicos, foram utilizados como instrumentos de catequização no cenário europeu e também entre os povos colonizados. Segundo Le Goff (2012), a memória ocidental sofreu uma lenta, mas, intensa transformação, em decorrência da invenção da imprensa. Os catecismos que antes eram manuscritos foram sendo paulatinamente substituído pelos impressos. O que tornou o compêndio doutrinário mais conhecido e acessível.

Com a invenção da imprensa, nos meados do século XV, o manual da doutrina cristã começou a difundir-se com celeridade e tornar-se mais acessível, não só aos sacerdotes, mas também às próprias crianças, que por elas também aprendiam a ler, quando continham elementos para isso. Por outro lado, e dada a ignorância religiosa generalizada, surge e desenvolveu-se o interesse pelo ensino da doutrina cristã [...] feito em língua materna (BELINQUETE, 2011, p. 256).

Esse apogeu que os catecismos viveram no século XVI, no contexto das disputas teológicas entre católicos e protestantes, foi também uma resposta da Igreja Católica aos desafios surgidos, tanto dentro como fora do seu âmbito. Quando ordens religiosas missionárias, temerosas de perderem fiéis, se espalharam pelo mundo com o firme propósito de conseguir salvaguardar seus dogmas e interesses religiosos, adotando muitas práticas pedagógicas, dentre elas, a elaboração e divulgação de catecismos, inclusive muitos em língua indígenas.

Apesar de o catecismo, entendido como um opúsculo das verdades da fé, ser reconhecido desde os tempos mais remotos do cristianismo, somente a partir do século XVI, ele foi assumido como uma nova pedagogia catequética e meio de cultura do povo. Tanto que, surgiu uma acentuada discussão, principalmente, entre católicos e protestantes sobre o exórdio

dos primeiros catecismos: Seriam os catecismos um legado da Antiguidade? Ou seriam os catecismos uma invenção da Modernidade?

Ao analisarmos a trajetória de manuais catequéticos, observamos que, mesmo sem o nome oficial de catecismo, os primeiros opúsculos já traziam os principais artigos da fé. Tomás de Aquino, por exemplo, ao expor em cinco opúsculos separados o Símbolo, o Pai-Nosso, a Saudação Angélica, o Decálogo e os sacramentos, não estaria apresentando uma ordem tradicional de matérias? Lutero e os demais reformadores não teriam apenas se apoderado do nome catecismo? Sabemos que para a maioria dos membros da Igreja Católica esses questionamentos, a respeito da prioridade cronológica acerca da criação do catecismo, seriam respondidos de forma desfavorável a Lutero. Observemos, por exemplo, o que diz Martins a esse respeito:

Não cabe, pois, a Lutero, nem aos demais reformadores, a criação formal do Catecismo. Com efeito, Lutero só lhe usurpou o nome. Quanto à matéria, chegou até a inspirar-se diretamente em antigas tradições da Igreja. Seu pequeno Catecismo contém a explicação dos Mandamentos, do Símbolo, do Pai-Nosso, do Batismo e da Eucaristia (MARTINS, 1951, p. 20).

Discussões à parte, não podemos desmerecer o mérito de Lutero e a influência de seus livros na catequese da época, mormente nos países de língua germânica. Lutero teria sido “precursor”, na utilização e propagação do termo catecismo, passando a aplicá-lo, desde 1525, ao próprio livro que continha os pontos de instrução, exposto sinteticamente em linguagem simples e popular. Os católicos, por outro lado, perfilharam a inovação sem nenhuma dificuldade, inclusive obedecendo às considerações de ordem prática, nem de longe suspeitando que, mais tarde, os protestantes reivindicariam para Lutero, não só a introdução do nome, mas, até a invenção do atual catecismo. Ato inaceitável para os católicos que sempre defenderam o catecismo como um legítimo patrimônio da Santa Mãe Igreja. Tanto que, no final do século XVI, o Núncio Apostólico Possevin, S. J., protestou energicamente: “Repetimus mostra, non usurpamos aliena”<sup>20</sup> (MARTINS, 1951, p. 19).

Atualmente, muitos pesquisadores salientam a importância do trabalho de Lutero, bem como de outros reformadores. Para Molinario (2013), os catecismos de Lutero foram de suma importância no processo de catequização. Ao defender um ensino em língua vernácula, a estratégia de doutrinação tornou-se mais eficiente, influenciando significativamente a educação escolar nos séculos posteriores.

---

<sup>20</sup> Tradução nossa: Reclamamos o que é nosso não nos arrogamos o que é dos outros.

Lutero teria seu mérito reconhecido graças às inovações na pedagogia e na didática acerca do ensino catequético, além de ter criado manuais destinados a esse fim, com linguagem mais simples e bem mais acessível ao povo em geral. Ao defender uma maior simplicidade e clareza do texto, ele visava facilitar a memorização dos artigos da fé e atingir um maior número de fiéis. Também por isso, o catecismo tornou-se mais popular e mais conhecido.

Após os catecismos de Lutero, surgiram importantes projetos pedagógicos (protestantes e católicos), muitos dos quais ligados à formação cristã das crianças e daqueles que careciam dos rudimentos da fé. Diante da concorrência entre as confissões cristãs e das necessidades provocadas por essa nova espiritualidade, impulsionada pela própria Reforma e pelo movimento humanista, se fazia necessário um olhar mais cuidadoso sobre o homem e sua inserção no mundo.

A Igreja Católica, desafiada, mobilizou-se e passou a usar a mesma estratégia que o reformador. Os manuais religiosos foram remodelados e adotaram novos contornos, passando a ser mais acessíveis aos leigos e buscando substituir as reflexões teológicas por um formato mais simplificado, muitas vezes em perguntas e respostas. A catequese que adotava um caráter apostólico passou a ser utilizada sob um novo enfoque, a do ensino. Além de ser mais frequente e regular, era preciso dar-lhe mais prestígio dentro da própria igreja, inclusive com o estabelecimento de seminários eclesiásticos para um maior preparo dos clérigos, transmissores da doutrina cristã.

Os catecismos de Lutero serviram de padrão por longo tempo. Para os católicos, não era nenhum desdouro recolher o que Lutero havia levado para fora da Igreja, evitando que o catolicismo ficasse em posição inferior ao protestantismo (MARTINS, 1951). A elaboração e edição de catecismos passaram a constituir um dos mais notáveis êxitos editoriais da época, envolvendo autores consagrados como Luís de Granada (1504-1588), Pedro Canísio (1521-1597), Roberto Belarmino (1542-1621), Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), Marcos Jorge (? -1571), Edmondo Auger (1530-1591), só para falarmos dos nomes mais afamados.

No transcorrer do século XVI, foram surgindo muitos outros catecismos, em países católicos, nos países que sofriam com a expansão das ideias protestantes ou, mesmo, nos territórios colonizados pelos europeus. Essa fase profícua na elaboração de catecismos foi marcada pela ação de reformadores que desejavam expandir suas concepções religiosas, e por clérigos católicos que almejavam embargar a propagação dessas ideias protestantes. Dentre os católicos, destacaremos algumas obras importantes, elaboradas por clérigos de várias ordens religiosas, muitos dos quais seriam nomes importantes no Concílio de Trento e contribuiriam

com a elaboração do *Catecismo Romano*. Embasadas nos estudos de Martins (1951), foi possível compilar algumas dessas obras em um quadro (Quadro 2).

Dentre os catecismos católicos, publicados com intenções reformadoras, temos, antes do Concílio de Trento, os de Pedro Canísio, do jesuíta Marcos Jorge, os de Luís de Granada, e, depois do Concílio Tridentino, os de Roberto Belarmino e os do frei Bartolomeu dos Mártires.

Acerca do legado de Pedro Canísio, merece destaque a *Summa doctrinae Christianae*, seu *Catechismus maior* (1555), em perguntas e respostas, que era destinado a pessoas cultas e para o uso das escolas superiores; a *Summa doctrinae*, seu *Catechismus parvulus* (1556), em forma de abecedário, que era destinado às crianças e pessoas *rudes*; e o *Catechismus parvus catholicorum* (1558), que era destinado a curso médio para ginásianos. Esse último foi considerado o melhor dos catecismos, em virtude de sua pedagogia e da precisão das perguntas e respostas. Pedro Canísio também publicou as *Instruções cristãs* (1589), que era um catecismo só de imagens com breves legendas (MARTINS, 1951).

As *Summas* eram divididas em duas partes: a sabedoria e os sacramentos, em um modelo bastante disseminado nos colégios jesuíticos estabelecidos na América portuguesa.

Quadro 2: Catecismos elaborados por clérigos católicos no início da Modernidade

Local	Autor	Período	Título da obra
Alemanha	Jorge Wicelius	1535	
Alemanha	João Dietenberger, O.P.	1537	
Alemanha	João Gropper	1546	
Alemanha	Pedro de Soto, O.P	1548/1549	<i>Institutiones Christianae/Ingolstadt</i>
Alemanha	João Fabri	1551	
Portugal	Luís de Granada, O.P.	1559	<i>Compendio da Doutrina Cristã</i>
Portugal	Marcos Jorge	1561 <sup>21</sup>	<i>Doutrina Cristã</i>
Portugal	Bartolomeu dos Mártires, O.P.	1564	<i>Cathecismo, ou Doutrina Christã, e Praticas Spirituais</i>
Espanha	André Flores, O.P.	1552	<i>De la Doctrina Christiana</i>
Espanha	Filipe de Meneses	1556	<i>Luz del alma christiana</i>
	Domingos de Soto, O.P.	1563	<i>Catecismo, o Doctrina Christiana</i>
Países Baixos	Pedro Canísio	1555/1556/1558	<i>Summa doctrinae Christianae (seu Catechismus maior) / Summa doctrinae (seu Catechismus parvulus / Catechismus parvus catholicorum)</i>
Países Baixos	Toledo Bartolomeu Carranza, O.P	1558	<i>Commentarios sobre el Catecismo</i>
Países Baixos	Guilherme van der Linden	1560	
Países Baixos	Francisco van Son	1570	<i>Catechismus auctior</i>
França	Carlos de Lorena	1550	<i>Catecismo de Reims</i>

<sup>21</sup> Inocêncio da Silva cita duas edições, uma de 1561, em Lisboa, e outra, mais conhecida, de 1566, em Braga (MARTINS, 1951).



França	Edmundo Auger, S.J.	1553	<i>Sommaire de la religion chrestienne</i>
Itália	Martim Pérez de Ayala	1552	<i>El Catecumeno, o Christiano instruido</i>
Itália	Leonardo Marini, O.P.	1555	<i>Catechismus pro cura animarum</i>
Itália	São Roberto Belarmino, S.J.	1598	<i>Dottrina cristiana breve di impararsi a mente</i>
Polônia	Estanislau Hósio	1553	<i>Confessio catholicae fidei</i>
Irlanda	Florença Conrius		

Fonte: Organizado com base nas informações de Martins (1951).

Roberto Belarmino teria publicado a pedido do próprio Papa Clemente VIII, a sua *Breve doutrina cristã* (1597), um catecismo em forma de diálogo, destinado às crianças, e a *Declaração mais ampla da Doutrina cristã* (1598), uma orientação destinada aos catequistas, em que o diálogo é invertido, pois o catequizando é quem pergunta e o catequista responde. Seus dois catecismos, dada a autoridade que o Papa lhes conferiu, recomendando-os a todas as dioceses e paróquias, acabaram por ofuscar os catecismos de Pedro Canísio, e há quem diga, até mesmo o *Catecismo Romano*. Os catecismos de Roberto Belarmino tiveram tanto reconhecimento que acabaram influenciando muitos catecismos que vieram posteriormente. Sua *Breve doutrina cristã* foi proposta como base do *Esquema De parvo*, catecismo que esteve presente no Concílio Vaticano I (1869-1870) (BELINQUETE, 2011).

Outro nome de destaque nessa trajetória dos catecismos foi o do frei Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga, que teria redigido, dois anos antes do *Catecismo Romano*, o *Catecismo, ou Doutrina Christã e as Praticas Spirituais* (1564), que eram homilias para os domingos e sermões festivos (MARTINS, 1951).

Em Portugal, teve destaque a *Doutrina Cristã* do jesuíta Marcos Jorge, composta a pedido do cardeal Dom Henrique (1512-1580). Era desejo do cardeal um tratado da fé que pudesse ajudar na educação religiosa dos portugueses, em sua primeira idade, e que pudesse ser utilizado em todas as terras lusitanas. Em 1561, publicou-se, em Lisboa, a primeira edição da obra de Marcos Jorge. Redigido na forma dialogal, esse foi o catecismo escrito em português que teve maior reconhecimento, sendo reeditado algumas vezes e traduzido em várias línguas, inclusive em línguas nativas. Ele foi introduzido nas missões brasileiras ainda no século XVI, mais precisamente em 1564, poucos anos depois de ter sido publicada sua primeira edição. Conhecido no Brasil com o título de “*Catecismo do Mestre Inácio*”, ele foi traduzido para a língua tupi, em 1574, pelo jesuíta Leonardo do Vale, sendo posteriormente revista e aperfeiçoada por José de Anchieta. A grande aceitação desse catecismo pode ser explicada pela concisão de estilo, pela abundância da matéria, pela simplicidade da linguagem e pelos vários alvíres (conselhos) utilizados, que objetivavam despertar e manter o interesse das crianças (MARTINS, 1951).

Por ordem da rainha Catarina de Portugal (1507-1578), o venerável Luís de Granada, compôs em português clássico um *Compendio da Doutrina Christã*, recopilando vários autores, e acrescentando treze sermões para as principais festas do ano eclesiástico, a primeira edição foi publicada em 1559, sendo uma das obras corroboradoras do *Catecismo Romano* (MARTINS, 1951).

#### **2.4 O *Catecismo Romano* (CRO)<sup>22</sup>**

O início dos tempos modernos foi marcado pela propagação de ideias religiosas reformistas na Europa Ocidental. A Igreja Católica, todavia, agiu energeticamente no sentido de impedir que a semente lançada pelos reformadores (Calvino, Lutero, Henrique VIII, dentre outros) germinasse. A insistência em legitimar o direito divino dos reis, a restauração dos métodos inquisitórios, o estabelecimento do *Index Librorum Prohibitorum* (Índice dos Livros Proibidos), a criação da Companhia de Jesus e o Concílio de Trento, foram mecanismos utilizados pela Igreja para manter-se no poder ao lado do Estado, a despeito das mudanças. As transformações sociais, econômicas, políticas e culturais dos novos tempos exigiam novos hábitos religiosos, uma nova espiritualidade. O Concílio de Trento teve papel decisivo nesse processo, ao impulsionar as reformas no universo católico e projetar a evangelização das colônias estabelecidas no além-mar.

Entre os anos 1545-1563, foi realizado na cidade de Trento o concílio que pode ser considerado um dos mais importantes na história da Igreja, quer pelos assuntos doutrinários tratados e definidos, quer pelas questões disciplinares estudadas e decididas, ou mesmo pela renovação que se processou após a sua realização, que foram aspectos responsáveis por plasmar uma nova fisionomia da Igreja nos séculos seguintes. Consideramos importante destacar o que ele foi e o que representou para a catequese, mormente o catecismo que surgiu como fruto de suas várias sessões.

A necessidade de um manual de instrução para clérigos e leigos foi discutida desde o início do Concílio de Trento, mas, os trabalhos da elaboração do catecismo só começaram no final do concílio. O objetivo principal do *Catecismo Romano* foi o de oferecer aos párocos uma clareza mínima dos principais dogmas da teologia católica reinante e, sobretudo, explicar detalhadamente o credo, os mandamentos, os sacramentos e as principais orações (MORÁS, 2004). Necessitava-se de um catecismo que fosse redigido a partir das *Sagradas Escrituras* e

---

<sup>22</sup> O manual catequético elaborado por decreto do Concílio de Trento foi vulgarmente chamado de *Catecismo Romano* (abreviado CRO), *Catecismo de Trento* ou *Catecismo Tridentino*.

da tradição apostólica da Igreja, que estivesse acima de qualquer suspeita ou censura, e que fosse coadjuvante na educação cristã de toda a gente.<sup>23</sup>

Alguns interventores que participavam do Concílio consideraram ser necessário compor um manual desse gênero, dada a ignorância generalizada que grassava entre o povo e também dentre os clérigos em matéria de doutrina. Outros, porém, achavam não ser necessário, dado que Pedro Lombardo, Tomás de Aquino e Cipriano Erasmio já haviam feito trabalhos semelhantes (BELINQUETE, 2011).

As decisões conciliares acabaram decidindo a favor da criação do catecismo. Como podemos observar na própria apresentação do *Catecismo Romano*:

É inegável que, até o presente, muitos autores já versaram estas matérias, e se distinguiram por notável piedade e erudição. Aos Padres, porém, pareceu de bom aviso publicar, por autoridade do Sagrado Sínodo, um livro em que os párocos e todos os que têm obrigação de ensinar, pudessem procurar, e haurir normas seguras para a edificação dos fiéis. Como há um só Senhor e uma só fé, assim também seja uma única a norma comum, prescrita para ensinar ao povo a doutrina da fé e todos os deveres de piedade (CATECISMO ROMANO, 1951, s/p).

As deliberações relativas ao catecismo só tomaram corpo nas duas últimas sessões conciliares. Em decorrência da demora e da ignorância do clero, Fernando I da Alemanha, pediu, em 1551, que executassem prontamente os projetos de Trento. Desta sugestão podem ter surgido os catecismos de Pedro Canísio, que foram amplamente utilizados antes do *Catecismo Romano*, sendo seu conteúdo, posteriormente, absorvido pelo catecismo oficial do Concílio Tridentino (MARTINS, 1951).

O concílio deveria produzir um texto sem devaneios, sem longos discursos, acessível e claro na explanação dos dogmas e, também, deveria ser escrito em latim e em vulgar para ensinar as crianças e ao povo iletrado. Do projetado catecismo para crianças nunca se redigiu um texto oficial. Anos depois, a *Dotrina Cristiana breve* de São Roberto Belarmino lhe supriria a falta, uma vez que teve a aprovação do Papa Clemente VIII e foi introduzido como catecismo oficial nos Estados Pontifícios (MARTINS, 1951).

O *Catecismo Romano* acabou sendo destinado aos clérigos. Como o seu título indica, seria para estes um manual de referências no seu labor catequético, sendo considerado um catecismo pertencente ao gênero dos catecismos maiores. Uma necessidade daquele contexto, já que a carência de seminários para a formação de padres propiciava um despreparo de alguns clérigos, daí a necessidade de uma clareza mínima dos principais tratados da teologia

---

<sup>23</sup> Inicialmente o Concílio de Trento previa a elaboração de dois catecismos, um maior para os mestres e outro menor para os discípulos (MARTINS, 1951).

católica e, sobretudo, um conhecimento mais detalhado sobre os artigos da fé. O Concílio de Trento estabeleceu também a criação dos seminários com a finalidade de garantir uma adequada formação religiosa aos clérigos.

Inspirando-se no manual pastoral trabalhado pelos jesuítas: Pedro Canísio, Edmundo Auger, e pelo Cardeal Roberto Belarmino, também jesuíta, o *Catecismo Romano* foi elaborado e redigido por decreto do Concílio de Trento. Após a conclusão dos trabalhos, mais precisamente em 1566, o Papa Pio V (1566- 1572) promulgou e mandou publicar o *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus ad editionem Romae A. D. MDLXVI publici iuris factam accuratissime expressus* ou *Catecismo Romano* (COSTA; MARTINS, 2010). Obra que se tornou no século XVI e XVII, uma referência para a formação de eclesiásticos e de leigos em todo universo católico.<sup>24</sup>

[...] O texto não somente orientava a conduta dos fiéis quanto aos preceitos e dogmas católicos, como também estabelecia normas e diretrizes para que todos os párocos observassem os procedimentos de devoção e de prudência no exercício da função paroquial. Os religiosos deveriam instruir os fiéis, nos dez mandamentos, nos sete sacramentos e na participação da missa (ARNAUT DE TOLEDO; BARBOZA, 2015, p. 17).

A doutrina cristã apresentada pelo *Catecismo Romano* foi dividida, originalmente, em quatro partes distintas: *De Symbolo Apostolorum*, de *Sacramentis*, de *Decalogo*, de *Oratione praesertim Dominica*. Uma primeira parte sobre os principais mistérios da fé cristã, conforme os artigos do Credo ou Símbolos dos Apóstolos; uma segunda sobre os Sacramentos; uma terceira sobre os Mandamentos, e uma quarta sobre as Orações em geral e sobre o Pai Nosso e suas petições. Essa estrutura correspondia, mais ou menos, com a ordem cronológica dos assuntos tratados durante as sessões tridentinas.

Um modelo que estabelecia uma orientação pastoral sintetizada ao redor de três eixos principais: 1º) Doutrinário: em decorrência da cisão operada pelas igrejas protestantes, o Concílio de Trento teve um aspecto teológico marcante, com um código de fé ortodoxo, sintetizado mais tarde no *Catecismo Romano*; 2º) Moralista: em razão da crise que atingia a Igreja, com destaque para a reforma de costumes, na pastoral tridentina; 3º) Sacramental: o último polo girava ao redor da doutrina da graça, havendo uma insistência muito grande sobre a necessidade de conservá-la ao longo de toda a existência. Riolando Azzi (2008) aponta que

<sup>24</sup> Foram nomes consideráveis na elaboração do *Catecismo Romano*: Múcio Calini, de Zara, Leonardo Marini O.P., de Lanciano, Egídio Foscarari O.P., de Mòdena, e o eminente teólogo português Francisco Foreiro O.P. (BELINQUETE, 2011).

para combater qualquer tipo de pecado, mortal e venial, passou-se a recomendar a frequente confissão e comunhão.

Fruto do trabalho dos mais probos e eruditos teólogos do Concílio de Trento, o *Catecismo Romano* foi o resultado das pesquisas e debates teológicos do século XVI, sendo seu arquétipo moldado na teologia de São Tomás de Aquino (MARTINS, 1951), ou seja, uma transformação da teologia medieval numa doutrina acabada para todos os fiéis que, com seu caráter prático, visava demonstrar as reformas pelas quais a Igreja Católica passava na Modernidade, atendendo as necessidades de uma nova sociedade marcada pelas concepções humanistas.<sup>25</sup>

Após a publicação do *Catecismo Romano*, o Papa Pio V empenhou-se, pessoalmente, pela tradução do catecismo em línguas modernas. Havia um desejo que o ensino da doutrina católica ocorresse de maneira uniforme em todo o *orbe* da Santa Madre Igreja. A primeira edição vulgar apareceu em Portugal em 1590, obra do Padre Cristóvão de Matos que trabalhou por ordem expressa de Dom Miguel de Castro, Arcebispo de Lisboa (MARTINS, 1951).

O *Catecismo Romano* fez entrada triunfal em todos os arraiais católicos. Nenhum manual de religião teve tanta aprovação e recomendação da Igreja. Até mesmo porque era fruto de um concílio, com autoridade papal e um documento de caráter oficial para todo o universo católico. Tanto que após a sua edição e traduções, o catecismo passou a ser estudado e divulgado como legítimo manual da fé católica tridentina, sendo enaltecido por vários papas ulteriores a Pio V: Gregório XIII, Gregório XIV, Clemente VIII, Urbano VIII, Clemente XI, Bento XIII, Clemente XIII, Pio IX, Leão XIII, Pio X e Pio XI (MARTINS, 1951). Autoridades eclesiásticas, como os cardeais Carlos Borromeu e Roberto Belarmino, também, foram nomes importantes na implantação das determinações referentes ao *Catecismo Romano*. Determinações que eram constantemente recomendadas por Concílios e Sínodos particulares.

O *Catecismo Romano* foi imprescindível para orientar e direcionar as práticas pedagógicas de educação desenvolvidas por várias Ordens religiosas no decorrer dos séculos seguintes. Seu texto além de orientar a conduta dos fiéis quanto aos preceitos e dogmas católicos, estabelecia normas e diretrizes para que os clérigos observassem os procedimentos

---

<sup>25</sup> Durante o Concílio, os delegados do Papa insistiram em que a comissão do catecismo atendesse a dois pontos principais: a) expor o que o cristão deve crer; b) realçar os pontos que o sacerdote, na instrução, deve acentuar de maneira particular (MARTINS, 1951).

da devoção e prudência no exercício da função paroquial (ARNAUT DE TOLEDO; BARBOZA, 2015).

As primeiras edições do *Catecismo Romano* não se assemelhavam aos catecismos modernos, redigidos em perguntas e respostas, mas, eram exposições temática ou discursiva das verdades da fé. As modificações posteriores em sua estrutura podem ser explicadas pela dificuldade em lê-lo, já que muitos padres desconheciam o latim clássico. Os manuais em perguntas e respostas, com certeza, não exigiam tanto esforço dos clérigos, e nem tanta sabedoria teológica e capacidade pedagógica. Muito embora um grupo expressivo de padres que atuaram na América Portuguesa, no século XVIII, já possuíssem uma formação mais sólida, resultado das preocupações da Igreja, provocadas pelas críticas recebidas, no contexto da reforma protestante. Além da atuação vigorosa das ordens religiosas modernas, mormente a Companhia de Jesus.

Muitos resumos do *Catecismo Romano* foram distribuídos ao longo dos anos. O catecismo dirigido aos párocos, antes na forma dissertativa, chegou até nós no estilo pergunta e resposta e foi reduzido a algumas dezenas de páginas. Foram tais resumos que serviram de “manuais” de catequese, em todos os continentes, até à aurora do Concílio Vaticano II (1962-1965). E, mesmo após o Concílio Vaticano II, algumas dioceses, paróquias e cabeças clérigas e leigas continuaram utilizando esses resumos (MORÁS, 2004).

[...] o Catecismo Romano nunca foi propriamente um manual para clérigos ignorantes. Pelo contrário. Seu método ativo, como diríamos hoje, pressupõe certa formação intelectual. Seu fito é mostrar aos párocos os aspectos mais vitais da nossa Religião. Torna-se assim uma metodologia, um verdadeiro ‘Werkbuch’,<sup>26</sup> para usarmos de um neologismo dos autores alemães (MARTINS, 1951, p. 55).

Nas terras do Brasil, apesar dos esforços empreendidos pelos jesuítas, a influência desse novo espírito tridentino ficou bastante restrita, atingindo principalmente os alunos do colégio de Salvador e de outras escolas de ler e de escrever. Nas diversas freguesias continuava sendo promovida a tradicional pastoral lateranense e a utilização de catecismos diversos (AZZI, 2008).<sup>27</sup> Para Hugo Fragoso (2000), o Padroado Régio teria sido um dos fatores que dificultou essa concretização do *Catecismo Romano* em terras brasílicas.

Muitas vezes, existe uma distância entre o que determinado conteúdo está escrito e o contexto em que será inserido, e esse escrito pode se tornar inócua quando não reflete a

<sup>26</sup> Werkbuch significa trabalho do livro (tradução nossa).

<sup>27</sup> A pastoral lateranense foi baseada nas decisões doutrinárias do IV Concílio de Latrão, celebrado em 1215, sob direção do papa Inocêncio III (BELINQUETE, 2011).

realidade onde deveria atuar, ou mesmo quando não está de acordo com as necessidades daquele a quem se destina. Durante a realização da pesquisa surgiram alguns questionamentos: A sociedade que o CRO almejava de fato existia no Brasil? As determinações do CRO se adequavam à realidade onde os missionários atuavam? Os missionários tinham liberdade de adequação para atender universos distintos, mesmo tendo seus documentos basilares, ou estavam fechados para o mundo, em um pensamento distante da realidade?

A ausência de uma história completa da Igreja no Brasil impossibilitou responder alguns desses questionamentos e mensurar o quanto o *Catecismo Romano* influenciou na formação do clero e nas instruções religiosas do Brasil. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, por exemplo, promulgadas pelo Sínodo Diocesano de 1707, fazem pouquíssimas referências ao *Catecismo Romano*, muito embora contenha várias prescrições relativas à catequese (MARTINS, 1951). Mesmo conscientes das dificuldades, ora apresentadas, buscamos, no transcorrer da quinta seção, analisar o quanto o *Catecismo Romano* influenciou o *Catecismo Kiriri*.

A partir do século XVIII, o *Catecismo Romano* quase desapareceu das mãos do clero paroquial. Dentre os fatos que explicam esse acontecimento está a expansão do jansenismo.<sup>28</sup> O jansenismo ergueu-se fortemente contra o CRO, e o racionalismo não concebia um catecismo baseado na pedagogia cristã tradicional. Mesmo com o forte apelo racionalista da época, o Bispo Dom Antônio do Desterro, recomendou a Cartilha do Mestre Inácio e o *Catecismo Romano* na diocese do Rio de Janeiro em 1747; quatorze anos depois, em 1761, o Papa Clemente XIII condenou o jansenismo e mandou publicar o *Breve*, com o objetivo de reintroduzir o *Catecismo Romano* nas paróquias católicas; e, em 1763, a pastoral de 20 de Abril lembrava a importância da doutrina cristã e sua execução por meio do *Catecismo Romano*. No entanto, a carência de boas traduções do *Catecismo Romano* tornava-o inacessível, até para alguns clérigos, que desconheciam o latim clássico (MARTINS, 1951).

É preciso ressaltar que a catequese e os catecismos não foram os únicos nem principais meios para propiciar a educação cristã e a instrução religiosa. Antes de haver catecismos manuscritos (e, mais tarde, impressos), a educação cristã era feita pela vida cristã em família, pelo próprio meio comunitário e social, pela pregação oral, pelas celebrações litúrgicas, pela celebração das festas religiosas, pelas procissões, pelo teatro pedagógico religioso, pelas

---

<sup>28</sup> O jansenismo penetrou no Brasil, graças à influência do *Catecismo de Montpellier*, sua propagação foi difundida quando o governo português, pelo alvará de 30 de setembro de 1770, mandou adotá-lo em todos os colégios (MARTINS, 1951).

pinturas e esculturas das igrejas, pela própria arte arquitetônica das catedrais e das igrejas, pelo canto sacro, quer o gregoriano para as comunidades conventuais, quer o polifônico para as igrejas e catedrais, quer o simples e popular para as missas dominicais e devoções. Em suma, a Igreja sempre usou meios audiovisuais para que todos, em especial os que não sabiam ler, pudessem perceber e aprender os pontos considerados fundamentais da fé cristã, e participar da celebração dos mesmos. Não é nosso intento, porém, tratar desses meios, e, por isso, limitamo-nos a nomeá-los. Como nos dispomos a analisar o *Catecismo da doutrina Cristã Na Língua Brasileira da Nação Kiriri*, redigido pelo jesuíta Mamiani resolvemos, inicialmente, apresentar uma visão panorâmica acerca da trajetória da catequese e dos catecismos na América Portuguesa.



### 3 O PROJETO MISSIONÁRIO JESUÍTICO NO BRASIL

“*Ad majorem Dei gloriam*”.<sup>29</sup>

No início da Modernidade, o *orbe* conhecido pelos europeus foi marcado por notáveis transformações, dentre elas, a invenção da imprensa e o aparecimento de manuais ou catecismos impressos que facilitariam a doutrinação. Foi justamente no momento em que esses manuais de catequização impressos estavam se difundindo, que o Brasil foi descoberto e sua colonização iniciada.

A princípio, apenas os jesuítas receberam autorização da Coroa portuguesa para atuarem como evangelizadores dos povos indígenas do Brasil. Escolhida pelo monarca D. João III (1502-1557), a Companhia de Jesus foi encarregada oficialmente da missão de transformar os nativos em súditos da Coroa lusa, mediante a conversão (AZZI, 2008). Somente com a União das Coroas Ibéricas em 1580, ocorreu o ingresso de outras ordens religiosas no Brasil para o trabalho missionário, como: franciscanos (capuchinhos e frades menores), beneditinos, carmelitas, mercedários, dentre outros.<sup>30</sup> Estes religiosos, que atuaram nas missões evangelizadoras coloniais, publicaram catecismos de toda sorte para ajudar no trabalho da catequização.

Duas razões principais motivaram a fixação dessas ordens em solo brasileiro: o desejo de expansão da Igreja no novo território e as solicitações insistentes das lideranças locais. A motivação desse apelo estava no fato de que a edificação de um convento ou igreja dava prestígio à localidade, facilitando assim sua ascensão de povoado à categoria de vila e de vila à categoria de cidade (AZZI, 2008). Além disso, a presença dos religiosos era considerada indispensável para garantir a estabilidade social da colônia, mediante a proteção celestial.

A evangelização e a catequese nortearam os caminhos dos missionários que atuaram no Brasil, visto que estes foram imbuídos da responsabilidade de estabelecer uma evangelização sistemática desde que aqui chegaram. A vinda dos jesuítas para as terras brasileiras, por exemplo, estava explicitamente associada ao processo de organização da

---

<sup>29</sup> *Ad majorem Dei gloriam* é um termo em latim utilizado como lema da Companhia de Jesus. Seu significado é “para maior glória de Deus”, também conhecido pelo acrônimo A.M.D.G.

<sup>30</sup> Tania Conceição Iglesias (2010), em sua tese, *A experiência educativa da ordem franciscana: aplicação na América e sua influência no Brasil colonial*, afirma que os franciscanos chegaram ao Brasil muito antes que os jesuítas. Segundo a autora, documentos comprovam a ação desses missionários em Santa Catarina desde o ano de 1538.

empresa colonizadora e o trabalho realizado por esses padres visava a ajudar na colonização e transformação da colônia.<sup>31</sup>

A manutenção da cristandade também era interesse dos portugueses, o que pode ser evidenciado desde a primeira expedição que aportou em terras brasileiras, muito antes da decisão pela colonização, quando o escrivão da esquadra Pero Vaz de Caminha ao descrever as maravilhas, recursos e frutas da Terra de Vera Cruz, afirmou: “contudo, o melhor que dela se pode tirar parece-me que será salvar essa gente. E essa deve ser a principal semente que Vossa Alteza em que ela deve lançar” (CAMINHA, 1996, p. 18). Pela análise da carta de Caminha, podemos perceber a importância que foi destinada ao aspecto religioso da conquista, enfatizando-se, desde o início, a necessidade de agregar os habitantes da nova terra à fé cristã. Muito embora, ao descrever as riquezas naturais da “Ilha de Vera Cruz”, Caminha revelasse, desde o primeiro instante, as preocupações mercantis da colonização portuguesa na América. A cruz, emblema da Ordem de Avis, símbolo da fé católica, anunciava igualmente, seu caráter religioso e evangelizador.

No século XV, a monarquia portuguesa havia recebido dos pontífices romanos da época o direito de padroado sobre as terras descobertas e sobre as futuras conquistas lusitanas. A Coroa de Avis chamou então os jesuítas e lhes confiou a missão da conquista espiritual desse novo estado (LEITE, 2004). Os missionários jesuítas faziam diretamente o serviço dos monarcas católicos; comprometendo-se assim a defender os interesses régios no exercício de sua tarefa evangelizadora (AZZI, 2008). Eles tinham consciência de que sua missão religiosa estava inserida num projeto maior, onde teriam que trabalhar arduamente para transformar os habitantes das novas terras em homens de fé e súditos do rei.

O Padroado era um “instituto jurídico” pelo qual o papa concedia aos reis direitos e privilégios sobre a Igreja e recebia, através de obrigações dos monarcas, recursos e proteção para seus trabalhos. Pelo Padroado, outorgado desde meados do século XV, os reis de Portugal assumia o “múnus” de administradores eclesiásticos das regiões descobertas. Em Portugal, a concessão do Padroado à Ordem de Cristo foi feita pelo Papa Calisto III, através da bula *Inter Caetera* (1456) (LUSTOSA, 1992, p. 17).

Em outras palavras, a evangelização e a catequese efetuadas no Brasil foram conduzidas sob o regime do padroado lusitano, o qual tinha na atividade colonizadora uma finalidade política e outra religiosa: dilatar as fronteiras do império e da fé. A organização da

---

<sup>31</sup> No século XVI, a palavra usada pelos missionários era “conversão”. Termo inserido pela teologia tridentina, segundo a qual os povos da América estavam desviados do reto caminho, ou seja, fora da rota da verdadeira fé, sendo necessário, conduzi-los ao caminho do bem e da verdade (AZZI, 2008).

Igreja, durante o período colonial, dependia diretamente dos reis de Portugal e, muitas vezes, os interesses políticos se imiscuíam nos interesses religiosos. Tanto que a conversão do fiel ao cristianismo era identificada com a sua submissão à Coroa portuguesa.

A integração dos jesuítas à elite dominante fez com que agissem de acordo com as concepções e interesses dessa elite, mas, segundo José Maria de Paiva (1982), não eram só os jesuítas, era toda a Igreja quinhentista que estava aliada aos “donos do poder”, por intermédio da concepção do “*orbis christianus*”.<sup>32</sup> Concepção que contribuiu para que a dominação territorial e a conversão ao cristianismo caminhassem de mãos dadas.

A ocorrência dessa associação entre o poder eclesiástico e o braço forte do Estado pode ser justificada como resultado da situação vigente na Europa: como a Igreja Católica estava sofrendo perdas notáveis devido à Reforma Protestante, ela autorizava e afiançava a Coroa lusa a ter em seus navios homens que propagassem a fé em terras distantes. A Coroa portuguesa não só aceitou as decisões do Concílio Tridentino “sem reservas ou restrições” como também interferiu diretamente na condução do setor eclesiástico nas terras conquistadas (HOLANDA, 1960).

E importante destacar que no Brasil colonial não havia a presença da elite eclesiástica, a Igreja que surgia aqui estava sujeita ao Padroado Régio e a dois órgãos da administração portuguesa: a “Mesa da Consciência e Ordens” (que determinava as nomeações eclesiásticas e se ocupava dos assuntos relativos às questões religiosas) e o Conselho Ultramarino (que legislava sobre as questões do direito na colônia) (NUNES, 1996).

Para uma melhor organização da Igreja no Brasil, D. João III solicitou ao papa a criação de uma diocese no além-mar. O objetivo foi alcançado em 1551, com a promulgação da bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, do Papa Julio III, que instituiu o Bispado de São Salvador da Bahia (COSTA E SILVA, 2001). Em 1681 foi criada a Junta das Missões e cinco anos depois foi estabelecido o Regimento das Missões, documento que concedia aos padres o controle espiritual e temporal das aldeias missionárias.

### 3.1 A Companhia de Jesus

Os jesuítas que aqui aportaram estavam imbuídos de uma mentalidade de conquista espiritual, reflexo do espírito cruzadista, tão presente na Europa daquele período. Muito

---

<sup>32</sup> O “*orbis christianus*” era uma imagem cristã medieval do mundo. Fundada na crença de que o mundo era de Deus, cujo representante na terra seria a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta era o princípio e o fim do “*orbis christianus*” (PAIVA, 1982, p. 21-22).

embora, para Azzi (2008), essa mentalidade não era uma particularidade dos membros da Companhia de Jesus, uma vez que outras ordens religiosas participavam do mesmo impulso missionário.

Fundada pelo padre espanhol Ignácio de Loyola (1491-1556) em 1534, embora passasse a existir oficialmente com a bula papal *Regimini Militantes Ecclesiae*, exarada do papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540, a Companhia de Jesus surgiu no seio da Igreja Católica logo após a ruptura da cristandade ocorrida com a Reforma Protestante (VAINFAS, 2000).

Iñigo Lopez de Recalde (1491-1556), mais conhecido como Ignácio de Loyola, nasceu na província de Guipúzcoa. Ainda muito jovem foi enviado pelo pai para o lar de João Velázquez, onde foi treinado nas maneiras e nas habilidades apropriadas a um cortesão. Após a morte de Velázquez, Iñigo entrou para o serviço militar, e foi ferido na Batalha de Pamplona. Em sua convalescência, o jovem militar, chegou à convicção de que Deus estava lhe falando e que deveria começar uma vida nova. Uma vez recuperadas suas forças físicas, seguiu para o mosteiro beneditino de Montserrat, na Catalunha, onde daria seu primeiro passo em direção à peregrinação a Jerusalém, período em que a inquietação tomou conta de sua alma, sendo acalmada quando começou a usar suas experiências religiosas para ajudar os outros. Provavelmente foi nesse período que emergiram os elementos essenciais dos seus *Exercícios Espirituais* (O'MALLEY, 2004).

Ainda de acordo com John W. O'Malley (2004), em 1523, após muitas inquietações e frustrações, Iñigo chegou a Jerusalém de onde não queria mais sair. Mas ao perceber que seu plano de ajudar almas não era atingível naquele momento, voltou para a Europa, onde se dedicou aos estudos (Alcalá, Salamanca e Paris), adotando nessa época o nome de Inácio. No Colégio de Santa Bárbara, conheceu Favre e Xavier, que seriam seus primeiros recrutas no grupo que daria origem à Companhia de Jesus.

A Companhia foi fundada para a 'defesa e propagação da fé' e pelo 'progresso das almas na vida e doutrina cristãs'. Foi fundada 'para a maior glória de Deus' – ad majorem Dei gloriam, uma frase ou idéia encontrada mais de cem vezes nas Constituições e, com o tempo, adotada extra-oficialmente pelos jesuítas como seu lema (O'MALLEY, 2004, p. 39).

Quando Loyola morreu (1556), a Companhia, sob a sua liderança, já tinha elaborado três documentos, que direcionavam, de maneira muito rígida, a metodologia jesuítica: o texto

dos *Exercícios Espirituais*, a parte IV das *Constituições da Companhia de Jesus* e o *Ratio Studiorum*. Este último só foi publicado em 1599.

Os *Exercícios*, que eram verdadeiras práticas mnemônicas, foram inicialmente pensados por Loyola como procedimento e método para potencializar a capacidade de interiorização, contudo, ele se deu conta de que também poderia ser empregado por outros, ou seja, poderia servir como instrumento de evangelização. Casimiro (2002) afirma que os *Exercícios* não eram um tratado de teologia ou espiritualidade, mas, um manual prático, com indicações para um orientador e um exercitante da prática espiritual, com sugestão de temas, para meditação à luz do *Evangelho*.

Profundamente marcada pelos *Exercícios Espirituais*, as *Constituições* elaboradas em 1547, porém concluídas em 1551, compunham o texto legislativo máximo da Ordem e dedicam uma boa parte à educação (Parte IV). Intitulada '*Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo, os que permanecem na Companhia*', o texto era destinado aos jesuítas para instruí-los no trabalho docente, dentro do objetivo apostólico, que a Ordem pretendia realizar (KLEIN, 1997).

As *Constituições* foram essenciais para a compreensão desses ideais jesuítas, além de nos fornecer informações a respeito da própria organização e estruturação da Ordem. Segundo Arnaut de Toledo e Ruckstadter (2002), um texto que completa os *Exercícios Espirituais*, uma vez que estes cuidam da parte espiritual e individual e as *Constituições* cuidam da vida em grupo, isto é, organizam a Companhia de Jesus e a vida de seus membros.

O outro documento basilar da ordem foi a *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, comumente chamada *Ratio Studiorum*. Na sua versão definitiva, de 1599, era o conjunto de normas pedagógicas, com seiscentas regras que permitiram a prática educativa, religiosa e missionária dos jesuítas (CASIMIRO, 2007). Um documento explicitamente tributário do *modus parisiensis* de ensino e aprendizagem, e com clara filiação escolástica (ARNAUT DE TOLEDO, 2013).

Ainda sobre a *Ratio Studiorum*:

O documento é um conjunto de regras destinadas à organização dos estudos nos colégios da Ordem. É destinado, também, a dar parâmetros para os estudos, avaliar as responsabilidades e atribuições e, ainda, reger as formas de avaliação e promoção nas escolas - estabelecendo metas, objetivos e procedimentos universais. As regras sempre partem do superior da hierarquia para chegar aos inferiores. Primeiramente, vêm as regras para aqueles que devem mandar; depois, as regras para os que devem obedecer (ARNAUT DE TOLEDO, 2013, p. 19).

Os *Exercícios Espirituais*, a parte IV das *Constituições da Companhia de Jesus* e o *Ratio Studiorum* deram à Companhia de Jesus o direcionamento religioso e pedagógico necessário para que os missionários jesuítas atuassem na Europa e em terras mais distantes. E foi em posse desses documentos que os jesuítas iniciaram seu trabalho de catequese nas terras brasileiras. Documentos que serviram como matrizes orientadoras das novas metodologias catequéticas e contribuíram na elaboração dos novos manuais auxiliares da catequese.

### **3.2 A Ação Missionária dos Jesuítas na Colônia Portuguesa da América**

A catequese jesuítica no Brasil colonial passou por momentos distintos e, ao mesmo tempo, do ponto de vista teológico, por uma transmissão de fé igualitária. De acordo com Lustosa (1992), inicialmente, tivemos uma catequese que caminhou em duas dimensões simultâneas e intercorrentes: clássica<sup>33</sup> (tradicional) e missionária<sup>34</sup> (indigenista). A catequese missionária, foco de nossos estudos, foi subdividida em três momentos: tempos marcados pela experimentação e criatividade (século XVI); tempo de ampliação territorial e consolidação dos centros catequéticos (séculos XVII-XVIII) e por fim, na segunda metade do século XVIII, a crise da catequese em decorrência das alterações com os jesuítas e da chegada das ideias ilustradas ao Brasil.<sup>35</sup> Temos consciência que esta é apenas uma periodização, dentre outras que encontramos ao longo de nossas pesquisas, mas, adotamos pela necessidade de síntese, que se fez necessária.

A catequese missionária era direcionada aos indígenas e a alguns mestiços. Neste caso, a doutrinação, dos jesuítas, iniciou-se por missões volantes, em que os padres saíam pelas aldeias pregando a Doutrina cristã, e se expunham a enormes perigos. Alguns chegaram a ser devorados pelos indígenas. Em outros casos, eles tinham que enfrentar os pajés e a cobiça dos bandeirantes de apresamento. Para contornar tais dificuldades, a Ordem resolveu inverter o processo: em vez de abrir-se sem limites em direção às aldeias indígenas, ela passou a reduzi-las em aldeamentos cristãos (PAIVA, 1982). Ou seja, após uma fase inicial em que desempenharam suas incumbências em missões ambulantes, os jesuítas passam a estabelecer missões fixas, os chamados aldeamentos missionários.

<sup>33</sup> Catequese realizada em colégios estabelecidos nos centros urbanos seguia o modelo europeu e as diretrizes do Concílio de Trento (LUSTOSA, 1992).

<sup>34</sup> Catequese direcionada, particularmente, aos indígenas, chamados “infieis”, pois nada conheciam do cristianismo (LUSTOSA, 1992).

<sup>35</sup> A crise foi marcada pela expulsão dos jesuítas, racionalização do ensino religioso e recesso da catequese missionária (LUSTOSA, 1992).

Era nesses aldeamentos que os primeiros ensinamentos cristãos eram ministrados. Detentor de uma visão apologética sobre a Companhia de Jesus, Leite (2004) descreve, com precisão, embora com ligeiras variantes, como era realizada a distribuição quotidiana nas aldeias: ao romper da manhã, tocava-se a campainha (substituída mais tarde pelo sino) chamando para a missa. As crianças juntavam-se à porta da Igreja ou dentro do altar-mor, onde ajoelhados e repartidos em dois coros iguais, geralmente os meninos de um lado e as meninas de outro, faziam o sinal da cruz, recitavam o hino *Veni Creator Spiritus* e entoavam o Rosário do nome de Jesus:

Começava um coro em voz alta: *‘Bendito e louvado seja o Santíssimo Nome de Jesus’*. Respondia o outro coro: *‘E da Bem-aventurada Virgem, mãe, para sempre, amen’*. Repetiam essas duas partes do coro por dez vezes e finalizavam todos juntos: *‘Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, amen’* (LEITE, 2004, p. 233, grifo do autor).

O Rosário era recitado até começar a missa, que era depois assistida em silêncio, ora de joelhos, ora de pé e de mãos postas. Encerrada a missa, os adultos se retiravam para as suas fainas e as crianças recebiam os ensinamentos catequéticos. Um padre ou irmão ensinava-lhes as orações mais comuns, Padre-Nosso, Ave-Maria, Salve-Rainha, Credo e as fórmulas da doutrina cristã; depois, ensinavam o catecismo dialogado, a princípio na língua portuguesa e, mais tarde, também na língua tupi. Acabada a doutrina, os indígenas faziam um rápido almoço. Começava então o ensino do abecedário: ler, escrever, cantar e tocar instrumentos musicais. Em algumas aldeias, a escola terminava com a Salve-Rainha. E os indígenas podiam ir para suas casas (LEITE, 2004).

Ao anoitecer, juntavam-se novamente na porta da Igreja, formavam uma procissão, tendo a cruz alçada à frente, seguiam cantando, em voz alta, cantigas santas na própria língua, até uma cruz erguida no terreiro, onde faziam as orações e encomendavam as almas do purgatório. Um dizia: *“Fiéis cristãos amigos de Jesus Cristo, lembrai-vos das almas que estão penando no fogo do Purgatório. Ajudai-as com um Padre-Nosso e Ave-Maria, para que Deus as tire das penas que padecem”*. Todos respondiam: *“Amen”* (LEITE, 2004, p. 234, grifo do autor). Concluídas as orações, voltavam da mesma forma até a porta dos padres, entoavam novamente o Rosário do nome de Jesus. Após receberem a benção do padre, voltavam para casa. Algumas vezes, antes de dormir, ainda ensinavam a doutrina aos pais (LEITE, 2004).

Como podemos observar, a “integração”, entre os nativos e os religiosos, foi acontecendo aos poucos. Sempre que um problema de relacionamento entre os dois grupos se configurava, os jesuítas tentavam buscar uma solução que facilitasse o processo de conversão. Os jesuítas perceberam, por exemplo, que a conversão dos indígenas adultos à fé católica seria uma tarefa árdua e extremamente demorada; a maioria dos nativos tinha dificuldade para abandonar suas tradições religiosas e seus costumes tribais. Os jesuítas decidiram-se então pelos jovens indígenas, que eram mais maleáveis e mais fáceis de serem convertidos e catequizados. Os jesuítas acreditavam que os jovens poderiam, uma vez que tivessem conhecimento razoável da fé, ajudar na conversão de seus pais e de outros adultos da tribo (AZZI, 2008). “Através dos filhos atingiam-se os pais, arredios, supersticiosos, e, em geral, difíceis de mover, como toda a gente já feita” (LEITE, 2004, p. 232).

Para facilitar esse ofício, foram trazidos de Portugal alguns órfãos que, convivendo com jovens indígenas, poderiam coadjuvar a assimilação das tradições e costumes lusitanos, criando-se assim condições para a catequização. Para auxiliar essa assimilação, os jesuítas permitiam que os meninos órfãos também cultivassem alguns costumes indígenas, como o idioma, o canto e a dança. Com a chegada de D. Pero Fernandes Sardinha (1496-1556), primeiro bispo do Brasil, essa prática foi condenada, embora Nobrega continuasse a utilizar. Conforme Azzi (2008), D. Pero Sardinha teria afirmado que os jesuítas estavam invertendo as coisas; ao invés de converterem os indígenas à fé católica, estavam fazendo com que os meninos portugueses se tornassem pagãos.

Essa afirmação de Azzi deixa explícito que os indígenas resistiram diante de algumas imposições dos jesuítas e que estes, em nome da catequese e dos interesses colonialistas, acabaram se curvando, em alguns pontos, diante da cultura indígena. Essa interculturalidade, que surgiu a partir das concessões dos religiosos, demonstra que a memória indígena tem força, que o dominado é um sujeito histórico ativo e que sua resistência diante dos costumes do outro nada mais é que uma resistência, mesmo que inconsciente, de preservar a sua memória.

Voltado ao labor dos jesuítas, vamos perceber que nem toda ação catequética e educacional ocorria da mesma forma. Nas aldeias e cidades emergentes, esses religiosos estabeleceram colégios onde, além do ensinamento cristão, instruíam os filhos dos colonos os quais almejavam assumir lideranças políticas ou, mesmo, ingressar nas ordens religiosas. Muitas vezes, a educação ministrada nesses colégios era diferente daquela destinada aos indígenas e mestiços. Enquanto estes recebiam nas missões, nos engenhos e nas igrejas, apenas o catecismo preparatório para o batismo, para a vida cristã e para cumprir os deveres para com Deus e o Estado, os brancos, portugueses, os filhos da elite (pouquíssimos) eram



alvo de uma educação formal, longa e diversificada, preparatória para o poder e/ou para a vida eclesiástica. Outros portugueses brancos (segmentos restritos das classes populares) tinham acesso apenas aos rudimentos escolares: isto é, ler, escrever e contar (CASIMIRO, 2002).

É preciso ressaltar que as atividades educacionais não figuravam entre os primeiros propósitos da Ordem e que, muito embora a instrução tenha sido um meio utilizado pelos jesuítas durante sua ação missionária, esse não era o principal objetivo da Companhia de Jesus. Inicialmente, podemos afirmar, a catequização e a evangelização nortearam os caminhos dos inicianos. Entretanto, gradativamente, a educação e o ensino foram tomando proporções consideráveis, mas sempre relacionados ao fim religioso abraçado pelos religiosos. Em outras palavras, uma das marcas distintas dos jesuítas foi promover uma instrução escolar formal sem desvincular a mesma da educação religiosa. A respeito do ideal da ordem jesuítica:

A atuação da Companhia de Jesus no Mundo Moderno aconteceu de diversas maneiras. A ordem nasceu com um ideal missionário, mas em pouco tempo a educação que não figurava entre os principais objetivos de Inácio sobressaiu-se dentre as demais atividades que os jesuítas exerciam. Assim, inúmeros colégios foram fundados pelos jesuítas (ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2003, p. 258).

Nos colégios fundados ocorria, concomitantemente, um ensino formal e uma catequese mais tradicional, similar àquela ministrada na Europa. Era uma catequese reforçada pelas prescrições do Concílio de Trento (sessões XXIV e XXV) que havia promulgado normas obrigatórias para o processo de catequese e, mais ainda, imposto a obrigatoriedade do *Catecismo Romano*. Segundo Martins (1951), a obrigatoriedade do *Catecismo Romano*, para os párocos, era insistentemente lembrada por meio dos documentos pontifícios e em todos os Regulamentos e Constituições Diocesanas.

A catequese tradicional desenvolvida nas escolas e colégios dos jesuítas poderia também ser destinada aos mamelucos, e a algumas crianças indígenas. Os negros ficavam de fora. Isto porque desde o início da colonização, houve nítida separação na catequese ministrada aos indígenas, aos brancos e aos escravos negros. Estes últimos, desde cedo, foram alvo de uma evangelização sumária e emergencial, muitas vezes, sob a responsabilidade dos senhores de engenho (LUSTOSA, 1992) e, evidentemente, preparatória para se conformar com a escravidão (CASIMIRO, 2002).

Batizados e incorporados à cultura cristã, mediante esquemas de facilidade e de interesse financeiro, a sociedade colonial fechou os olhos para os negros, olhos que

permaneceram fechados, já que, excetuando esforços isolados, a catequese do negro, continua sendo um capítulo pouco explorado na História do Brasil colonial.

Dentre as vozes que se levantaram denunciando os abusos cometidos por senhores e capatazes contra os negros, merece destaque a do jesuíta Jorge Benci, que por meio de sua obra, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, publicada em Roma em 1705, buscou dar uma feição cristã à escravização colonial, ao estabelecer uma fórmula de aconselhamento para os senhores no trato dos cativos que se baseava no: “*panis, disciplinae et opus servo* – pão, ensino ou castigo e trabalho, fórmula extraída do Eclesiástico combinado com Aristóteles” (VAINFAS, 1996, p. 73, grifo do autor). Porém, Benci não aconselhou o fim da Escravidão (CASIMIRO, 2002).

Somente em 1707, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* apresentaram um pequeno catecismo chamado de *Forma da doutrina cristã*, destinado a todos os habitantes da colônia e outro, mais abreviado, destinado especialmente aos negros. No primeiro, é seguida a exposição da matéria a modo do *Catecismo Romano*, no segundo prevalece à maneira dialogada, no qual observamos forte influência do livro do jesuíta Jorge Benci, inclusive citações e notas com referências à sua obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, publicada em 1700 (CASIMIRO, 2002).

Fica, portanto, evidente que desde o início, a catequese dos indígenas esteve entre as prioridades da colonização portuguesa, embora, tenha sido menos importante que os interesses comerciais. Esse interesse foi sendo dilatado ao perceberem a crescente resistência dos nativos ao avanço português e à aliança de muitos indígenas com os franceses. A Coroa concluiu então que sem a catequização e pacificação dos indígenas seu projeto colonizador estaria ameaçado.

A catequese missionária impôs aos jesuítas, gradativamente, novas estratégias de atuação que facilitassem o processo de conversão dos indígenas. Ao perceber a diversidade de etnias e culturas indígenas, cuja distinção foi se revelando mais notória na medida em que as expedições se voltavam para o interior, os jesuítas adotaram novas estratégias de atuação que facilitassem o processo de conversão (LUSTOSA, 1992).

Uma das alternativas foi buscar uma catequese que estivesse mais próxima às tradições nativas e que facilitasse a ação doutrinária da Companhia de Jesus, a começar pelo aprendizado das línguas nativas. Nessa etapa de evangelização, o conhecimento da língua tupi

ou brasílica, que era a matriz falada ou, pelo menos, entendida pelas tribos do litoral, foi de suma importância para a eficiência da catequese (LUSTOSA, 1992).<sup>36</sup>

Com o domínio da língua tupi e de outros dialetos aprendidos, os padres ampliaram as experiências catequéticas com técnicas e métodos diversificados, como peças teatrais, procissões, músicas e danças que passaram a integrar o quadro pedagógico de uma catequese que foi se tornando muito mais atraente aos nativos e que não poupava esforços na tentativa de sedução dos indígenas para a vida cristã.

De acordo com Camila Nunes Duarte Silveira (2018), desde a fundação dos primeiros colégios, no século XVI, os jesuítas investiram especialmente nas representações, teatrais como um relevante recurso pedagógico. É o que afirmam também Arnaut de Toledo e Ruckstadter:

O teatro foi um recurso muito utilizado pelos padres da Companhia de Jesus, principalmente com intuito catequético. Na Europa, no Brasil, ou em qualquer outra parte do mundo onde houvesse um colégio jesuítico, temos referências quanto à utilização do teatro enquanto instrumento pedagógico (ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2007, p. 4).

O teatro como prática pedagógica, visual, foi capaz de propagar a doutrina cristã e inculcar no homem indígena, por meio de elementos retóricos, uma memória cristã, eurocêntrica e de convívio intercultural (SILVEIRA, 2018). Outro recurso pedagógico utilizado pelos jesuítas com propósito bastante similar foi o catecismo. Embora a principal justificativa para sua elaboração fosse auxiliar religiosos das mais diversas ordens, neste novo universo que se abria diante de seus anseios missionários, não podemos deixar de afirmar que foram concomitantemente documentos ideologicamente elaborados que ajudaram os religiosos a imporem dentre os nativos uma memória cristã europeia, que se prejugava superior.

### 3.3 Os Catecismos Brasílicos

Quando se iniciou a colonização do Brasil, era comum aos religiosos trazerem da Europa e, particularmente, da Península Ibérica os manuais de catequese que por lá circulavam. Os *Catecismos* do jesuíta Pedro Canísio, por exemplo, marcaram época e tornaram-se modelos para a instrução de muitos fiéis. Assim como a publicação da *Doutrina*

---

<sup>36</sup> A língua tupi também era conhecida como língua brasílica, língua da terra, grego da terra, dentre outras denominações.

*Cristã* do cardeal Roberto Belarmino, a qual inspirou a edição de múltiplos catecismos (LUSTOSA, 1992).

Mas, a quem afinal se impôs definitivamente, pelo método e pela doutrina, foi São Pedro Canísio, S. J., com três catecismos: a ‘Summa doctrinae christianae, seu Catechismus maior’, de 1555, para pessoas cultas e para o uso das escolas superiores; a ‘Summa doctrinae, seu Catechismus parvulus’ de 1556, para crianças e pessoas rudes, com uma edição vulgar; o ‘Catechismus parvus catholicorum’, de 1558, curso médio para ginásiais, edição vulgar em 1563. Este último é o melhor de todos. Em edições posteriores, o próprio Canísio aumentou a número de perguntas do Catecismo maior (MARTINS, 1951, p. 24).

Mas, a dificuldade de atingir tribos de formações culturais tão diversas, levou os jesuítas a redigir os primeiros catecismos em língua brasílica. A partir dos catecismos europeus, muitos jesuítas redigiram e publicaram catecismos os quais saíram do prelo sob os mais diversos nomes. Além dos catecismos dos jesuítas, tivemos catecismos de outras ordens religiosas que atuaram no Brasil, a partir de 1580, mas, por uma questão de delimitação, não analisamos.

Na história do Brasil, desde cedo se fez sentir a falta desses manuais, apropriados para a catequização dos infieis. Coube aos missionários que aqui chegaram organizar cartilhas ou cartinhas para esse fim. Alguns compuseram obras inteiras originais; outros adotaram a matéria dos catecismos europeus, alguns foram impressos e outros eram copiados à mão (MARTINS, 1951, p. 25).

Depois do Concílio de Trento, os catecismos passaram a ser escritos em um padrão delineado pela cúria romana, o que os tornavam compêndios doutrinários com poucas variações na forma de escrita e de temas abordados, geralmente compostos de duas partes. A primeira chamada de ‘Doutrina’, também conhecida como ‘suma da fé’ ou ‘rudimentos da fé’, que versava sobre a doutrina católica do Credo, do Pai Nosso, dos Dez Mandamentos, dos Sacramentos, dentre outras. Já a segunda parte, comumente denominada ‘cerimonial’, oferecia orientação para as práticas espirituais mais comuns da vida religiosa católica, como a celebração da missa, por exemplo, (MARTINS, 1951).

Ao padre Pero Correia se deve, por volta de 1552, a primeira *Suma da Doutrina Cristã*, em língua natural da terra. O Padre Luiz da Grã, pouco antes de 1560, compôs, em português, o *Diálogo ou Suma da Fé*, que o Padre Provincial ordenou e compôs, para que, perguntando e respondendo, com maior facilidade lhes ficasse na cabeça. Este *Diálogo ou*

*Suma da Fé* se propagou pelas aldeias em cópias manuscritas e, em 1566, uma cópia foi enviada a Portugal. Também, em 1566, se falava de um catecismo em forma de Diálogo, do Padre Braz Lourenço (LEITE, 2004).

Observando o itinerário das publicações dos catecismos, fica evidente que a necessidade de criar catecismos que facilitassem a ação catequética foi sentida desde muito cedo pelo missionários. Mas, é preciso lembrar que dentre os povos da colônia brasileira quase não havia pessoas detentoras do saber letrado. Em sua maioria, eram povos de cultura eminentemente oralizada. Diante dessa realidade, a aprendizagem da doutrina cristã, presente nos catecismos, passou a ser auxiliada por exercícios de memorização, as mnemotécnicas.

Outra estratégia utilizada pelos jesuítas foi à elaboração de catecismos específicos na língua de algumas tribos, sendo alguns bilíngues. O padre Manuel Nunes, considerado o primeiro missionário dos Ingaíba, por exemplo, compôs um catecismo na língua deles, ou seja, na língua nheengaíba (LEITE, 2004). Esses catecismos possuíam um duplo propósito: facilitar a catequização dos nativos, e aproximar os missionários das línguas desconhecidas.

### **3.4 A Importância do Conhecimento da Língua Nativa no Fazer Catequético**

Assim que chegaram ao Brasil, os jesuítas sentiram a necessidade de aprender as línguas nativas. Os missionários tinham consciência de que a conversão e sujeição dos indígenas seriam viabilizadas se compreendessem e dominassem o universo ameríndio e, para isso, o conhecimento da língua se tornou uma condição necessária para o êxito da ação catequética. Mediante essa apreensão, os missionários usariam as línguas nativas para veicular os conteúdos da fé cristã e tornariam os indígenas mais sujeitos a aceitar a dominação europeia.

O aprendizado da língua dos nativos passou a ser, então, uma das primeiras adaptações metodológicas, para o êxito da atividade catequética e do projeto colonizador. De posse desse conhecimento, os missionários teriam mais facilidade de adentrar os espaços das populações que queriam converter, além de garantir uma maior legitimidade no processo doutrinário. Como poderiam ouvir as confissões, por exemplo, se não compreendessem as línguas nativas? Havia uma consciência religiosa de que a colaboração dos línguas não seria aceitável em uma atividade tão restrita aos párocos. Somente com o domínio da língua indígena, poderia ocorrer uma enculturação dos nativos, que teriam acesso a conceitos e regras cristãs, e os missionários, por sua vez, teriam maior facilidade de chegar à alma indígena.

A regulamentação a respeito da utilização das línguas nativas nas províncias do ultramar se deu por volta de 1580 e, possivelmente, sob o impulso da situação brasileira. A obrigatoriedade do tupi entrou como regra no Regulamento de Gouveia em 1586,<sup>37</sup> sendo, posteriormente, ratificada na Congregação de 1594 (POMPA, 2001). Após a regulamentação, o tupi, que era a matriz falada ou, pelo menos, entendida pelas tribos que se estendiam pelo litoral, passou a ser profusamente utilizado na catequese missionária.

Em carta quadrimestral datada em 1557, o Irmão Antônio Blasquez escreveu ao geral da Companhia, P. Ignácio de Loyola,<sup>38</sup> sobre os benefícios de doutrinar os indígenas por meio da língua nativa: “Mas agora que o Irmão lhes começou a declarar em sua lingua os Artigos da Fé e as mais orações e fazendo-lhes praticas e declarações sobre ellas, lhe sobreveio um novo fervor, engodados, segundo eu cuido, pela novidade da cousa” (BLASQUEZ, 1988, p. 27). Vale ressaltar, que esse aprendizado da língua das populações a converter já estava previsto nas *Constituições da Companhia de Jesus*.

A regulamentação, associada à necessidade de comunicação com o universo ameríndio e o reconhecimento de que a língua facilitaria a atuação dos religiosos no Novo Mundo, levando missionários das mais diversas ordens a elaborar catecismos, gramáticas e dicionários que pudessem alcançar povos com costumes tão diversos. Ação que não ficou restrita apenas ao continente recém-descoberto, mas, esteve presente em toda a dinâmica do império lusitano.

Muitos religiosos dedicaram tempo e estudos na aprendizagem e divulgação das línguas nativas. Como exemplo, podemos mencionar o Pe. Leonardo do Vale, que traduziu a *Doutrina Cristã*, escrita em 1571, pelo Pe. Marcos Jorge; o Pe. Antonio de Araújo,<sup>39</sup> o qual organizou para publicação o *Catecismo na Língua Brasileira*, o primeiro texto catequético em língua indígena brasileira, com publicação impressa em 1618; o Pe. Bartolomeu Leão que organizou, em 1686, uma segunda edição da obra de Pe. Araújo, a qual foi publicada com o título de *Catecismo Brasílico da Doutrina Cristã*; o Pe. José de Anchieta escreveu *Diálogo da Fé* (ou outro significativo título, *Das Coisas da Fé*), que ficou pronto para a publicação antes de 1595 e, posteriormente, escreveu a *Doutrina Cristã*; o Pe. João Felipe Bettendorf que

---

<sup>37</sup> Cristóvão de Gouveia, que havia sido reitor do colégio de Bragança em Portugal, elaborou um regimento para a província do Brasil no ano de 1586, que dentre outras coisas estabelecia o conhecimento da língua tupi, por parte dos missionários, para facilitar o trabalho catequético. Esse regimento foi ratificado na Congregação de 1594 (WITTMANN, 2011).

<sup>38</sup> Cabe mencionar que Inácio de Loyola havia falecido em julho de 1556 e, certamente, o padre ainda não tinha conhecimento do fato.

<sup>39</sup> Segundo Lustosa (1992), o itinerário de publicações teve o seu primeiro ponto alto com a edição do *Catecismo na língua brasileira*, na qual se contém a suma da doutrina cristã (1618), atribuída ao padre Antônio de Araújo, mas que contou com o apoio solidário de vários padres catequistas. Dele é tributário, por exemplo, o padre Antônio Vieira.

publicou em 1687, na cidade de Lisboa, o *Compêndio da Doutrina Cristã na Língua Portuguesa e Brasileira*; o Pe. Luiz Vincêncio Mamiani escreveu, em 1698, o *Catecismo Kiriri* e o Frei capuchinho Bernardo de Nantes que escreveu, em 1709, o *Katecismo Indico da Língua Kariris* (AGNOLIN, 2007).

O Padre Marcos Jorge havia publicado, em Portugal, uma *Doutrina Cristã*, à maneira de Diálogos, para ensinar os meninos. A mesma *Cartilha da Santa Doutrina* foi remodelada pelo Padre Inácio Martins e ficou célebre. O Padre Grã pediu-a, em 1564 e o Padre Leonardo do Vale, a pedido do provincial Padre Tolosa, traduziu-a do português para o tupi, em 1574. Em 1575, a Congregação Provincial, na Bahia, pediu a impressão da *Doutrina Cristã*. Em 1586, o padre Gouvêa recomendou que se tivesse em casa a *Doutrina* e o *Diálogo*. Em 1592, a Congregação tornou a solicitar a impressão da *Doutrina Cristã* juntamente com a *Arte de Gramática* do Padre José de Anchieta. Porém só foi impressa a *Arte de Gramática* (LEITE, 2004, p. 123).

Embora reconheçamos a atuação dos missionários de outras ordens religiosas, é preciso destacar que os jesuítas produziram a maior parte dos estudos sobre as línguas estrangeiras (ou peregrinas, no vocabulário da época) em uso no Brasil colonial, segundo a pesquisadora Maria Carlota Rosa (1997). Fato que demonstra que os jesuítas não tiveram a exclusividade, mas tiveram a hegemonia sobre a educação brasileira. E, para auxiliar a prática de suas atividades catequéticas e educacionais, foram capazes de escrever obras religiosas, literárias, teatrais, históricas e informativas que não ficavam em desnível se comparadas às produções europeias, uma vez que dominavam os mesmos padrões de escrita de seus pares, que atuavam no Velho Mundo, como nos aponta Adriana Gabriel Cerello:

[...] não havia, portanto, um desnível entre a produção letrada européia e as letras concebidos na Colônia americana. Havia, sim, uma continuidade ou circularidade de códigos de um e outro lado do Atlântico, mesmo porque devemos partir do pressuposto que não havia Brasil, mas o Império Português em que a colônia se incluía como região subordinada (CERELLO, 2007, p. 37).

Para facilitar o aprendizado das línguas nativas, que em princípio eram ágrafas, a Companhia de Jesus fez uso de uma trilogia: gramática, dicionário e diálogo. A trilogia não surgiu com as missões que se estabeleceram no Brasil após o descobrimento, ou com os jesuítas, visto que, desde o final do século X, ela foi utilizada pelo monge beneditino inglês Aelfri [ca. 955 - ca.1020] (ROSA, 1997).

A mencionada trilogia nos mostra que, além dos catecismos, os dicionários e as gramáticas, ou Artes como eram chamadas, foram fundamentais nas estratégias dos

catequistas, já que ajudaram os missionários a entender mais facilmente a língua e o significado das práticas e representações culturais indígenas: “e esse importante conhecimento só podia ser realizado, de alguma forma, através de um anterior aperfeiçoamento dos instrumentos de tradução linguística e, conseqüentemente, de sua averiguação na prática da comunicação colonial” (AGNOLIN, 2007, p. 62).

No caso da missão de Geru, além do catecismo escrito por Mamiani temos a gramática escrita pelo mesmo autor, e, muito embora não tenha sido objeto de nossa pesquisa, não desmerecemos a sua importância de coadjuvante no processo de conhecimento da língua indígena e conseqüentemente no processo de catequização. É de lembrar que catecismos, gramáticas, diálogos, cartas ânuas, dentre outros documentos escritos pelos missionários, são fontes históricas de valor inegável, que podem nos ajudar na árdua tarefa de tentar rememorar a pedagogia catequética dos jesuítas entre os indígenas brasileiros.

Em muitos casos, era a primeira vez que as línguas nativas passavam à forma escrita, enriquecendo o patrimônio cultural e linguístico desses povos, ao mesmo tempo em que nos brindava com uma substancial memória dos indígenas brasileiros. Ao escrever seus catecismos, os jesuítas revelaram muito sobre a pedagogia catequética e sobre as performances dos nativos que estavam doutrinando, questão que não nos desobriga da delicada tarefa de recuperar, nas nuances das entrelinhas, as histórias e as memórias das missões onde atuaram e de todo o universo material e simbólico que circundava o aldeamento religioso.

Textos manuscritos em línguas nativas, especialmente o tupi, passaram a circular abundantemente na colônia brasileira a partir da segunda metade do século XVI, sendo que muitos só foram reordenados para publicação na primeira metade do século XVII (AGNOLIN, 2007). Em decorrência da ausência de oficinas tipográficas autorizadas na colônia portuguesa da América,<sup>40</sup> obviamente, essas obras não foram publicadas no Brasil. Somente no início do século XIX, com a vinda da Corte portuguesa para o Brasil e com o estabelecimento da Imprensa Régia na cidade do Rio de Janeiro, algumas publicações passaram a ser realizadas na colônia, de qualquer modo, posterior ao período que estamos estudando.

Enquanto a imprensa não se estabelecia no Brasil, era comum aos missionários levarem seus manuscritos para serem impressos em Portugal, embora os livros mais

---

<sup>40</sup> Embora existam notícias de uma tipografia privada no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro por volta de 1724. Acreditamos que mesmo que a referida tipografia tenha existido, não tinha capacidade para suprir todas as demandas de impressão da Ordem Jesuítica em terras brasileiras.



necessários continuassem circulando na forma manuscrita, como foi o caso da *Doutrina Cristã* de Anchieta,<sup>41</sup> em tupi, que circulou manuscrita nas aldeias, após 1560 (CERELLO, 2007).

Na segunda metade do século XVIII, a produção de textos doutrinários em línguas indígenas tornou-se menos frequente. Essa diminuição pode ser atrelada ao fato de o Conde de Oeiras<sup>42</sup> ter adotado uma conduta proibitiva com relação a utilização das línguas nativas no Brasil.<sup>43</sup> O português foi estabelecido como língua oficial em detrimento da língua local, desenvolvida na educação dos indígenas, ministrada pelos missionários jesuítas. Essa atitude foi regulamentada por intermédio do Diretório dos Índios ou Lei do Diretório, assinada em 3 de maio de 1757, sendo posteriormente confirmada pelo Alvará de 27 de agosto de 1758 (OLIVEIRA; CORRÊA, 2006).

Felizmente, o período precedente a essa proibição foi abundante na elaboração de catecismos que visavam a auxiliar os párocos no mister catequético. Esse acervo é, indubitavelmente, uma importante memória da ação missionária europeia em terras dos Tupiniquim. O seu estudo é um grande coadjuvante para um maior conhecimento da realidade colonial, reveladores de seus protagonistas, pedagogias catequéticas, interesses ou realizações. Foi justamente essa constatação que nos levou ao catecismo elaborado pelo jesuíta Mamiani, objeto de nossa análise, que tinha como objetivo facilitar a catequese entre

---

<sup>41</sup> Embora a autoria do primeiro texto em tupi seja atribuída a José de Anchieta e no Arquivo Geral da Companhia de Jesus existam dois manuscritos de seu trabalho, *Devocionário Brasílico* e *Doutrina Cristã*, Leite (2004) argumenta que não existe uma clareza acerca da elaboração desses documentos. O *Devocionário Brasílico* é todo em língua tupi, exceto o título das matérias e os capítulos, que são em português, mas a letra não é de Anchieta. Já a *Doutrina Cristã* é uma obra que consta de duas partes: a primeira é um pequeno caderno com a doutrina, escrita pelo próprio Anchieta; e a segunda, é um caderno um pouco maior com várias poesias de Anchieta, copiadas pelo Padre Antonil. Em sua análise, Leite (2004) conclui que, como todo padre deveria ter uma cópia da *Doutrina Cristã*, aquela encontrada com a letra de Anchieta poderia ser uma cópia da que ele copiou do Padre Leonardo do Vale. Alguns biógrafos de Anchieta refutaram tal afirmação, alegando que ele teve expressiva participação na composição da *Doutrina Cristã*. Pero Rodrigues (1988), alega que segundo seus primeiros biógrafos e também contemporâneos, os padres Quirício Caxa e Pero Rodrigues, Anchieta teria grande participação na elaboração da *Doutrina Cristã*, além de ter tido facilidade para decifrar a gramática para o tupi, provavelmente pela semelhança com sua língua materna, o basco, e por seu conhecimento do grego, língua com a qual comparou o tupi para sistematizá-lo. Independentemente da autoria do primeiro *Catecismo Brasílico*, o fato é que ele foi a base do primeiro catecismo em língua tupi, publicado na Europa, por Antônio Vieira. Em 1592, os manuscritos do catecismo de Anchieta foram encaminhados para impressão em Portugal, onde foram aprovados pelo padre Geral, mas, a impressão não foi realizada. Armando Cardoso (1992) supõe que a Companhia não dispunha de recursos para imprimi-lo, porque havia a necessidade de se imprimir também, a *Arte da Grammatica Brasílica*, da autoria do mesmo autor. E a preferência foi dada a ela, porque se sabe que a gramática foi impressa em 1549, porque seu texto era mais longo que o do catecismo, portanto, mais difícil de circular em manuscrito; e porque, conforme o autor, na ocasião, tinha maior prioridade de impressão, por ser um manual de estudo do idioma tupi, atividade da qual dependia o próprio ensino do catecismo.

<sup>42</sup> Sebastião José de Carvalho, agraciado com o título de Marquês de Pombal em 1769, havia recebido do rei de Portugal, D. José I, o título de Conde de Oeiras em 1759 (MECENAS SANTOS, 2011).

<sup>43</sup> Essa medida do Conde de Oeiras fazia parte de um conjunto de restrições impostas aos jesuítas pelo Marquês de Pombal. Segundo Mecenas Santos (2011), em 1757, os jesuítas perderam até mesmo o papel de confessores, atividade que passou a ser exercida por padres da confiança de Pombal.

os indígenas Kiriri. A análise do referido documento nos deu respostas acerca das relações sincrônicas e diacrônicas que envolveram a elaboração desse catecismo e da permanência, e/ou apagamento, de memórias cristãs e indígenas no modelo pedagógico jesuítico dentre os nativos Kiriri.

## 4 SERGIPE DE EL-REI E A CATEQUESE JESUÍTICA NA ALDEIA DO GERU

Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica (REGIMENTO DE TOMÉ DE SOUSA, [1548] 2000, n. 26).

### 4.1 A colonização de Sergipe de El-Rei (século XVI)

As terras que hoje constituem o estado de Sergipe, durante os primeiros anos da colonização portuguesa no Brasil, integravam a Capitania da Bahia (MECENAS SANTOS, 2011). Isto ocorreu em virtude de o rei, D. João III (1502-1557), ter doado ao donatário Francisco Pereira Coutinho, por intermédio da Carta de Doação de 5 de abril de 1534, as terras que se estendiam da barra meridional do rio S. Francisco até a Ponta do Padrão, na entrada da Bahia de Todos os Santos.<sup>44</sup>

É o que podemos observar na Carta de Doaçam de cyncoenta leguas de terras do Brazil a Francisco Pereira Coutinho, Evora, 5 de abril de 1534, transcrita por Inacio de Accioli de Cerqueira e Silva:

[...] por esta prezente carta faço mercê e Irrevogavel doação antreyvyvos valedora deste dia para sempre Juro e herdada para ele e todos seus filhos, netos, herdeiros e sobcensores, que após ele vyerem asy decedentes como transversaes e colaterais segundo adeantre yrá declaro, de cyncoenta legoas de terrãa na dita Costa do brazill, as quais se começaram na ponta do Rio S. Francisco e correm para o sul, até a ponta da baya de todos los Santos (IGNACIO ACCIOLI; BRAZ DO AMARAL, 1919, p. 190).

Com a morte de Francisco Pereira Coutinho a posse e os direitos sobre a capitania hereditária foram transferidos ao seu filho Manuel Pereira Coutinho que, pela insuficiência de recursos, além de causas de ordem geral, teve que entregá-la ao governo por meio de um contrato. A capitania da Bahia, que nessa época já incorporava Sergipe, transformou-se em Capitania Régia. Por esse motivo, Sergipe era conhecida pelo nome de Sergipe de El-Rei (FREIRE, 1891). Convém ressaltar que a região compreendida entre o rio Real e o rio São Francisco só passou a ser denominada Capitania de Sergipe de El-Rei nos idos de 1590, após a efetiva colonização do território (MECENAS SANTOS, 2011). Situação que perdurou até

---

<sup>44</sup> Informação retirada do Foral da capitania da Bahia e cidade de São Salvador, 25 de agosto de 1534 (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 1855, Tomo 28, p.159).

1820, quando D. João VI (1767-1826) decretou o seu desligamento da Bahia.<sup>45</sup> A seguir apresentamos um mapa geral da América Portuguesa, destacando as capitânicas hereditárias, nomeadas pelos respectivos donatários. Existem muitas versões desse mapa, o original e reconhecido pelas dobraduras.

Mapa 1: Mapa do Brasil com a divisão em capitânicas, anexo ao Roteiro de todos os Sinaes



Fonte: Luís Teixeira, [ca. 1586].

<sup>45</sup> A Capitania de Sergipe d'El-Rei foi desligada da dependência que a subordinava aos Governadores da Bahia, por Decreto de 8 de julho de 1820, assignado por D. João VI, no Palácio do Rio de Janeiro (Revista do Instituto Histórico e Geographico de Sergipe, Ano V, v. V, p. 43, 1920).

A descoberta de riquezas em outra região do Brasil e a constante ameaça indígena na região levou a Coroa a não se ocupar da colonização de Sergipe num primeiro momento. Sergipe de El-Rei acabou tornando-se um ponto de parada de franceses, que se aproveitavam do bom relacionamento que mantinham com os indígenas da região, desde a época de Francisco Pereira Coutinho, para contrabandear as riquezas da região (FREIRE, 1891).

Com o passar do tempo, as terras acima do rio Real,<sup>46</sup> fronteira entre a Bahia e Sergipe de El-Rei, local onde posteriormente seria estabelecida a Missão do Geru, tornaram-se um incômodo para as autoridades coloniais, visto que era terra de Tapuia, conhecidos por consenso na historiografia colonial, como "selvagens" e ariscos à civilização (MECENAS SANTOS, 2017). Ademais, a aliança desses indígenas com os franceses era uma ameaça à colonização e à manutenção das terras lusitanas. A área, sem povoamento, também se tornou vulnerável à formação de mocambos de escravos fugidos das fazendas da Bahia, muito embora seja necessário ressaltar que essa formação só se tornaria realmente consistente no século XVII, com as invasões holandesas ao Brasil.

A região tornou-se mais temerosa ainda quando, no governo de Duarte da Costa, o primeiro bispo brasileiro, D. Pedro Fernandes Sardinha (1496-1556), em viagem a Portugal, sofreu um naufrágio na foz do rio Cururipe, além do rio São Francisco e foi devorado pelos indígenas Caeté, que ocupavam aquela localidade. A punição aos indígenas Caeté foi proferida, em 1562, pelo governador geral Mem de Sá (1500-1572) que: “[...] pronunciou sentença contra o dito gentio Caeté, que fôssem escravos, onde quer que fôssem achados sem fazer exceção nenhuma, nem advertir no mal que podia vir a terra” (LEITE, 2004, p. 152). A determinação de Mem de Sá condenou todas as gerações dos Caeté à escravidão, como castigo por aquela morte, uma verdadeira “represália à morte do bispo Sardinha” (MECENAS Santos, 2011, p.36).<sup>47</sup>

Com tal sentença, os apresadores deram início a uma escravização indígena sem limites, passaram a cativar todos os indígenas originários dos Caeté, sem excetuar sequer os que já eram cristãos nas igrejas do Recôncavo, ou mesmo indígenas que nada tinham a ver com os Caeté, como aponta o padre Aurélio Vasconcelos de Almeida: “Os índios da Bahia nada tinham a ver com os Caeté do outro lado do rio São Francisco, porque entre uns e outros, havia os índios do território sergipano, que eram inimigos dos da Bahia, de tal sorte que quase

---

<sup>46</sup> De acordo com Elias Montalvão (1913), o rio Real chamado de *Traripe* ou *Itanhy* pelos indígenas, já era citado nos documentos antigos. Padre Tolosa ao dirigir-se ao padre geral da Companhia de Jesus sobre as missões em Sergipe já fazia referências ao rio.

<sup>47</sup> Foram mortos pelos Caeté, em 1556, o bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, o Provedor Mor Antonio Cardoso de Barros e mais 98 pessoas (LEITE, 2004).

nenhuma comunicação podia haver entre estes e os de Cururipe” (ALMEIDA, 1951-1954, p. 168-169). Mas mesmo assim, foram apresados pelos portugueses, que se aproveitaram da determinação do governador geral para executar com maestria a escravização dos indígenas da região.

Por insistência dos jesuítas, o governador Mem de Sá logo se convenceu dos muitos abusos e males que resultaram daquela sentença, pois os inocentes estavam pagando pelos culpados. A sentença foi então revogada. Mas, nem por isso os assaltos sobre os indígenas dos sertões cessaram, e os nativos continuavam, indistintamente, a ser perseguidos pelos bandeirantes (ALMEIDA, 1951-1954). Muitos indígenas que estavam estabelecidos na região compreendida do rio Real até o São Francisco foram apresados ou mortos pelos portugueses, que não deram atenção à revogação da sentença pelo governador geral e aos protestos dos missionários jesuítas.

Entre o final do ano de 1562 e início do ano de 1563, aldeias indígenas da Bahia foram assoladas sucessivamente por duas grandes pestes, seguidas por uma rigorosa estiagem. As catástrofes se alastraram de Ilhéus até Pernambuco, dizimando povoações inteiras. Em 1564, já haviam cessado os infortúnios, mas, algumas aldeias ficaram desfalcadas de indígenas, pois os que escaparam da morte, ou se espalharam pelo sertão em busca de sobrevivência, apavorados com a peste, ou se resguardaram dos assaltos que os colonos lhe extremavam os padecimentos (ALMEIDA, 1951-1954). O apresamento de indígenas, que já era bem consistente desde a morte do bispo Sardinha, foi ampliado, posto que, para os apresadores, era necessário abastar o litoral com novos nativos ou mesmo levar de volta os que haviam fugido da peste e da fome:

Os sertões do Rio Real foram preferidos para essa inominável caçada humana, onde tôda sorte de crueldade se praticou contra aquelas infelizes criaturas que além de batidos de fome e de peste que houve nessa época, eram ainda agrilhoados pelo cativo, quando não os matavam por lá ao serem julgados imprestáveis para êsse fim (ALMEIDA, 1951-1954, p. 169).

Os apresadores também tentavam reaver alguns indígenas acolhidos no rio Real, nativos que haviam fugido após um levante ocorrido na Bahia, no ano de 1568. Sobre o evento, José de Anchieta escreveu: “No ano de 1568, na semana santa, se levantou alguma da escravaria dos portugueses, a saber, de Jacacé, Paranamirim e outras fazendas, fugindo para o sertão, na qual fugida mataram alguns portugueses, pondo fogo a algumas fazendas, roubando o que podiam” (ANCHIETA, 1939, p. 373).

Em razão dessas constantes bandeiras de apresamento, os nativos do rio Real e de todo território sergipano até o São Francisco, ficaram indispostos com os portugueses, seus algozes, enquanto os franceses continuavam seus aliados, com os quais continuavam mantendo comércio amistoso (ALMEIDA, 1951-1954). Daí ter sido protelada a colonização de Sergipe de El-Rei. Todavia, a Coroa portuguesa tomou, gradativamente, consciência de todos os prejuízos que tinha tido por aquelas terras terem ficado abandonadas por tanto tempo, sem contar os prejuízos em decorrência do impedimento do traslado terrestre entre as Capitanias da Bahia e de Pernambuco. Esta constatação mostrou à Coroa que era imperiosa a colonização das terras sergipanas.

Algumas poucas expedições exploradoras já haviam percorrido o território, mas a região carecia de uma ocupação mais efetiva. Almeida (1951-1954) afirma que, possivelmente, o provincial Luis da Grã e o padre Gaspar Lourenço tenham percorrido aqueles sítios próximos ao rio Real na época das animosidades entre os indígenas e os portugueses. Informação que nos faz inferir que mesmo as incursões naquela região tendo sido difíceis e arriscadas, esta pode ter sido a primeira tentativa de contato entre os jesuítas e os indígenas que ficavam no entorno do rio Real. Uma tentativa que não foi, contudo, exitosa, visto que a crise de mantimentos, ocasionada pela grande seca de 1562, os conflitos entre os nativos e os portugueses e as epidemias que assolavam a região dificultaram um trabalho mais sistemático dos religiosos, que só seria retomado anos mais tarde.

Segundo a historiografia sergipana, somente em 1573 teria tido início o processo sistemático de colonização nas terras acima do rio Real, quando o governador Luiz de Brito Almeida organizou as primeiras expedições em direção aos sertões. Desejoso de descobrir minérios na região e atendendo ordem régia, o governador encarregou Sebastião Fernandes Tourinho e depois Antônio Dias Adorno de organizarem expedições de prospecção, para saírem em busca de pedras preciosas no interior (IGNACIO ACIOLLI; BRAZ DO AMARAL, 1919). Ainda com base nos autores, as expedições feitas às terras do norte do rio Real, parecem ter sido uma combinação dos dois governos, do Norte e do Sul, que almejavam várias realizações com essas incursões: afastar os “gentios” hostis da região, expulsar os contrabandistas franceses, explorar minérios e deixar espaço para a lavoura e para a criação de gado. Mecenaz Santos nos aponta mais alguns fatores incentivadores dessa colonização:

Havia necessidade de colonizar a área e dominar os índios que ali viviam. A colonização teria algumas vantagens. Primeiramente, acabaria com o comércio de pau-brasil dos franceses, solucionaria também o problema de comunicação entre as Capitanias do norte e sul, bem como forneceria mão de obra indígena

para os colonos portugueses. De acordo com a historiografia sergipana, esses três motivos foram cristalizados como justificativa para a colonização das terras acima do Rio Real (MECENAS SANTOS, 2011, p.37).

Conforme o propósito de colonização das ditas terras, ainda no ano de 1573, Luiz de Brito deu início à distribuição de terras, que estavam sob seus domínios, aos sesmeiros Duarte Dias e Miguel de Moura. É interessante notar que a alienação das terras ocorreu antes de qualquer ocupação real do território, já que tais sesmarias datam de 1573 e a primeira expedição com objetivo de ocupação das terras situadas nas adjacências do rio Real ocorreria apenas um ano depois, ou seja, em 1574. Muitas dessas terras foram doadas sem que os colonizadores tivessem o concreto conhecimento da região. As poucas informações que dispunham baseavam-se em descrições imprecisas fornecidas por alguns exploradores ou mesmo informações conseguidas junto aos indígenas (DANTAS, 2000). Acreditamos que Luiz de Brito procurou dar logo início à distribuição de sesmarias para garantir a alienação das terras em nome da Coroa lusitana e resolver os *imbróglios* que se alastravam pela região.

O sistema de *sesmaria* foi instituído no reinado de D. Fernando I (1367-1383), com o objetivo de distribuir terras para estimular o povoamento de áreas incultas ou conquistadas dos árabes que ocupavam a península Ibérica, para desenvolver a agricultura e dinamizar a produção de alimentos em Portugal, que sofria escassez de cereais. A lei original das sesmarias é de 26 de julho de 1375. [...] Com as Capitânicas Hereditárias, D. João III transferiu para o Brasil, em 1534, o regime jurídico de repartição de sesmaria, para dinamizar a ocupação territorial de contorno litorâneo (NEVES, 1978, p. 51-53).

Em 1575, em atendimento aos pedidos de paz de indígenas das proximidades do rio Real que viviam em conflitos com os portugueses, o governador Luiz de Brito incumbiu missionários jesuítas de estabelecerem missões na região banhada pelo referido rio (FREIRE, 1891). Em outras palavras, a alternativa encontrada para resolver os conflitos na região foi o envio de representantes da Companhia de Jesus, que por meio de suas ações doutrinárias, entrelaçariam interesses religiosos, políticos e econômicos (MECENAS SANTOS, 2011), pela glória de Deus e pelo bem da Coroa.

O padre Inácio Tolosa, provincial da Bahia, havia recebido desde 1574, muitos pedidos de principais das aldeias da comarca do rio Real para que “lhes ensinassem as cousas de sua salvação” (FREIRE, 1891, p. 6). Para atender às solicitações do governador Luiz de Brito e dos principais das aldeias, o padre Tolosa enviou à região o padre Gaspar Lourenço e irmão João Salônio. Em Lourenço, conhecido como grande língua e bom nome no Brasil, foram



depositadas as esperanças de apaziguar os conflitos e de conversão dos “gentios” (ALMEIDA, 1951-1954).

Partem o Padre Gaspar Lourenso, seu companheiro João Salonio e mais vinte neophytos da aldeia de Santo Antonio, acompanhados por uma companhia de vinte soldados, sob o commando de um capitão, afim de estabelecerem povoação em lugar proprio, em direção do rio Real. A 5 de Fevereiro de 1575 chegam ao rio e dirigem-se os padres para uma aldeia de mil almas, que distava seis leguas do lugar onde ficaram acampados os soldados, junto ao rio (FREIRE, 1891, p. 5).

A carta<sup>48</sup> do padre Tolosa ao padre geral da Companhia de Jesus em sete de setembro de 1575 justificando o envio dos missionários àquela localidade é, segundo Mecenas Santos (2011), uma memória irrefutável da presença dos inacianos na região, além de deixar perceptível que os contatos entre os ameríndios e os missionários, naquele primeiro momento, foram amistosos e que os “gentios” almejavam de fato os ensinamentos cristãos:

Vieram do Rio Real muitos indios principais das aldeias comarcans que estão naquelas partes: quarenta, cinquenta e sessenta leguas desta cidade, todos em grande desejo de levar padres que os ensinassem as cousas de sua salvação e como era gente que antes estavam de guerra, sem ter commercio com os brancos, aguardou-se alguns mezes para se vinham bem movidos e constando claramente que Deus os trazia pareceu serviço de Deus aceitar esta empresa e assim no mez de Fevereiro de 75 partiu o padre Gaspar Lourenso (que é grande língua entre eles muito afamado) com o irmão João Solonio, a ensinar-lhes as cousas de sua salvação (FREIRE, 1891, p. 6).

No mês de fevereiro de 1575, partiram os missionários da aldeia de Santo Antônio, da qual era diretor o padre Gaspar Lourenço, em direção ao rio Real. Valendo-se da oportunidade, o governador Luis de Brito enviou também um capitão, com alguns homens brancos, com desejo de que lá estabelecessem algumas povoações. Ao chegarem à dita região, o capitão se acomodou com seus homens, e os religiosos foram visitar algumas aldeias (ALMEIDA, 1951-1954).<sup>49</sup>

Nas primeiras aldeias, os missionários e mais vinte neófitos da aldeia de Santo Antônio que os acompanhavam, foram recebidos amistosamente na forma do ritual que usavam nessas recepções: “Sabendo os da aldeia que vinham, sahiram todos com alegria a

<sup>48</sup> A carta do padre Tolosa ao padre geral informando sobre as missões do padre Gaspar Lourenço em Sergipe foi publicada por Capistrano de Abreu e pode ser encontrada na História de Sergipe (1575-1855) de Felisbello Freire, p. 6-13 e também está disponível na Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls 161-167. Em nosso trabalho utilizamos a versão disponibilizada por Felisbello Freire, publicada em 1891, pela Typographia Perseverança.

<sup>49</sup> De acordo com Almeida (1951-1954), o capitão que acompanhava os religiosos era Garcia D’Ávila.

recebel-os, com grandes choros, como costumam fazer, trazendo cada um algum presente ao padre, conforme sua pobreza, como farinha, batatas e cousas semelhantes e foram hospedados de um principal,<sup>50</sup> com muita caridade” (FREIRE, 1891, p. 7). Esse cerimonial de recebimento dos visitantes com choro, mencionado por Mecenias Santos (2011), discutido por Florestan Fernandes (1963) e por Silveira (2018), tratava-se da “saudação lacrimosa” também chamada de “grande saudação”. Era uma prática comum entre os indígenas brasileiros e pode ser visualizado em várias fontes históricas do período colonial, como nos relatos de Gândavo:

Quando alguém os vai visitar as suas aldêas depois que se assenta costumam chegarem-se a ele algumas moças escabeladas, e recebem-no com grande pranto derramando muitas lágrimas perguntando-lhes (se he seu natural) onde andou, que trabalhos foram os que passou depois que dahi se foi. Trazendo-lhes à memória muitos desastres que lhe poderão acontecer buscando em fim pera isto as mais tristes e sentidas palavras que podem achar para provocarem o choro (GÂNDAVO, 1995, p. 126).

No dia seguinte, 1º de março de 1575, o padre Gaspar Lourenço seguindo o protocolo usual, iniciou seus trabalhos:

[...] pela manhã começou o padre a dar razão aos principais da aldeia, de sua vinda, dizendo que vinha manifestar-lhe a lei de Deus e ensinar-lhes o caminho de sua salvação e livrai-os da cegueira em que estavam e começou logo a fazer uma maneira de Igreja para dizer missa e ensinar-lhes a doutrina, mas era tanta gente que vinha a visitar o padre, assim daquela aldeia como das outras, que quasi todo o dia gastava em trabalhos a consolal-os e assim no dia seguinte se acabou a Igreja, onde se disse missa, os ensinaram a doutrina com grande consolo de todos (FREIRE, 1891, p. 7).

Os missionários fizeram uma igreja de pindoba na localidade, chamada São Tomé, ergueram junto a ela uma habitação e uma cruz de oitenta palmos. Estava, pois, estabelecido o primonato da missão do rio Real, a cruz simbolizava o estabelecimento da missão de São Tomé (ALMEIDA, 1951-1954). Ficando o padre Lourenço com “esperança de grande conversão naquela parte, pelo muito gentio que havia” (ANCHIETA, 1939, p. 371).

Após o estabelecimento da missão de São Tomé o padre passou a visitar as aldeias da comarca, e rumou ao rio Vaza-Barris. Mesmo em meio às adversidades geográficas e ameaças indígenas, os jesuítas lograram sucesso fundando duas outras aldeias, Santo Inácio e São

---

<sup>50</sup> De acordo com Jean Paul Gouveia Meira e Juciene Ricarte Apolinário (2014), os “principais” eram sujeitos valorizados pelas políticas indigenistas elaboradas pela Coroa portuguesa desde os primeiros contatos, por causa do prestígio adquirido junto aos seus respectivos grupos étnicos, e pela necessidade de aliados nas guerras contra outros povos. Estes, por sua vez, souberam obter vantagens e direitos ao se apropriarem dos códigos portugueses, tendo em vista o fortalecimento e a permanência de seus liderados.

Paulo (NUNES, 1996). E, assim por diante, foram levando a catequese, de aldeia em aldeia, estabelecendo novas igrejas de construções primitivas, a pedido de diversos caciques (LIMA JÚNIOR, 1914). Ainda, segundo o padre Tolosa:

Teve em estes dias muitas visitas dos principais do Rio de São Francisco e de outras partes; todos vinham pedir ao padre que os fosse visitar e fazer igrejas em suas aldeias e o principal de todos foi um índio chamado por estas partes *Çurubi*, do qual todos se temiam, porque em tempos passados tinha morto alguns brancos e nunca havia podido aceitar sua amizade (FREIRE, 1891, p. 7).

Consoante à carta do padre Tolosa, os missionários visitaram cerca de trinta aldeias e, aos poucos, o trabalho catequético foi se tornando muito pesado para o padre Lourenço e para o irmão Salônio. O padre Luiz da Grã enviou então o padre João Pereira e o irmão Pero Leitão para ajudarem os missionários jesuítas. Com a chegada dos novos eclesiásticos foi determinada uma divisão de trabalho entre eles, padre João Pereira e o irmão Salônio ficaram responsáveis pela aldeia de São Tomé; o padre Lourenço e o irmão Pero Leitão ficaram nos limites das terras do indígena Surubi,<sup>51</sup> com a aldeia de Santo Inácio (LIMA JÚNIOR, 1914).

Enfim a paz entre indígenas e reinóis, “gentios” e cristãos, estava celebrada. Para confirmá-la, o padre Lourenço pediu que o cacique Surubi mandasse à cidade uma embaixada visitar o governador Luis de Brito. Em atendimento ao pedido do padre Lourenço, o cacique Surubi enviou uma legação chefiada pelo seu próprio irmão, que foi muito bem recebida (ALMEIDA, 1951-1954). De acordo com Freire (1891), o padre Gaspar Lourenço havia enfim conquistado a simpatia dos nativos. E teria iniciado a colonização de Sergipe se causas posteriores não tivessem anulado seus esforços. Os soldados que ficaram próximos ao litoral começaram a agredir os indígenas roubando-lhes as amantes, filhas e irmãs. A atuação dos soldados provocou um grande tumulto nas aldeias, que acabaram esvaziadas. Situação que frustrou os esforços de Gaspar Lourenço o qual tinha visto muitas possibilidades de doutrinação naquelas tribos.

Os soldados planejavam recapturar os escravos que fugiram durante a revolta de 1568. Para tanto, provocaram intencionalmente discórdias, com vistas a alvoroçarem os indígenas e justificarem uma “guerra justa” contra eles. Com isso, escravizariam os vencidos, conforme autorizava a legislação vigente. Usaram como pretexto para iniciar a altercação a necessidade de declarar guerra ao cacique Aperipê que se recusava a entrar em contato com os brancos,

---

<sup>51</sup> Surubi era um principal daquelas terras, muito temido pelos portugueses porque havia matado muitos brancos que adentraram seu território em busca de indígenas Caeté (ALMEIDA, 1951-1954).

mesmo mediante o trabalho desenvolvido pelo padre Lourenço. A princípio, o padre Lourenço conseguiu apaziguar os indígenas, mas, quando os colonos passaram a provocar calculada e ostensivamente os nativos, as circunstâncias se agravaram de tal modo que não houve mais conselhos, apelos, súplicas ou argumentos que evitassem a perturbação da ordem nas missões do rio Real (ALMEIDA, 1951-1954).

Os nativos se levantaram contra os missionários, e acolitaram os rumores de que os missionários eram coniventes com o projeto de escravização pretendida pelos soldados. Conforme Almeida (1951-1954), o padre Tolosa havia escrito uma carta onde relatava que um dos escravos fugido com o levante de 1568 estava propagando que os missionários jesuítas tinham por costume ajuntar indígenas, fazer-lhes alegrias e depois os escravizavam e os entregavam aos brancos. Anchieta informa os mesmos acontecimentos:

Estavam o gentio de Serigi, todo quieto com a paz que lhe o Padre (Gaspar Lourenço) tinha dado, e com a igreja que lhe tinha feito: tomou o Demonio para instrumento do que pretendia a um mameluco o qual se foi a algumas das ditas aldeias, dizendo-lhes que olhassem o que faziam, o Padre os enganava, que não cressem o que lhes o Padre dizia, que os ajuntava para serem escravos, que já no mar tinha alguma gente junta para os irem amarrar (ANCHIETA, 1939, p. 374).

A sementeira de evangelização lançada pelo padre Lourenço foi esfacelada quando os conflitos entre indígenas e colonizadores foram instaurados. Tendo fim as primeiras tentativas de catequização nas terras acima do rio Real, num projeto que objetivava coadunar esforços religiosos e interesses colonizadores.

Na visão apologética de Almeida nada mais restava das missões de Serigy:<sup>52</sup>

Nada mais restava daquelas missões senão a dolorosa recordação que ficava com os da Aldéia do Cerigi e a angustiante expectativa das 1.200 almas que o Pe. Gaspar Lourenço conduzia para as igrejas da Bahia, além de um espectro assombroso cobrindo em epitáfio o rescaldo das ruínas fumegantes do Vasa-Barris, cujas águas de sangue e cinzas, pareciam murmurar: ‘O’ glória de matar, cruel, brutal, ferina! De sangue, o’ sede atroz, que não há lei que dome! Sêde malditos vós, das vítimas em nome, Antes o estúpido horror desta carnificina’ (ALMEIDA, 1951-1954, p. 199).

Nesse ínterim, D. Sebastião (1554-1578), rei de Portugal, após receber cartas dos habitantes da região, compreendida entre os rios Itapicurú e Real, falando da necessidade de fundar um estabelecimento junto ao rio Real, local onde os franceses com o apoio dos

---

<sup>52</sup> Serigy foi um termo usado pelos portugueses para denominar as terras onde viviam os indígenas que tinham por cacique Serigy, corresponde às terras do atual estado de Sergipe (ALMEIDA, 1951-1954).

Tupinambá continuavam a explorar as riquezas da região, ordenou que o governador Luiz de Brito consolidasse definitivamente a conquista e exploração do território. Cumprindo as ordens régias, o governador entregou a Garcia d'Ávila, rico fazendeiro do recôncavo baiano, a exploração da região.

Garcia d'Ávila fundou um povoado nas proximidades do rio Real, mas sem recursos para enfrentar os indígenas, que haviam se tornado hostis, acabou derrotado (FREIRE, 1891).<sup>53</sup> Luiz de Brito organizou uma nova investida para conquistar a região, contudo, também foi recebido com hostilidade pelos nativos:

Ao approximar elle da aldeia de Santo Ignacio, elles fogem, e essa fuga indica o rompimento de paz entre os dominados e os dominadores, pelo que Brito deu uma feição hostil á sua exploração, rompendo a lucta. Ao indígena tomou então character de verdade a suspeita da traição que lhe quizeram fazer os jesuítas, com a permanencia dos soldados junto ao littoral e a approximação de um corpo militar (FREIRE, 1891, p.15).

O governador Luiz de Brito decidiu robustecer suas investidas invadindo de forma truculenta a região, aprisionou dois dos seis principais chefes indígenas do local, com a justificativa de que o motivo de tal ofensiva era a necessidade de punir os ameríndios por terem abandonado a catequese e expulsado os padres jesuítas. Entretanto, a historiografia sergipana nos aponta outros motivos que justificaram os interesses em colonizar as terras acima do rio Real: acabar com o contrabando dos franceses, encontrar minérios, bem como fornecer mão de obra indígena para os colonos portugueses. Uma conquista que atenderia aos interesses da Igreja, do Governo português, dos fazendeiros de gado e dos senhores de engenho da Bahia.

Foi esse o 4º governador [Luiz de Brito] que combateu o gentio do rio Real, região que a Coroa queria povoada. Levando gente por terra e mandando outros por mar, queimou aldeias indígenas, aprisionando muitos índios, e perseguiu um chefe 50 léguas pelo sertão dentro, sem o conseguir alcançar nem a sua gente (SILVA, 2010, p. 90).

---

<sup>53</sup> Garcia de Ávila, homem que veio na expedição de Tomé de Souza, tornou-se senhor de grandes sesmarias, possuidor de boa fortuna e dono da situação forte que dominava o porto de Tatuapara, onde se originou a famosa *Casa da Torre de Garcia de Ávila*, morreu em 1609 deixando grandes cabedais (IGNACIO ACCIOLI; BRAZ DO AMARAL, 1919, p. 409). Pedro Calmon (1932) afirma que a fortuna de Garcia de Ávila teria se iniciado a partir de uma doação ao governador Tomé de Souza que, em 1563, recebeu em troca de seus serviços à Coroa uma sesmaria de 6 léguas ao longo da costa da capitania da Bahia. Como o antigo governador geral não quis ocupar-se de tanta terra transferiu-as para um antigo companheiro de viagem, o almoxarife da Fazenda, que era Garcia d'Ávila.

Apesar da destruição e do massacre empreendido pelos portugueses, a invasão não logrou o sucesso almejado, pois não deixou as bases de uma colonização em Sergipe. Somente em 1590, o português Christovão de Barros, após empreender uma guerra de extermínio contra os indígenas teria dado início à colonização de Sergipe de El-Rei. Efetuada a conquista, ele fundou um arraial no território conquistado, nas proximidades do rio Vaza-Barris, ao qual deu o nome de S. Chistovão, em homenagem ao santo do seu nome. Em recompensa pelos serviços prestados, o rei da Espanha, Felipe II (1527-1598), doou as terras a Christovão de Barros, com a condição de que estabelecesse ali colonização, dentro de um prazo fixado pelo rei. Após estabelecer as bases de uma capitania, Christovão de Barros retornou à Bahia, deixando o governo entregue a Tomé da Rocha que consolidou o processo de colonização na região (FREIRE, 1891).

Organizou depois Chistovão Barros uma expedição para a conquista de Sergipe, para onde conduziu um exercito composto de aventureiros daqui e de Pernambuco, que esperavam ganhar uma grande colheita de escravos. Marcharam da Bahia cerca de 150 brancos mamelucos, comandando a vanguarda Antonio Fernandes e a retaguarda Sebastião de Farias. A este corpo juntou-se um outro de tres mil frecheiros indios tapuias, sempre prontos para o exterminio de outros indios, principalmente quando eram, como neste caso, tupinambás (IGNACIO ACIOLLI; BRAZ DO AMARAL, 1919, p. 419).

De acordo com Mecenas Santos (2011), os louros da vitória de Cristóvão de Barros, em 1590, tiveram uma tríplice urdidura: política, econômica e religiosa. A política, com a denominação de São Christovão ao lugar do aquartelamento das tropas vencedoras, em honra de Dom Cristovão de Moura;<sup>54</sup> a econômica, com a distribuição de terras entre os combatentes e colonos que comprovassem dispor de cabedais, por meio de Cartas de Sesmarias; e a religiosa, com a invocação de Nossa Senhora da Vitória como padroeira da nova cidade, a primeira de Sergipe (Quadro 3).

Quadro 3: Cronologia da colonização de Sergipe de El-Rei

<b>Período</b>	<b>Acontecimento Histórico</b>
1534	Doação da Capitania a Francisco Pereira Coutinho;
1562	Pestes e secas atingem as aldeias da Bahia;
1562	Primeiras missões volantes jesuíticas percorrem a região do rio Real. Comandadas pelo provincial Luis da Grã e pelo padre Gaspar Lourenço, as missões fracassaram em decorrência das pestes e seca que assolavam a região;
1568	Levantes e fugas de indígenas das aldeias da Bahia, quando mataram portugueses, colocaram fogo em algumas fazendas e roubaram o que podiam.

<sup>54</sup> Dom Cristovão de Moura era um fidalgo espanhol que cumpria as funções de vice-rei em Portugal como preposto de Felipe de Espanha (MECENAS SANTOS, 2011).

1574	Primeira expedição de combate aos indígenas hostis e aos contrabandistas franceses nas adjacências do rio Real;
1575	O governador Luiz de Brito incumbiu missionários jesuítas de estabelecerem missões na região do rio Real. O trabalho que foi iniciado pelo padre Gaspar Lourenço e pelo irmão João Salônio acabou fracassando;
1590	Christovão de Barros afetiva a colonização de Sergipe de El-Rei sob ordenamento do rei espanhol D. Felipe II.

Fonte: Organizado com base nas informações de Freire (1891).

Após a efetiva colonização de Sergipe de El-Rei, por Christovão de Barros, foi iniciado um trabalho mais sistemático de religiosos de várias ordens na região. Muito embora nossa pesquisa tenha como foco central a ordem dos jesuítas, citamos brevemente a passagem de outros missionários por terras sergipanas.<sup>55</sup>

#### 4.2 A Ação Missionária na Capitania de Sergipe de El-Rei (século XVII)

Em meados de 1596, os jesuítas retornaram a Sergipe, com o intuito de reassumir suas atividades em terras sergipanas. “Sob o duplo caracter, de sacerdote e agricultor, assumem a direção espiritual da capitania e pedem também doações de terra, para criação de seus gados e iniciar a lavoura” (FREIRE, 1891, p. 38). Nessa época, os jesuítas receberam algumas sesmarias na região e avigoraram seu trabalho missionário nas terras acima do rio Real. Para Lima Júnior (1914), embora já estivessem recebendo terras na localidade é impossível determinar precisamente o ano do estabelecimento dos jesuítas na capitania de Sergipe de El-Rei.

A doação pode ser comprovada por meio da carta de Christovam Rebello (16 de maio de 1596).<sup>56</sup>

Saiban etc cristovan de Rebello dasevedo moradorna baia de salvador q' ele quer morar e viver no rio Real e trazer suas poses pera o qual não tem terras onde se aposentar e hinformado que no dito rio Real onde acaba a dada dos padres da companhia de Jesus estão terras devolutas por dar a pessoa alguma pede a vm. Lhe abacho logo dele uma legoa de comprido e duas para o sertan correndo rumo direito com todas as agoas os pastos serventias q. dentro na dita terra entrar e isto pede a vm por serem muitos campos e terras que nan serven senão para pastos e sendo cousa que a dita terra q' pede seja dada a outrem [...] (FREIRE, 1891, p. 355-356).

<sup>55</sup> A pesquisadora Beatriz Góis Dantas, em sua obra *A tupimania na historiografia sergipana* (1983-1987), afirma que é preciso destruir a jesuitomania, ou seja, a divulgação da ordem dos jesuítas como única a atuar na catequese dos naturais de Sergipe, olvidando-se que ali atuaram também outras ordens religiosas (DANTAS, 1983-1987).

<sup>56</sup> A carta de Christovam Rebello pode ser encontrada na obra *História de Sergipe (1575-1855)* de Freire (1891, p. 355-356).

Se antes os jesuítas com suas missões volantes tinham percorrido as aldeias para levar a conversão aos indígenas, no final do século XVI eles fincaram raízes ao se tornarem donos de sesmarias em locais estratégicos (MECENAS SANTOS, 2011). Inicialmente os jesuítas ocuparam terras próximas ao rio Real e ao rio Vaza-Barris, e partiram em seguida rumo ao sertão, para as proximidades do rio São Francisco. De acordo com Freire (1891), como grandes proprietários de terras, gado e escravos, os missionários ficaram divididos entre a administração dos bens da Companhia de Jesus e a efetivação do projeto catequético:

Senhor de grandes posses territoriais e parte integrante da classe do governo, o clero já representa então papel saliente no movimento social de Sergipe. Não desempenhando somente as funções espirituais, aos lucros de sua congrua vêm reunir-se os proventos do trabalho agrícola. E sem família legítima para com ella distribuir a fortuna que se accumulava, applicava-a na edificação de sumptuosos templos, para onde convergia grande parte da riqueza publica (FREIRE, 1891, p. 40).

Em 1610, ainda faltava uma residência fixa para os membros da Ordem, casa que só seria estabelecida em 1631. A residência só ficou ocupada até 1637, quando, por conta das invasões holandesas, a atuação dos jesuítas foi interrompida. Após a expulsão dos invasores, em 1645, a população de São Cristóvão solicitou a criação de uma residência e de um colégio jesuítico na localidade. Certamente o pedido não foi atendido, pois em 1685 e 1627 foram feitas solicitações semelhantes (MECENAS SANTOS, 2011).

Além da Companhia de Jesus, outras ordens religiosas que haviam se estabelecido na região solicitaram do governador idêntico favor, ou seja, a doação de sesmarias. Tendo os jesuítas se estabelecido desde 1597, seguiram-se a eles os carmelitas em 1618 ou 1619, tendo sido precedidos pelos capuchinhos em 1603. Só muito posteriormente, mais especificadamente em 1657, chegaram outros franciscanos (FREIRE, 1891).

Segue um trecho da carta dos padres de S. Bento solicitando sesmarias em Sergipe de El-Rei, em 5 de agosto de 1603:<sup>57</sup>

Saibam etc dizem os padres de são bento convento da baia que eles querem novamente nesta sidade hordenar huma casa de sua ordem e para beneficio do sustamento dela e dos religiosos que nesta cidade e mosteiro assistirem tem necessidade de teras em que posam Haurar há muitas teras que estão divollutas e por colltiuar pede a Vm. que em nome de sua mag. lhas de pera o dito convento tres lloas de terá em coadro no rio de cotendiba da banda noroeste [...] (FREIRE, 1891, p. 387-388).

---

<sup>57</sup> A carta dos Padres de S. Bento pode ser encontrada na obra *História de Sergipe (1575-1855)* de Freire (1891, p. 387-388).



Assim, paulatinamente, nas margens do rio São Francisco, foram fundadas várias missões, muitas delas entre os Kiriri que foram reunidos sob tutela de diferentes ordens religiosas (DANTAS, 1979-1982). Contudo é preciso ressaltar que, diferentemente do que ocorreu em outras partes do Brasil, em Sergipe de El-Rei a formação dos aldeamentos não aconteceu logo após a conquista da região. Dos sete aldeamentos dos jesuítas, seis se formaram no século XVII, entre 1650 e 1700, período em que a Capitania se reerguia política e economicamente após os danos causados a seu território pela disputa entre forças portuguesas e holandesas. Já o sétimo reduto de nativos foi constituído posteriormente, juntando um pequeno número de indivíduos que viviam em fuga e em constantes embates com os moradores do sertão (SANTANA, 2004).

Os capuchinhos franceses, ramo reformado da família franciscana, começaram a se estabelecer na região por volta de 1670, onde desenvolveram um significativo trabalho missionário. Dentre estes merecem destaque os padres Martinho de Nantes e Bernardo de Nantes, dois capuchinhos franceses contemporâneos de Mamiani, que atuaram como missionários no Brasil durante a segunda metade do século XVII e início do século XVIII. O primeiro a chegar foi Martinho de Nantes, em 1671. Atraído pelo exemplo de seus companheiros de ordem religiosa, que já atuavam no nordeste brasileiro (especialmente na expedição de La Ravardière), o padre se estabeleceu na ilha de Aracapé onde desenvolveu um trabalho missionário dentre os Kiriri que perdurou até sua nomeação como superior da ordem na Bahia, sendo posteriormente substituído por seu colega de ordem, frei Bernardo de Nantes (em 1677), a quem ensinou a língua kiriri e entregou um dicionário na mesma língua (DANTAS, 1992).

Durante o trabalho missionário, os religiosos elaboraram obras que tinham como objetivo registrar a ação missionária da ordem em terras brasileiras e também facilitar o labor catequético: Martinho de Nantes escreveu *Relation Succinte et Sincere De la Miffion de Pere Martin de Nantes, Prédicateur Capucin, Miffionaire Apoftolique dans le Brezil Parmy les Indiens appellés Cariris* (1706) e Bernardo de Nantes escreveu *Catecismo da Lingua Kariris, acrescentado de várias praticas doutrinaes e Moraes, adaptadas ao gentio e capacidade dos Indios do Brasi* (1709).

Nas proximidades do rio São Francisco, os capuchinhos franceses fundaram as missões de Rodelas e a dos Aramuru, bem como a de Pambu (DANTAS, 1992). Em 1685, o padre jesuíta João de Barros e outro padre jesuíta [nome desconhecido] permaneceram três meses na missão de Rodelas, procedentes do sertão da Bahia, e ali fundaram algumas missões,

em colaboração com os franciscanos, como podemos visualizar na descrição do capuchinho de Nantes:<sup>58</sup>

No ano de 1685, dois reverendos padres missionários jesuítas, dos quais um tinha pelo menos trinta anos de missão, vieram expressamente de setenta léguas de distância para visitar a nossa missão, em consequência do grande renome que havia conquistado, e permaneceram três meses inteiros com os nossos missionários do rio S. Francisco e os ajudaram a confessar os nossos índios pela Páscoa. Um deles, chamado padre João de Barros, português, sabia perfeitamente a língua dos cariris, por haver permanecido muito tempo com eles em Canabrava e em Jacobina; o outro era italiano de origem e portador de grande virtude e de grandes predicados (NANTES, 1979, p. 9).

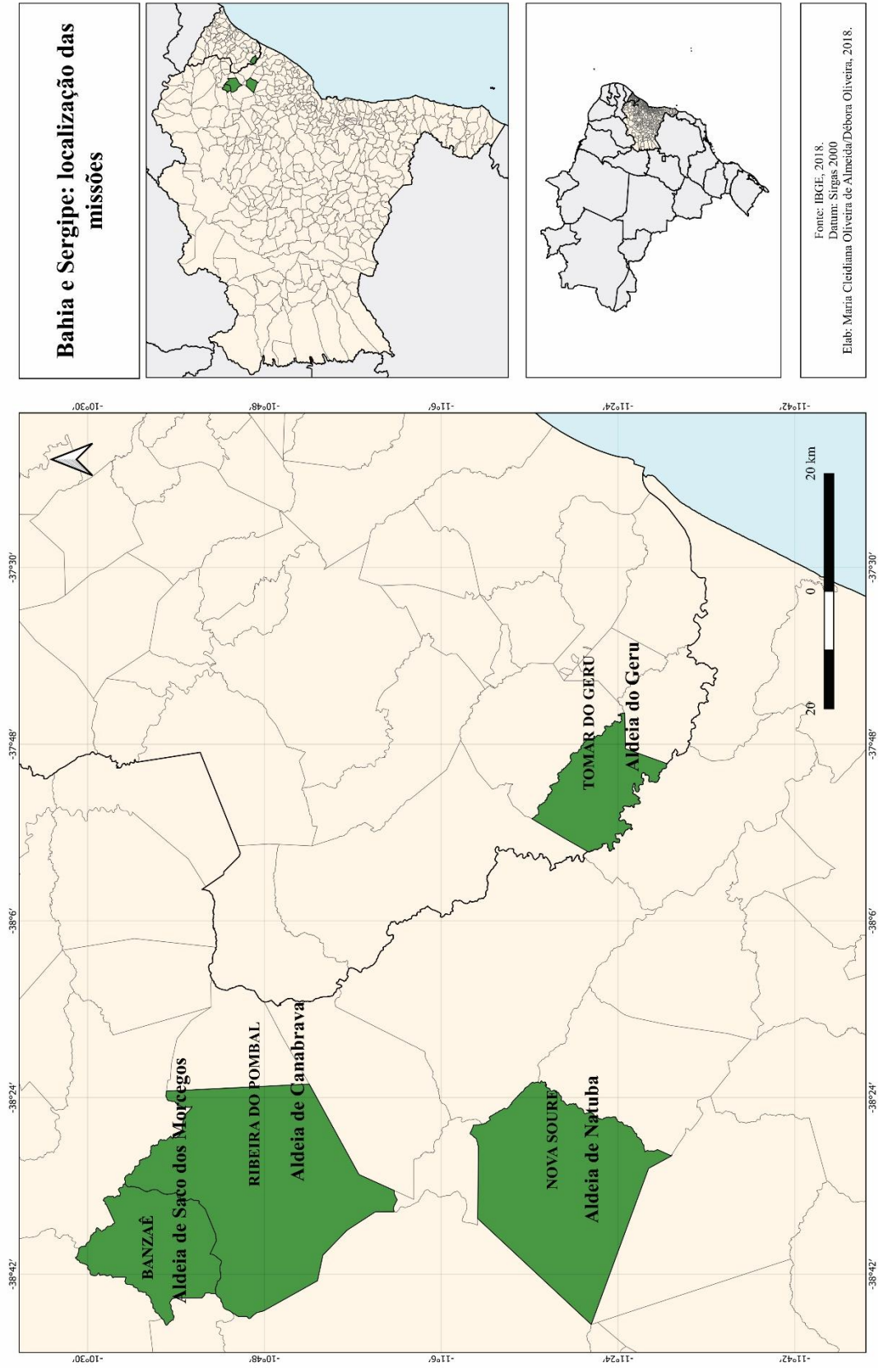
Os jesuítas que haviam se estabelecido um pouco mais cedo na região, seguiram em direção ao rio São Francisco onde fundaram várias missões entre os Kiriri da Bahia e os de Sergipe. Conforme Dantas (1979-1982), por volta de 1650 os Kiriri da Bahia já estavam sendo aldeados pelo padre João de Barros, mas foi somente dez anos depois que a ação de missionários jesuítas entre os Kiriri foi intensificada na região.

Em 1666, já estavam edificadas as missões de Santa Tereza de Canabrava, Nossa Senhora da Conceição de Natuba e Nossa Senhora de Assunção do Saco dos Morcegos, localizadas em território baiano e Nossa Senhora do Socorro do Geru, no Sul do atual Estado de Sergipe. É válido ressaltar que a ação missionária edificou outras missões, além do Geru, em Sergipe de El-Rei: São Pedro de Porto da Folha (capuchinhos), Japarutuba (carmelita calçado) e Água Azeda (franciscanos) foram outros redutos religiosos em terras sergipanas (LEITE, 2004). Segue um mapa apresentando os redutos missionários dos jesuítas estabelecidos em terras de indígenas Kiriri (Mapa 2):

---

<sup>58</sup> De acordo com Martinho de Nantes os capuchinhos franceses tinham, em 1709, seis missões no rio São Francisco, uma na Paraíba, e outra no Rio de Janeiro, sem contar a que perderam a força para os paulistas (NANTES, 1979).

Mapa 2: Mapa das missões jesuíticas dentre os índios Kiriri



Dentre todas as missões estabelecidas, destinamos uma atenção especial à missão jesuítica do Geru, que pertencia na época à freguesia de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> dos Campos de Rio Real, por ter sido o local onde o padre Mamiani desenvolveu seu trabalho missionário e onde elaborou o catecismo em língua kiriri, objeto de nossos estudos. Todavia, antes de adentrar o *orbe* da Missão do Geru, precisamos ressaltar que o labor de erigir e manter aldeamento em região tão cobiçada não foi tarefa fácil para os missionários. A presença do branco colonizador fosse ela representada pelos mandatários da Coroa, pelos senhores criadores de gado, pelos exploradores de minério ou mesmo pelos agricultores da região, foi um constante entrave nesse processo de conquista da fé. De acordo com Mecenias Santos (2011), protagonistas com interesses tão distintos e, muitas vezes contrários, acabaram se estranhando e o desfecho prejudicou o projeto arquitetado por cada um dos envolvidos.

#### **4.3 Os conflitos entre os missionários jesuítas e os brancos colonizadores em Sergipe de El-Rei**

As principais contendas entre missionários e colonizadores se davam no campo das disputas por terra. Não somente os missionários reivindicaram terras em Sergipe de El-Rei, também fazendeiros criadores de gado pressionaram o governo com pedidos de terra. Francisco Dias de Ávila, por exemplo, argumentou que tinha muito gado *vacum* e cavalariço, sendo-lhe, portanto, necessário mais terreno para acomodar o gado. Como nas cabeceiras de sua propriedade e nas de Belchior Dias Moreira havia muitas terras ainda não ocupadas, pediu uma sesmaria de 10 léguas. Alegando que seus serviços prestados ao rei justificariam tal concessão. As terras almejadas foram doadas a Francisco Dias de Ávila que conseguiu avançar cada vez mais os limites de suas propriedades em direção ao rio São Francisco (SILVA, 2010). Foi um crescimento tão considerável que, segundo André João Antonil (2007), no início do século XVIII o sertão da capitania da Bahia estava ocupado com mais de quinhentos currais. Sendo que os dois maiores proprietários de terras na região sergipana eram: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila e a Casa da Ponte de Antônio Guedes de Brito.

A política da Coroa e dos jesuítas, de criar aldeamentos permanentes nos sertões, a partir da segunda metade do século XVII, esbarrava nos interesses da parentela dos d'Ávila (POMPA, 2001). Se, por um lado, os jesuítas auxiliavam na ocupação do território, pacificando os indígenas arredios, por outro, dificultavam o acesso a tão apreciada mão de obra, além de ocuparem áreas destinadas aos curraleiros, o que era para os d'Ávila, uma

intromissão inaceitável. Essa divergência de interesses entre os missionários jesuítas e os mandatários das terras da Casa da Torre provocou sérias contendas no interior da Bahia.

Foram vários os conflitos entre o senhor da Casa da Torre, Francisco Dias de Ávila, e os missionários, principalmente em decorrência da intolerância deste para com os nativos e os religiosos (DANTAS, 1992). Também porque Francisco Dias de Ávila não respeitava os limites de suas possessões territoriais e frequentemente invadia com seu gado as ilhas onde os Kariri haviam se refugiado (NANTES, 1979) e onde os religiosos desenvolviam suas atividades missionárias. Segundo Leite (2004), a intolerância dos d'Ávila para com os indígenas e missionários ficou notória quando o padre João de Barros o apontou como destruidor das residências e das igrejas de Itapicuru, de Jurumuabo e de Caimbé, em 1669. Nesse mesmo ano, a truculência dos d'Ávila também destruiu as missões de Santo Inácio, Santa Cruz e a de São Francisco Xavier, fundadas pelos padres João de Barros e Jacob Roland, em 1666. Ainda segundo o autor, essa destruição massiva de residências e de igrejas, ocorreu porque chegou aos ouvidos da Casa da Torre que o padre Jacobo Rolando iria pedir a El-Rei terras da região para os indígenas. Acreditamos que esse tenha sido o estopim das destruições, mas bem verdade era que os curraleiros dos d'Ávila, pelo fato de terem sesmarias na região, se consideravam senhores dos nativos, e se achavam no direito de considerá-los seus escravos, não consentindo que descessem para as aldeias de catequese, nem permitindo que os missionários estabelecessem e organizassem suas missões em terras que eles cobiçavam.

Os padres que tinham ajudado a constituir as missões quiseram levar a questão ao tribunal, por meio do Conservador Eclesiástico, por se tratar de destruição de igreja. Todavia, o padre António Pereira, tio de Garcia de Ávila, pediu misericórdia ao reitor do Colégio da Bahia, o padre António Forti, a quem todas as missões da Bahia estavam subordinadas, o qual acatou o pedido, e deixou o caso impune (LEITE, 2004). No final do século XVII, ocorreram novas altercações entre os religiosos e a Casa da Torre, a mando das “mulheres da Torre”.<sup>59</sup> O procurador da Casa da Torre de Tatuapara, Antonio Gomes de Sá, expulsou o jesuíta Filipe Bourel e outros quatro missionários das aldeias de Acará, Curumambá e Sorobabé (POMPA, 2001).

Depois desse conflito, a Coroa se posicionou em favor dos padres, ordenando que as missões fossem devolvidas aos religiosos e, por meio do Alvará de 23 de novembro de 1700, que tinha força de lei, e foi confirmado pela Lei de 4 de julho de 1703, estabeleceu que cada

---

<sup>59</sup>Assim eram chamadas vulgarmente a viúva do Francisco Dias d'Ávila, Leonor Pereira Marinho e Catarina Fogaça, irmã do Francisco Dias d'Ávila.

missão receberia uma légua de terra em quadra para sustentação dos indígenas e missionários, e que cada aldeia deveria ter ao menos cem casais residentes (DANTAS, 1992).<sup>60</sup>

Segue um trecho da Lei de 4 de julho de 1703:

Eu El-Rei Faço saber aos que este meu Alvará em forma de lei virem que por ser justo se dê toda a providência necessária à sustentação Párocos índios e Missionários que assistem nos dilatados sertões dêste Estado do Brasil sôbre o que se tem passado repetidas ordens e se não executam por repugnância dos donatários e sesmeiros, que possuem as ditas terras dos mesmos sertões. Hei por bem e mando que a cada Missão se dê uma légua de terra em quadra para sustentação dos índios e Missionários com declaração que cada aldeia se há de compor ao menos de cem casais [...] (BRASIL, 1703, s.p).<sup>61</sup>

Essa determinação da Coroa foi pouco respeitada pelos latifundiários. Mesmo nos casos onde tinha ocorrido demarcação de aldeias, os indígenas não conseguiram uma posse mansa e pacífica, sendo constantes as reclamações de invasões por parte dos colonos. A aldeia de Natuba, por exemplo, apesar das representações do padre responsável, nunca chegou a desfrutar da área que lhe era devida, o proprietário, Gaspar Carvalho da Cunha, não admitia desfazer-se de parte de suas terras em prol da sobrevivência de nativos e dos missionários (FREIRE, 1891). Contudo, não podemos negar que foi graças ao Alvará de 23 de novembro de 1700, que alguns aldeamentos conseguiram sobreviver na região, de tal maneira que em 1758 os jesuítas ainda estavam à frente de quatro aldeamentos de indígenas Kiriri, sendo um deles o aldeamento do Geru.

As contínuas tensões com a Casa da Torre fizeram com que boa parte dos padres do Colégio da Bahia ficasse contrária às missões no sertão, inclusive o próprio reitor do Colégio, o padre Forti (POMPA, 2001). Ou seja, além dos conflitos externos enfrentados pelos jesuítas em seu labor catequético, havia um conflito nos bastidores da Companhia de Jesus no Brasil a respeito das missões do sertão. Os missionários ficavam divididos entre aqueles que defendiam os aldeamentos no sertão, e os que achavam mais rentável, em termos espirituais, mas não só, o descimento dos indígenas. A carta do padre João de Barros ao padre Comissário Antão Gonçalves, escrita em setembro de 1667, nos fornece um quadro dessa cisão entre os religiosos:

---

<sup>60</sup> Pompa (2001) afirma que, muito embora a Coroa tenha ordenado uma devassa e mandado devolver as missões aos padres jesuítas, estes não mais voltaram para aqueles sítios, as missões foram ocupadas posteriormente por capuchinhos franceses até serem expulsos também.

<sup>61</sup> Coleção Documentos Históricos, LXIV, p. 67.

[...] por que entendo, folgaria V.R. de me ouvir fallar das cousas deste Certão, o fatto por estas regras com muita brevidade, pella súbita resolução de nao dar lugar a ser extenso como quisera mas, o que nesta faltar pode V.R. saber do P.e [Rolando] porque nestas matérias o meu sentir he o seu, porque ambos vimos mesmo com os olhos, e quase apalpamos com as mãos, m.<sup>to</sup> deferente de que no Coll.<sup>o</sup> se pratica. O Emq. principal.te ha de aver debates neste Coll.o he sobre fazer Aldeias neste Certão; já escrevi a V.R. Em outra ocasião , que podia e devia ser assim, porque deixando as outras razões, que naquela apontei, euã delas deve fazer muita força, que he o aver coração quando for necessario; o cazo presente o mostra, pois sem estudo (sic), deprendio esse Tapuya que atemorizava a todos desta Adeia, que cordialmente nos amão, e desejão em tudo faser avontade, deixando por amor de nos cousas que parecem (?), como são o beber vinhos azedos cõ q. se embebedam, não cumdescender cõalguã molher mã q. os incita. [...] e pedindonos que vamos lá formando queixas das demoras não sei que rasão pode aver em contrario salvo a falta de sogeitos p:esta missão [...]. S e requer, digo, sejam verdadeiramente Apostolicos; eu, não porque tenha préstimo mas porque já estava nestas bandas, cõ o P.º Jacobe e alguns mais, poderemos acudir a este gentio, emq.<sup>to</sup> não aver sojeitos q. se sacrifique a Deus [...]. Entre tanto servirá o P. Jacobo de testemunho, q. se quiser falar tem não pouco que referir, de m.<sup>ta</sup> consolação aos zelosos, deq. Se fação missões; eq. Belas se podem aqui fazer com menos trabalho ao mais interior deste Certão! P.º Commissario, Em poucos anos não averã já Gentios (BARROS, 1667, p. 51).<sup>62</sup>

A carta do padre João de Barros é uma memória clara da defesa das missões do sertão, e da obra dos missionários nos aldeamentos. Vale ressaltar que outros padres, como Jacobo Rolando, também escreveram cartas em defesa das missões do sertão e falavam sobre os frutos coletados nessas missões pelos religiosos.

Agregando mais dificuldade ao ministério dos missionários, vamos encontrar na história sergipana outros motivos opondo os religiosos e os colonos. Na análise de Maria Beatriz Nizza da Silva (2010), os maiores conflitos entre jesuítas e colonos eclodiram justamente em decorrência da utilização da mão de obra indígena, quando os padres se opuseram à escravização dos indígenas. Como já mencionado, o posicionamento dos jesuítas colocava em cheque os interesses da Coroa e dos fazendeiros de gado da região, que viam na utilização da mão de obra indígena uma alternativa viável para a realização do projeto colonizador.

Na concepção do colonizador, os nativos de Sergipe de El-Rei tinham como função ficar à disposição das necessidades dos colonos que residiam no seu derredor, como força de trabalho para os proprietários rurais e os serviços públicos (abertura de estradas, drenagens de rios, dentre outras atividades), e como força militar (guerra contra mocambos e indígenas rebeldes) (SANTANA, 2004). Além dessas atividades, os nativos, conhecedores da região,

<sup>62</sup> Carta do P. João de Barros ao Pe. Comissário Antão Gonçalves 11q9/1667.

hábeis por andar entre as matas, saber a localização dos rios, poderiam facilitar o acesso dos colonizadores rumo ao sertão, e ajudar na busca de minérios como ouro, prata e salitre, que era o real interesse da Coroa portuguesa.

Nessas condições, a utilização da mão de obra ameríndia, moldados pelo trabalho dos missionários, seria de grande ajuda no projeto de desenvolvimento e enriquecimento da colônia. Para justificar tal necessidade, os colonos passaram a acusar os religiosos. Afirmavam que o advogar da liberdade indígena por eles estava, na verdade, mascarando o real interesse dos missionários que era manter o monopólio sobre a mão de obra dos negros da terra (MONTEIRO, 1994). Em outras palavras, acusavam os jesuítas de defenderem os indígenas, pelo interesse de regimentar os nativos como trabalhadores produtivos nos aldeamentos.

Por outro lado, os religiosos alinhados na missão catequética dos indígenas se defendiam alegando que a doutrinação dos nativos associada ao trabalho físico traria a purgação deles, ademais os tornariam verdadeiros súditos da Coroa lusitana. Essa certeza levou os missionários a reclamarem constantemente às autoridades locais das invasões aos aldeamentos por apresadores de nativos, os quais invadiam as missões e levavam consigo os indígenas ladinos para servirem como escravos, desrespeitando as normas e leis portuguesas. “Os Padres, defensores acérrimos da liberdade dos índios, urgiam, é certo, o cumprimento desses dispositivos legais” (LEITE, 2004, p. 287). O Regimento de Tomé de Souza acordado logo depois que o Governo Geral (1548) foi estabelecido no Brasil deixava bem clara a prioridade ao projeto de catequização dos indígenas e a condenação ao tratamento desumano dado pelos ditos cristãos à gente da terra:

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos Capitães e Oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem Cristãos; e, para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum; e, fazendo-se-lhes, lho façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas que lhos fizerem, sejam castigados como for justiça (SOUZA, 2000, p. 8).

Por conseguinte, os governadores gerais, a começar por Mem de Sá, haviam conferido aos jesuítas certas prerrogativas de ordem temporal, visando o próspero exercício de seu trabalho catequético. O Alvará de 26 de julho de 1595, por exemplo, concedeu aos missionários o poder de administrar as aldeias, tanto no plano espiritual como temporal. Entretanto, os



missionários nunca lograram de completa autonomia, como demonstram os expressivos casos de conflitos de poder registrados (DANTAS, 1992). A oscilação da legislação portuguesa em relação à escravidão dos indígenas contribuiu para isso, ora atendendo os anseios dos jesuítas e restringindo as práticas abusivas da escravatura indígena, ora criando novas possibilidades de escravização dos nativos para atender aos protestos dos colonos que clamavam por mão de obra. Essa oscilação ficou bem nítida quando analisamos as sucessivas leis estabelecidas pela Coroa em relação à escravização ou não dos indígenas em terras brasileiras.

Tais determinações da Coroa deixam evidente que os séculos XVII e XVIII foram marcados por uma oscilação da legislação portuguesa em relação à escravidão indígena. Os colonos não teriam atacado as missões dos jesuítas por anos seguidos se não contassem com o apoio, ostensivo ou velado, das autoridades coloniais. Para Francisco Weffort (2012), muitas vezes, era o próprio governo que financiava as expedições. E em outras ocasiões, o governo se limitava a fechar os olhos para a escravização dos nativos, sob o pretexto da “guerra justa”.<sup>63</sup> Vejamos um pouco sobre a regulamentação da escravidão indígena no período colonial (Quadro 4).

Quadro 4: Regulamentação da escravização indígena no Brasil colonial<sup>64</sup>

1562	Foi estabelecido o primeiro ato legal de escravatura indígena no Brasil, especialmente aos Caeté, após a morte do bispo Sardinha;
1566	Foi estabelecida uma súmula, assinada por Mém de Sá e Braz Fragoso, bispo de Salvador, cujas cláusulas davam proteção aos indígenas, fortaleciam a autoridade dos padres nas aldeias e impedia a demasiada desenvoltura dos colonos na aquisição e utilização dos indígenas;
1570	O rei D. Sebastião promulgou uma lei restringindo a prática da escravatura no Brasil aos indígenas tomados em guerra justa, aos que costumavam saltar os portugueses, ou a outros “gentios” para os comerem;
1595	A Coroa passou a restringir a noção de guerra justa aos indígenas já escravos de outras tribos e aos indígenas em perigo de serem devorados por tribos antropófagas, que eram chamados indígenas da corda;
1596	A Coroa estabelece uma lei de proteção os indígenas aldeado;
1609	A Coroa declarou livres todos os indígenas batizados e os que estivessem sob a proteção dos padres da Companhia de Jesus. O grande motim causado pelos moradores da Bahia diante da nova lei fez com que ela fosse modificada, ou seja, continuavam a ser admitidos como cativos os aprisionados em "guerra justa", os resgatados de morte, e os adquiridos em guerras em casos de ataque;
1680	A escravização indígena foi proibida pela Coroa;
1688	A lei de 28 de abril de 1688 ratificava a lei anterior;

<sup>63</sup> Esse tema da humanidade dos indígenas e a condenação ou não à sua escravização foi bastante discutido no início da Modernidade. Considerando a mentalidade religiosa da época, os padres não podiam deixar de expressar seus problemas de consciência diante das atrocidades da escravização indígena. Inácio de Loyola tinha em sua ordem religiosa a maior influência sobre a questão da natureza humana dos indígenas no Brasil. Mas isso não era consenso dentro da Igreja, onde era possível encontrar outras visões sobre o tema, visões que justificavam a escravização dos nativos, defendiam a ação dos conquistadores e alegavam que as conquistas deveriam ser vistas como guerras santas contra os “infiéis”, em que a escravização dos indígenas seria o caminho para a sua conversão (WEFFORT, 2012).

<sup>64</sup> Para aprofundar as questões jurídicas referente a escravização indígena podem ser consultadas: a provisão de 26 de julho de 1596; a Bula de Urbano VIII de 22 de abril de 1639; o Regimento de 1º de abril de 1680 e o Alvará Régio sobre Resgates de 28 de abril de 1688 (MECENAS SANTOS, 2011).

1755	Foram promulgadas duas leis concedendo plena liberdade aos indígenas e tirando das mãos dos missionários a autoridade civil e religiosa sobre os aldeamentos.
------	---

Fonte: Organizado com base nas informações de Leite (2004).

A constante requisição de indígenas para prestar serviços à Coroa também prejudicava o trabalho missionário dos jesuítas. Os religiosos não se recusavam a cooperar com as tropas portuguesas que conduziam expedições oficiais, mas, faziam severas críticas aos portugueses que se diziam cristãos e continuavam atraindo os nativos para aprisioná-los e escravizá-los (WEFFORT, 2012). Essas convocações prejudicavam o processo de conversão dos indígenas e ameaçavam o projeto catequético da Ordem.

Os nativos aldeados eram recrutados para combater os mocambos, ou seja, os refúgios de escravos fugidos. Em meados do século XVII, o sertão fronteiriço entre a Capitania de Sergipe e a Bahia estava repleto de mocambos que incomodavam os colonos porque atacavam sua lavoura e seu gado, e também ameaçavam esvaziar os engenhos da sua principal força de trabalho. Jeremoabo e Itabaiana foram duas localidades sob a influência de Sergipe de El-Rei que se tornaram famosas por abrigarem vários mocambos. A Coroa passou a recrutar constantemente os indígenas do Geru e de outros aldeamentos sergipanos para ajudarem na destruição desses lugarejos (SANTANA, 2004).

Os nativos também foram solicitados para guerrear contra as tribos indígenas insurretas dos sertões, os chamados “bárbaros”. Para Pedro Puntoni (2002), essas guerras não eram apenas de conquista e submissão dos novos trabalhadores do sertão, aptos ao manejo do gado, eram guerras de extermínio, de limpeza do território. Mesmo que se admita a existência de expedições orientadas para a captura e escravização dos indígenas sertanejos, a meta, segundo o autor, era sempre a matança, fosse para refrear a insolência de grupos resistentes ou fosse para abrir simplesmente espaço para as criações. Luiz Alberto Moniz Bandeira (2000) discute essa questão e afirma que a peleja contra os indígenas nesse período era, na verdade, um pretexto para esconder o real interesse no sertão que era a descoberta de minas preciosas. Daí a necessidade de manter os brasílicos submetidos à Coroa, para garantir a segurança das fazendas estabelecidas, como bases para as operações mineradoras. Podemos, então, inferir que os interesses econômicos da Coroa sobrepujaram os interesses dos religiosos e que a alta demanda por nativos acabou prejudicando a atividade dos jesuítas na região sergipana, posto que os indígenas sobreviventes aos embates contra os portugueses tornavam-se prisioneiros ou fugiam para o interior do sertão, dificultando a ação dos missionários.

Outro elemento que dificultou a expansão da atividade missionária em direção ao sertão foi a invasão holandesa ao nordeste brasileiro durante o século XVII, mormente, na

Bahia e em Pernambuco. Para Mecenas Santos (2017), a luta para expulsá-los e as revoltas indígenas que tiveram lugar no período da restauração portuguesa, retardou a ação evangelizadora dos missionários. Segundo Dantas (1992), as entradas iniciadas no século XVI, no sertão da Bahia, tornaram-se rarefeitas durante a ocupação dos holandeses, e só foram plenamente retomadas após a restauração portuguesa.

Isso porque a violência da invasão holandesa contribuiu com a paralisação do apostolado de muitas ordens religiosas no nordeste brasileiro:

Em Novembro de 1638 os holandeses assaltavam S. Cristóvão, incendiando casas, engenhos, destruindo plantações, cortando arvores do fruto e voltando com o *raid* feito, ao forte *Mauritius*, na riba alagoana. Com as guerras baianas, Sergipe é *no men's land*. O forte atende aos chamados. Vagarosamente o holandês vem aparecendo para plantar e colher, ao longo das praias do S. Francisco, subindo a corrente. Em 1639 Nassau o inclui entre os domínios da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentais. Sergipe era um deserto, com engenhos à fôgo-morto, roçarias sêcas, indiada espavorida pelas descargas (CASCUDO, 1942, p. 1).

Os missionários jesuítas não cessaram totalmente seus trabalhos, entretanto, restringiram bastante o círculo de atuação, e agiram com precaução para não despertar o ódio e represália do governador do Brasil holandês, Mauricio de Nassau (1604-1679). O temor fez com que os missionários se refugiassem em suas fazendas, cuidando mais do desenvolvimento da indústria do que da ação evangelizadora (LIMA JÚNIOR, 1914). Apenas depois da expulsão dos holandeses, os jesuítas puderam voltar sistematicamente ao trabalho. Entretanto, encontraram obstáculos no estado de anarquia em que se encontrava a Capitania, “todos mandando e ninguém obedecendo por falta de um Governo estável e forte” (LIMA JÚNIOR, 1914, p. 187). Ainda segundo Lima Júnior (1914), somente em 1696, com a criação da Ouvidoria, ocorreu o restabelecimento da ordem pública e os jesuítas puderam sair a campo espalhando-se novamente por toda parte, fundando aldeias e fazendo inúmeras conversões.

Nessa empreitada de ocupação dos sertões, após a restauração portuguesa, os missionários foram peças imprescindíveis, uma vez que ajudaram na conquista de nativos insurretos, aliados outrora dos holandeses e que nem sabiam falar a língua geral. Os padres, com suas metodologias catequéticas, teriam mais facilidade de adentrar o *orbe* desses nativos, ademais, poderiam elaborar gramáticas e catecismos em línguas indígenas desconhecidas que, além de facilitarem o mister religioso, ajudariam na conquista colonial, como foi o caso das

obras em língua kiriri criadas pelo padre Mamiani e pelos capuchinhos Martinho e Bernardo de Nantes.

O interior, visto como território dos Tapuia, dos aventureiros e dos negros rebelados, passava agora a experimentar regularmente a presença dos missionários. Para Puntoni (2002), esta “ocidentalização” da empresa missionária estava relacionada diretamente com o fim da ocupação holandesa no Nordeste e o interesse da Coroa portuguesa em estender o raio de ocupação do território colonial. Dantas (1992) confirma ao dizer que o povoamento na região tornara-se mais intenso devido a uma Ordem Régia de 29 de abril de 1654, em que D. João IV concedia sesmarias aos soldados e oficiais que haviam lutado na Guerra da Restauração.

A penetração nos sertões assumiu então um duplo movimento, de missionários e curraleiros, divergentes nos fins e nos métodos (LEITE, 2004), mas, que souberam buscar momentos de mediação, conforme os interesses e as circunstâncias.<sup>65</sup> Sem, contudo, cessar totalmente os conflitos na região, posto que o sucesso das entradas estava associado à conquista dos territórios, que não seriam conquistados sem que lutas fossem travadas com os indígenas. Durante as incursões, muitos nativos fugiram para o interior, mas outros resistiram, combatendo os bandeirantes na defesa de suas terras. Os conflitos foram mais incisivos com os indígenas que haviam se aliado aos invasores holandeses.

De acordo com Pompa (2001), Maurício de Nassau procurou desde o início manter boas relações com os indígenas, proibindo sua escravização e promulgando leis que, fossem ou não respeitadas, punham estes últimos num plano de paridade com os holandeses. Com a derrota e expulsão dos holandeses, muitos nativos aliados dos flamengos fugiram para o sertão, com medo da revanche portuguesa. Alguns chegaram a se aproximar dos missionários pedindo o batismo, pois acreditavam que esse era o único meio para escapar da morte ou da escravidão e outros passaram a confrontar abertamente com os colonos, tornando-se, os protagonistas das chamadas “Guerra dos Bárbaros”. De acordo com Alfonso Trujillo Ferrari (1957), durante as ocupações holandesas, os indígenas se posicionaram: “ao lado tanto dos holandêses como dos portuguêsês combatiam os aborígenes, entre eles os Kariri, sendo que os da Capitânia de Pernambuco tinham se aliado aos holandêses, e os Kariri da Capitânia da Bahia aos portuguêsês” (FERRARI, 1957, p. 50).

---

<sup>65</sup> Bazin declara que, após as invasões holandesas ao Brasil, o surto construtor dos jesuítas, dos franciscanos e de outras ordens religiosas deu lugar às obras arquitetônicas mais monumentais do barroco nordestino (BAZIN, 1956). O uso do tijolo e pedra ao contrário do uso do adobe das construções religiosas do século XVI evidenciam a perenidade da reconquista e a intenção religiosa de fincarem igrejas mais duradouras.

A Guerra dos Bárbaros, também denominada de Levante Geral dos Tapuia, Guerra do Recôncavo, Guerra do Açú ou Confederação dos Kariri,<sup>66</sup> iniciou-se em 1687 e foi finalizada no começo do século XVIII, após a sujeição dos nativos. Foi um conflito que envolveu a maior parte dos grupos indígenas dos sertões, aldeados ou não, que estavam situados na vasta região semiárida do Nordeste entre o leste do Maranhão e o norte da Bahia. Com as vitórias iniciais dos indígenas Janduí, outras nações indígenas foram estimuladas a adentrarem na guerra, merecendo destacar os Paiaku e, posteriormente, os Kratiú e Ikó, no Ceará, e os Xukuru, Pega, Panati, Korema e Icozinhos, habitantes do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Piauí (DANTAS, 1992).

Existem algumas controvérsias na historiografia brasileira acerca desse conflito. Alguns autores falam de uma guerra indígena contra os brancos colonizadores, enquanto outros, como, por exemplo, Pompa (2001), fala de incontáveis episódios bélicos que envolveram indígenas, tropas regulares, paulistas, curraleiros, colonos, missionários e instituições de governo, na segunda metade do século XVII. Ainda, segundo a autora, documentos de várias origens, relativos aos diferentes episódios da guerra, lançam luz sobre um quadro complexo, de contínuas rearticulações de relações econômicas e de poder (sem que as primeiras determinem necessariamente as segundas), de avanços e recuos da região colonial no sertão, em que os Tapuia não jogaram apenas no papel de vítimas mudas ou protagonistas de uma cega quanto inútil resistência, mas, souberam (ou pelo menos tentaram) se inserir nas contingências históricas em função de seus interesses de sobrevivência física e cultural.

Outro ponto de divergência entre os pesquisadores da Guerra dos Bárbaros é sobre a ocorrência de uma luta conjunta de Tapuia contra os brancos colonizadores. Para alguns estudiosos, não ocorreram levantes unindo todos os nativos, mas, sim, levantes indígenas isolados em reação às provocações e ataques dos colonos. Esse é o pensamento de Puntoni (2002), que nega a noção de uma guerra geral dos indígenas bárbaros contra o império português. Para ele, não existiu uma luta com estratégia consciente por parte dos nativos, ela foi produto do olhar europeu e aparece, portanto, no bojo da documentação colonial. Ao lado dos levantes mencionados, ocorreram por outra via, incursões e aprisionamentos de indígenas nos acampamentos missionários por portugueses, sesmeiros e criadores, em busca de mão de obra escrava.

---

<sup>66</sup> A ideia que todos os bárbaros eram Kariri é reflexo da etnologia “clássica” que identifica os Tapuia como Kariri (POMPA, 2001).

Depois de quase meia década de conflitos, já em 1692, a ocorrência de uma grande seca debilitou os indígenas revoltosos, o que deu ensejo à assinatura de um "Tratado de Paz" entre o rei de Portugal e o chefe dos indígenas Janduí. Por esse tratado, esses nativos, estimados em 12 a 13 mil, prometiam 5 mil guerreiros para lutarem do lado português contra invasores estrangeiros ou tribos hostis e, em troca, recebiam a garantia de uma área de dez léguas quadradas em torno de suas aldeias e seriam considerados homens livres. Entretanto, o prosseguimento das animosidades atesta o não cumprimento do tratado (DANTAS, 1992). A partir de 1720, a paz foi instaurada e as sublevações dos Tapuia foram encerradas (POMPA, 2001). Os Tapuia que sobreviveram ao conflito foram para os aldeamentos missionários, até que esses, posteriormente, fossem transformados em vilas pelo Diretório Pombalino na segunda metade do século XVIII.

Com o término da Guerra dos Bárbaros, o projeto colonizador e missionário pôde enfim afastar-se do litoral, adentrou os sertões e se solidificou como um projeto que não mais visava apenas ao descimento, que tinha sido, até então, uma das principais razões das entradas anteriores. A cristianização e a assistência ao nativo passaram a ter locais fixos. Daí terem surgido às aldeias estáveis do sertão que eram, segundo Leite (2004), as denominadas missões rurais, no sertão de Jacobina, dos Kiriri e do rio São Francisco.

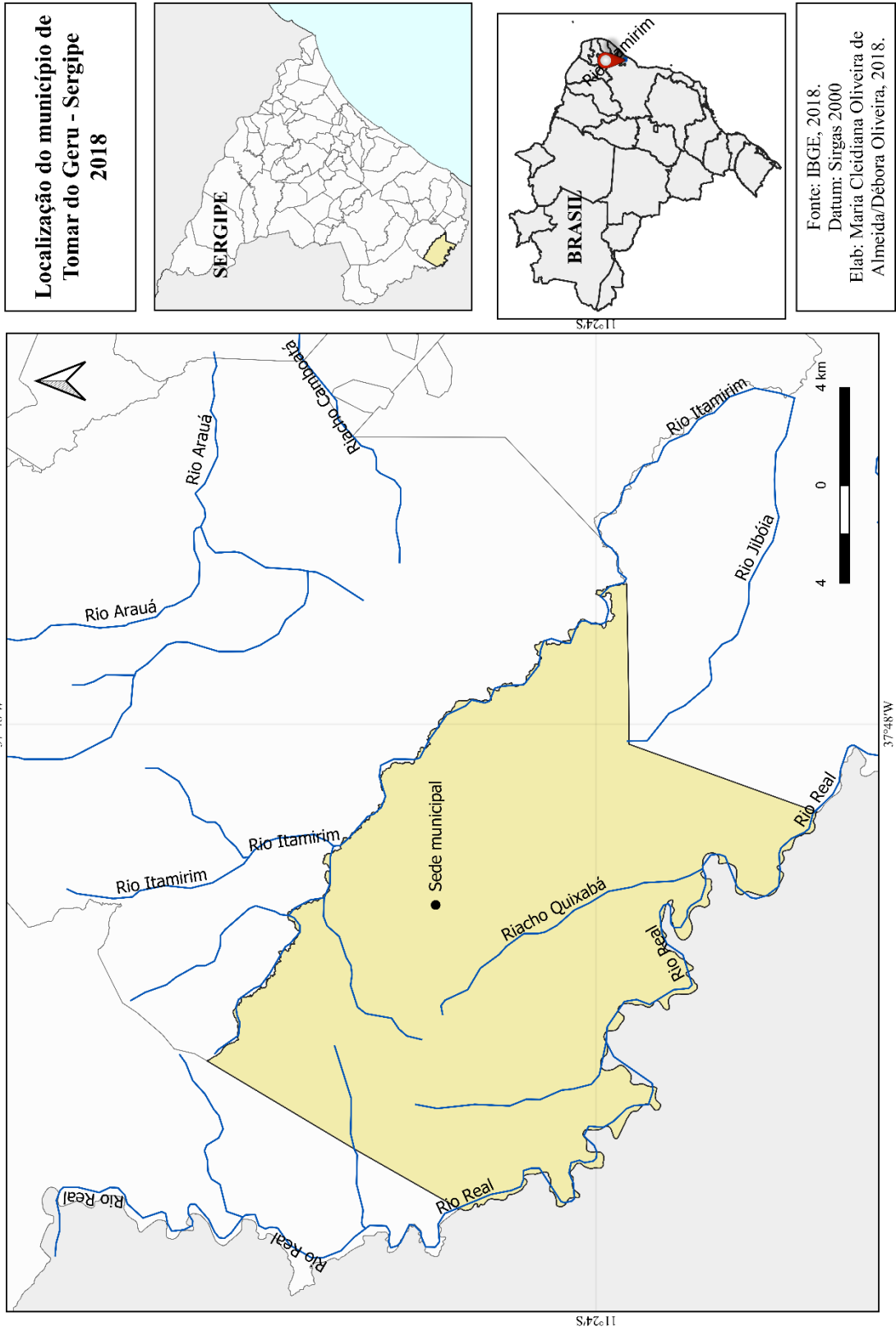
#### **4.4 A Aldeia do Geru antes da chegada dos Jesuítas**

A antiga Missão do Geru, também chamada de Juru, Jeru, Juruçu, Geruçu ou Suruçu, foi estabelecida no território do atual município de Tomar do Geru. Ficava nas proximidades da confluência do rio Real com o rio Piauí, no extremo sul do Estado de Sergipe, já na divisa com o Estado da Bahia (MECENAS SANTOS, 2011). Ainda segundo a autora, no período anterior à ocupação dos jesuítas, o local da referida missão, pertencia ao grupo de aldeias dos indígenas Kiriri. Pompa (2001) corrobora as informações sobre a localização da Missão do Geru, afirmando que, mesmo sendo uma aldeia localizada em Sergipe de El-Rei, pode ser considerada como parte das aldeias das Jacobinas (Mapa 3).<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Tomar do Geru limita-se ao sul com Itapicuru e Rio Real (BA), a oeste com Tobias Barreto (SE), a leste com Cristinápolis (SE) e a norte Itabaianinha (SE).

Mapa 3: Localização do município de Tomar do Geru, onde a antiga missão foi estabelecida



Tudo indica que a região da referida aldeia já era conhecida pelos colonizadores portugueses desde 1584, quando o jesuíta Fernão Cardim fez referências aos Kiriri dos sertões baianos, embora um contato mais efetivo entre os brancos “civilizados” e os Kiriri da região do rio Real só tenha ocorrido em fins do século XVI, ou início do século XVII, época em que a região foi atingida por fronteiras de expansão pastoril, liderada por Belchior Dias Moreira,<sup>68</sup> nome de grande importância na história da conquista de Sergipe (DANTAS, 1979-1982).

O bandeirante Belchior Dias Moreira, que havia tomado parte na expedição de Christovão de Barros em 1590, para pacificar os indígenas de Sergipe, teria sido um dos primeiros a explorar o interior Nordeste da capitania da Bahia em busca de minas preciosas. Após várias incursões à região, o sertanista resolveu estabelecer residência as margens do rio Real, onde edificou a capela de Nossa Senhora da Abadia do rio Real, época em que teve um filho, Rubelio Dias, natural do Geru, com a indígena Lourensa (FREIRE, 1891).

A carta do Coronel Pedro Barbosa Leal ao Conde de Sabugosa, em 22 de novembro de 1725, deixou memórias indubitáveis do contato de Belchior Dias Moreira com os indígenas Kiriri do Geru:

[...] vivia no sertão do rio Real Belchior Dias Moreya, dos primeiros naturais da Bahia, primo de Gabriel Soares, abastado de terras e de bens que deixou por sua morte vinculados em morgado sobre o qual tem havido as contendas com a casa da Torre. [...] Deixou este homem por sucessor a sua casa um filho natural havido em uma índia da aldêa do Gerú, a quem chamavam Rubelio Dias. Este com pouco brios, pouca actividade e temeroso do mau successo de seu pai, não só não quiz seguir aquella empresa, se não tambem deixou perder todas as memorias e roteiros que tinha deixado o dito seu pai (FREIRE, 1891, p. 49-53).

Após a morte de Belchior Dias Moreira, em 1622, seu filho Rubelio Dias assumiu sua sucessão como explorador da região, embora a carta do Coronel Pedro Barbosa Leal aponte que o progênito não tenha logrado o mesmo sucesso que o pai nas explorações dos sertões. A análise do documento supracitado e as afirmações de Mecenas Santos (2011) evidenciam que, mesmo antes do estabelecimento dos jesuítas na região, os brancos colonizadores já mantinham relações amistosas com os nativos do Geru. Proximidade que ocorreu principalmente por intermédio de Belchior Dias Moreira, e que se tornam mais evidentes quando o filho mestiço, no caso Rubelio Dias, assumiu a representação legal paterna dando continuidade a colonização de Sergipe.

---

<sup>68</sup> Belchior Dias Moreira era primo de Gabriel Soares de Souza, responsável por escrever o *Tratado Descritivo do Brasil* (MECENAS SANTOS, 2011).



Nesse contexto, pré-jesuítico, era muito comum a retirada de nativos pacíficos das aldeias para engrossar as tropas de brancos. A documentação encontrada mostra que esse procedimento habitual adotado pelo governo era realizado em relação à aldeia do Geru. É o que podemos observar, por exemplo, na carta do governador Affonso Furtado de Castro ao Capitão-mor de Sergipe de El-Rei em 23 de outubro de 1674, solicitando 30 indígenas para uma entrada que se mandava fazer aos mocambos:

Ordenando eu ao Sargento-mor Belchior da Fonseca Saraiva<sup>69</sup> ha mais de mez e meio que mandasse vir á Torre até 30 Tapuyas da Aldeia do Jerú para uma entrada, que mando fazer aos mocambos, e estando já prevenida a carne e farinha que havia de levar a pessoa a que tenho encarregado esta jornada me deu agora conta que se desculpara o Principal da Aldeia com dizer que Vossa Mercê havia levar a maior parte da gente para outra entrada, que tinha mandado fazer. É certo que não devia o Principal de declarar a Vossa Mercê que eu o mandava buscar. E porque esta entrada é de muita importância, e sei que no Jerú há muito mais gente, do que a que Vossa Mercê deve ter occupado (CASTRO, 1674).<sup>70</sup>

A demora do principal em atender às ordens do governo demonstra que os indígenas não eram tão passivos como deixam perceber alguns estudos sobre a temática. Sempre que possível, o principal contestava o recrutamento que se fazia dos seus "rapazes", como a contestação não podia ser abertamente, em decorrência das possíveis retaliações, o mecanismo de resistência encontrado pelo principal era retardar o atendimento aos pedidos oficiais. Os principais contavam com o apoio, mesmo que velado, dos missionários que viam esses recrutamentos como um grande prejuízo a continuidade do trabalho catequético. Para os missionários, estas atividades forçadas deixariam os indígenas mais insurretos aos ensinamentos religiosos, uma vez que muitos preferiam fugir para o mato e não atender as solicitações das autoridades coloniais. Como os missionários não podiam se indispor contra as autoridades vigentes, passaram a ser os interlocutores entre os indígenas e o capitão-mor.

Para burlar as resistências indígenas e melhor coordenar a utilização dos nativos, transformando-os em força de combate, o Governador resolveu, em 1676, prover de Capitão a aldeia do Geru (MECENAS SANTOS, 2011), que na época era conhecida como Suruaçu. O Capitão seria escolhido dentro do próprio grupo indígena, entre os ocupantes da chefia tradicional, e serviria de intermediário entre os colonizadores e os ameríndios:

---

<sup>69</sup> Belchior da Fonseca Saraiva Dias Moreya era neto do 1º Belchior.

<sup>70</sup> Coleção Documentos Históricos, 1670-1678. RJ: Augusto e Porto e C. v. 8, p. 412-413.

[...] para estarem mais prontos os Índios della para as ocasiões que se offerecem do serviço de Sua Alteza: tendo nos respeito ao bem que Antonio Dias o moço, principal da mesma Aldeia merece ocupar o dito posto. Havemos por bem nomear Capitão da dita Aldeia, para que a conserve e recolha todos os Índios e Índias pertencentes a ella, e os tenha sempre prevenidos para o serviço de sua Alteza (DOCUMENTOS HISTÓRICOS, 1929, p. 367-387).

Com a escolha do Capitão, o trato com os indígenas seria facilitado, já que este seria um representante da Coroa junto aos nativos. Ao Capitão caberia o papel de estreitar os vínculos entre os nativos e a sociedade circundante, coadunando interesses dos dois segmentos sociais. Muito embora, na prática, os interesses da elite colonial tenham sobrepujado os interesses dos nativos. Nesse local, os brancos conseguiam mão de obra para suas entradas em busca de minérios ou para atacar os mocambos da região. Situação que perdurou mesmo após o estabelecimento dos jesuítas no referido aldeamento, como pode atestar a afirmação de Leite:

A vida da Aldeia de Geru decorre no trabalho simples e pacífico da catequese, e também numa das suas obrigações coloniais, que era ministrar índios de guerra, conforme as requisições dos Governadores a diversas expedições, uma das quais contra os *Mocambos* [...]. Geru tinha-se constituído o maior centro da região. Às vezes os capitães-mores queriam utilizaro terreiro dela para passar revista ou “mostra” à gente da vizinhança (LEITE, 2004, p. 300, grifo do autor).

As fontes revelam que os “temidos” Tapuia não foram tão renitentes ao contato com os portugueses. Sua colaboração no projeto colonizador desmistifica memórias apregoadas pelos brancos que tentaram usar como justificativa da brutal investida aos sertões a resistência indígena. Uma vez que os Kiriri eram povos ágrafos e, portanto, não deixaram suas memórias registradas por meio da escrita, cabe aos pesquisadores desvelar, nas entrelinhas dos documentos encontrados, o modo de viver dessa tribo que se encontrava dentro de um mosaico maior, formado pela diversidade de povos indígenas existentes no Brasil.

Os esquecimentos não podem e nem devem ser permanentes, uma fagulha de memória pode ajudar a rememorar todo um passado que se acreditava estar na deslembração. Como afirma Paul Ricouer (2007, p. 427), “[...] de um lado, o esquecimento nos amedronta. Não estamos condenados a esquecer tudo? De outro, saudamos como uma pequena felicidade o retorno de um fragmento do passado arrancado, como se diz, ao esquecimento”. E essas fagulhas são especialmente significativas quando trabalhamos com a rememoração de povos,

neste caso os indígenas, que tiveram suas histórias e memórias ceifadas por grupos dominantes que se sentiam superiores e menosprezavam os povos aos quais dominavam.

#### 4.5 Os Tapuia na Memória e História Brasileira

Quando os colonizadores e missionários europeus aportaram no Brasil no início do século XVI, encontraram além de uma natureza exuberante uma população nativa bastante diversificada. Estudos de demografia histórica estimam que, nessa época, o Brasil era habitado por dez milhões de indígenas, que falavam, segundo dados dos linguistas, mais de 1300 línguas (DENEVAN, 1976). De acordo com Antônio José de Oliveira (2014), esses povos estavam agrupados em dois grandes grupos: um ocupando todo o litoral que foi logo reconhecido pelo nome de Tupi com cultura e códigos linguísticos comuns e outro, por nome Tapuia denominados pelo primeiro grupo por possuírem costumes e língua diferente.

Embora esse binômio Tupi-Tapuia seja amplamente utilizado para classificar os indígenas brasileiros, existem debates acerca de sua utilização. Antropólogos e historiadores têm demonstrado, há algum tempo, que o vocábulo Tapuia não deve ser considerado uma designação étnica, mas, um termo genérico usado, inicialmente, pelos próprios grupos falantes do tupi, e adotada pelos portugueses, para se referir aos demais povos indígenas (MONTEIRO, 2001). Ou seja, a palavra Tapuia foi tomada de empréstimo da língua tupi, e muito embora possa ser considerada uma construção existente desde o período colonial, esse par analítico Tupi/Tapuia<sup>71</sup> foi pautado na percepção que os Tupi tinham sobre os outros nativos. Foi, portanto, um termo construído de fora pelos próprios oponentes dos Tapuia e utilizado largamente pelos "não índios" a partir do momento que aportaram em terras

---

<sup>71</sup>Essa é uma das muitas classificações que podemos encontrar acerca dos grupos indígenas, dos troncos linguísticos e da quantidade de nativos encontrados pelos portugueses quando chegaram ao Brasil. Outros estudiosos apresentaram classificações distintas, embasadas em seus estudos, embora com características bem similares. Para Berta Ribeiro (1983), as inúmeras tribos que viviam no território brasileiro foram classificadas a partir de três critérios: a) segundo o tipo físico (foram classificadas como mongoloides); b) de acordo com o tronco linguístico (foram reconhecidos três troncos linguísticos principais, que seriam o Tupi, Macrojê e Aruak, além de algumas línguas isoladas); e c) de acordo com as diferenças culturais. Greg Urban (1992), fala da existência de quatro grupos linguísticos no Brasil: Arawak, Karib, Tupi e Jê, além dos grupos menores e as línguas isoladas. Aryon Dall'Igna Rodrigues (2013), afirma que as línguas são classificadas em famílias de acordo com critérios genéticos. Existem famílias que revelam uma afinidade genética mais distante no tempo e constituem uma unidade mais ampla, que chamamos troncos linguísticos. No Brasil reconhecem-se 42 famílias linguísticas genéticas, dez das quais constituem o tronco Tupi e outras doze que integram o tronco Macro-Jê. Ainda segundo o autor, também são tratadas como famílias as línguas que têm sido vistas como "isoladas", pois são membros únicos de suas respectivas famílias genéticas. Já Curt Nimuendajú Unkel (1981), por meio de seu mapa etno-histórico fez a localização e a filiação linguística de todas as tribos que se têm notícias no Brasil, desde 1500. O levantamento realizado elencou 1400 tribos pertencentes a 40 famílias linguísticas.

brasileiras. Por se tratar de uma construção de grupos adversários, a elaboração acabou incorporando toda uma visão pejorativa sobre os indígenas que habitavam os sertões.

As adversidades dentre os nativos brasileiros foram relatadas desde os primórdios da colonização brasileira e podem ser visualizadas em vários documentos de época. Gândavo (1995) em seu *Tratado da terra do Brasil* ressalta a multidão de tribos que havia em terras brasileiras, a diversidade de tribos dos sertões e ainda expõe os conflitos dentre tribos tão diversas. Conflitos que, segundo o autor, foram coadjuvantes com o processo colonizador.

Não se pode numerar nem compreender a multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil; porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não ache povoação de índios armados contra todas as nações humanas, e assim como são muitos permitiu Deus que fossem contrários uns dos outros, e que houvesse entre eles grandes ódios e discórdias, porque se assim não fossem os portugueses não poderiam viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente (GÂNDAVO, 1995, p. 24).

Para muitos estudiosos, os confrontos entre os nativos brasileiros se deram por motivos diversos, mas, sobretudo por disputas territoriais. De acordo com Sousa (2000), os Tapuia foram os mais antigos “gentios” a viverem na costa brasileira,<sup>72</sup> e tinham senhoreado terras que se estendiam desde a boca do rio da Prata até o rio Amazonas. Com o litoral já ocupado, os confrontos territoriais com os Tupi foram implacáveis, despejando os derrotados, no caso os Tapuia, para o interior. A palavra Tapuia passou então a designar “inimigos, contrários, dado como sinônimo de ódio e desprezo a eles devotado pelos que os haviam vencido e expulso do litoral, os tupis” (IGNACIO ACIOLLI; BRAZ DO AMARAL, 1919, p. 107). A partir desse confronto, tornou-se consenso na historiografia colonial brasileira que o interior da colônia era espaço dos nativos indômitos, “selvagens”, revoltosos e arredios à civilização (OLIVEIRA, 2014).

O padre João de Azpilcueta Navarro assim os descreveu:

No outro dia nos fomos e passamos muito despovoados, especialmente um de vinte e três jornadas por entre uns Índios que chamam Tapuzas, que é

---

<sup>72</sup> Hipóteses a respeito do período pré-colonial brasileiro sugerem claramente que esses diversos pequenos povos teriam sido expulsos do litoral nordestino pelo avanço dos Tupi em suas grandes migrações. Ao serem expulsos do litoral os Tapuia se lançaram nos interiores dos sertões, entretanto sua dispersão para os cerrados a oeste foi, por sua vez, limitada pela presença dos povos da família Jê (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992). As dificuldades de adentrarem os sertões tornaram essas migrações demoradas, tanto que quando a frota de Cabral chegou ao litoral brasileiro, ainda encontrou grupos Tapuia resistindo as pressões dos Tupi, como: os Guaianá, cujos descendentes seriam ao Kaingáng de São Paulo e do Paraná, os Goitacá do Rio de Janeiro e Espírito Santo, que seriam os Puri, Coroado e Coropó do século XIX, os Aimoré (Botocudos) da Bahia e os Kariri do Nordeste, além de outros indígenas (RIBEIRO, 1983).

uma geração de Índios bestial e feroz; porque andam pelos bosques como manadas de veados, nós, com os cabellos compridos como mulheres: a sua falla é mui barbara e elles mui carniceiros e fazem frechas ervadas e dão cabo de um homem n'um momento (NAVARRO,1988, p. 173-174).

A visão etnocêntrica dos colonizadores europeus moldada pela visão dos indígenas vencedores acabou prejulgando todos os nativos que ocupavam os sertões. Meandro difícil de ser desconstruído, uma vez que as primeiras fontes escritas acerca desses grupos, dispersas em diversos documentos quinhentistas e seiscentistas, escritas pelos mais diversos cronistas, viajantes, missionários, colonizadores, dentre outros, estão imbuídas dessa visão pejorativa e de uma forte mentalidade cristã europeia, que se conjecturava superior. Daí a necessidade imperiosa de uma análise mais apurada dos documentos escritos no período colonial, dentre esses, os catecismos direcionados à conversão dos nativos, visto que esses documentos são importantes lugares de memórias e podem coadjuvar no desvelamento desses equívocos tão bem construídos e mantidos intencionalmente, ou não, desde os séculos iniciais da colonização. Isto é, se lidos criticamente.

As fontes históricas que relatam os primeiros anos da colonização brasileira são férteis em descrições sobre os indígenas. No entanto, apenas tribos pertencentes ao estoque linguístico tupi foram descritas de forma relativamente extensa e precisa (HOLANDA, 1960). Para Dantas (1983-1987), este é um equívoco muito comum na historiografia brasileira, particularmente na sergipana, de generalizar as características dos Tupi como se esse fosse o único grupo indígena que habitou o País e que a única etnia existente no Brasil fosse a Tupi. Ainda segundo a autora, as primeiras tentativas de estudos sistemáticos sobre as populações indígenas brasileiras foram realizados a partir da língua. Por meio desse critério, os indígenas brasileiros foram divididos, como já exposto, em Tupi e Tapuia. O Tupi tornou-se então ponto de referência etnocêntrico e esta supervalorização persistiu mesmo depois que Carl Friedrich Philipp Von Martius (1794-1868), no século XIX, mostrou o equívoco dessa forma de classificação. Essa supervalorização dos Tupi, que a escritora designa de "tupimania", encontra-se presente até hoje em livros didáticos, não somente por meio dessa classificação dicotômica, mas também pela apresentação de traços culturais do Tupi, geralmente dos Tupinambá, para caracterizar genericamente o modo de vida dos indígenas brasileiros. Bezerra (1950), por exemplo, classifica os indígenas de Sergipe como majoritariamente Tupinambá.

Outro fator que contribuiu com essa tupimania foi o fato de os Tupi terem sido os primeiros povos indígenas com que os colonizadores tiveram contato e também os primeiros a

serem cristianizados pelos religiosos que atuaram no Brasil. Por estarem no litoral, foram os primeiros a serem avistados e, posteriormente, descritos pelas produções quinhentistas e seiscentistas que, embora carregadas de impressões do olhar do dominante, foram as primeiras e mais ricas produções escritas sobre os nativos brasileiros. Algumas produções também descreveram os Tapuia, mas eram carregadas de generalizações, muitas das quais tomadas de empréstimo dos seus oponentes mais diretos, os Tupi. Tal fato tem dificultado o conhecimento sobre os indígenas dos sertões, questão que torna imprescindível outras análises sobre as fontes históricas que podem ajudar a desvelar as diversidades desses povos, marcados por línguas e costumes diversos, bem diferente dos Tupi da costa que ficaram conhecidos pela homogeneidade cultural e linguística.

À medida que os missionários e colonizadores iam se embrenhando pelos sertões, começaram a conhecer as novas tribos e construir uma visão mais ampla da miscelânea indígena existente no Brasil. Tanto que, diferentemente dos Tupi, os Tapuia só foram descritos com mais precisão posteriormente, já no final do século XVI e início do século XVII. Pompa (2001) alega que os primeiros registros sobre as aldeias tapuia só começam a aparecer nos catálogos jesuíticos a partir de 1679, mas, um pouco antes disso, já havia alguns relatos não oficiais sobre os nativos dos sertões. Leite (2004), por exemplo, expõe que em 1667 o missionário João de Barros dava notícias promissoras das primeiras aldeias estabelecidas nos sertões, assim como outros desbravadores, religiosos ou não. Por meio de relatos e cartas, especialmente as ânuas, teram notícias dos sertões e dos indígenas que habitavam tais localidades. Notícias que primavam em mostrar as dificuldades de adentrar os sertões e os temores em contatar nativos tão bravios.

Havia nessas fontes uma espécie de imbricamento entre sertão-Tapuia, ou mesmo, sertão-selvagem (POMPA, 2001). O padre Fernão Cardim, por exemplo, em sua obra *Tratado da terra e gente do Brasil* ao listar os diferentes Tapuia afirma: “Todas estas setenta e seis nações de Tapuyas que têm as mais della diferentes linguas, são gente brava, silvestre e indomita, são contrarias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portuguezes” (CARDIM, 1978, p. 106). O padre Simão de Vasconcelos em sua *Crônica da Companhia de Jesus* não fez diferente ao apresentar os Tapuia como “[...] inimigos conhecidos de todas as mais nações de índios: como estas, e ainda com alguns das suas, trazem guerra contínuas. E desta tão conhecida inimizade lhe veio o nome de tapuia, que vale o mesmo que de contrario, ou inimigo” (VASCONCELOS, 1977, p. 109).

Outro aspecto bastante visualizado nas obras desses religiosos e cronistas foi a constatação que dentre os Tapuia havia uma ampla diversidade idiomática, bem como o

menosprezo a essas línguas, que aparecem sempre de forma pejorativa. Línguas travadas, incompreensíveis, incompletas, onde faltam algumas letras. Sousa (2000, p. 339), ao descrever a língua dos Tapuia diz: “[...] o qual gentio fala sempre de papo tremendo com a fala, e não se entende com outro nenhum gentio, que não seja tapuia. Quando estes tapuias cantam, não pronunciam nada, por ser tudo garganteado, mas a seu modo.”. E mesmo Cardim alertou sobre a dificuldade de catequizar povo de língua tão dificultosa:

[...] com os mais Tapuias, não se pode fazer conversão por serem muito andejos e terem muitas e diferentes línguas dificultosas. Somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo às mãos alguns filhos seus aprenderam a língua dos do mar, e servindo de intérpretes fará algum fruto ainda que com grande dificuldade pelas razões acima ditas e outras muitas (CARDIM, 1978, p. 127).

É notório que os textos possuíam um elevado grau de etnocentrismo, uma vez que eram construídos a partir do olhar do colonizador que não se preocupou em moldar uma imagem do ameríndio à sombra de sua própria cultura. O homem que aparece nas entrelinhas dos textos é o indígena do colonizador, mostrado a partir do olhar de quem documenta. Um olhar que foi delineado a partir dos interesses que motivaram a colonização e a catequização, um olhar que considerava os indígenas pertencentes a uma raça inferior.

Para Aníbal Quijano (2005), a ideia de classificar a população por raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista do início da Modernidade. Embora hoje saibamos que o conceito de raça seja uma construção equivocada, resultado de uma construção histórica e não de uma construção científica, essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Uma maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados.

Ao adentrar o Novo Mundo, os europeus imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória, o que havia de mais avançado na espécie humana. Ao mesmo tempo em que atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior. Os indígenas por serem de uma “raça inferior”, eram capazes somente de produzir culturas inferiores. Uma vez que eram inferiores deveriam ser despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. Sua identidade racial, colonial também deveria ser negada, assim como o seu lugar na história da produção cultural da humanidade (QUIJANO, 2005).

Para Quijano (2005), na ânsia de impor sua superioridade sobre os ameríndios, os colonizadores europeus exerceram diversas operações que dariam conta das condições que

levaram configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações ditas inferiores, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, de novas identidades geoculturais:

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade [...]. Em terceiro lugar, forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa (QUIJANO, 2005, p. 121).

Ao expropriarem os nativos de suas crenças e culturas, ao forçarem os mesmos a assimilarem os valores europeus, ao controlar a produção do conhecimento dentre os nativos, ou mesmo, ao incorporarem tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único modelo, cujos parâmetros eram europeus, os colonizadores buscavam impor, segundo (QUIJANO, 2005), três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: *a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo*.

Elementos que foram imperativos no processo de dominação e manipulação ideológica dos povos indígenas, que não tiveram a oportunidade de nos legar a sua versão dos fatos referente ao processo de dominação colonialista. O que nos restou foi à versão do dominante, impregnada por valores europeus e manipulada para legitimar os interesses e desmandos da conquista.

A escrita europeia manipulada ideologicamente e a escassez de informações mais minuciosas sobre as populações que habitavam o Brasil, em especial os sertões, nos proporcionaram muitas distorções, equívocos e mesmo interrogações sobre os grupos indígenas que por aquele espaço transitavam. Indagações que só começaram a ser lentamente dissipadas quando os colonizadores adentraram de forma mais incisiva o interior do território e os temores sobre os sertões e os Tapuia passaram a ser dissipados, uma vez que estes grupos indígenas foram mais bem conhecidos.<sup>73</sup> E, sobretudo, quando a historiografia brasileira passou a lançar um olhar mais crítico sobre a versão dos fatos narrada pela classe dominante.

---

<sup>73</sup> Embora na concepção de Dantas (1992), o precário conhecimento sobre os Tapuia não foi expandido de modo significativo com a sua efetiva conquista, graças a voracidade da frente pastoril e as compulsões culturais da ação missionária que se seguiu a conquista dos sertões.



Uma tarefa um tanto quanto árdua, pois são muitos os entraves que dificultam este desvelamento, desde a dificuldade de fontes até a abundância de grupos indígenas para estudar.

Essa abundância de grupos indígenas, por exemplo, é apontada por estudiosos como um dos empecilhos para o estudo de uma totalidade das tribos Tapuia (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992), visto que foram muitos os etnônimos que ocuparam os sertões brasileiros, sobretudo o nordestino. Para Dantas (1979-1982), ter um quadro bem delineado das “primitivas” populações indígenas de Sergipe se tornou uma tarefa muito difícil, posto que na historiografia sergipana, os estudos sobre o elemento indígena são muito escassos e, mesmo após o trabalho árduo de alguns pesquisadores, não foi possível romper o assombreado que cobre essa parte da história de Sergipe.<sup>74</sup>

Sobre os vários etnônimos que ocuparam os sertões nordestinos:

Nimuendaju, com base em fontes diversas e de variável confiabilidade — ainda que com suficiente rigor para não incorporar informações descabidas —, chega a relacionar oitenta diferentes etnônimos na área do sertão nordestino e em suas faixas de transição para a ‘zona da mata’ a leste — o agreste — e para os cerrados a oeste — os cocais —, com uma nítida concentração no vale do submédio São Francisco — onde o grande número de meandros e de ilhas expande consideravelmente a extensão da várzea agricultável — e, em menor escala, nos topos mais úmidos de algumas serras, como as que circundam o atual estado do Ceará (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 432).

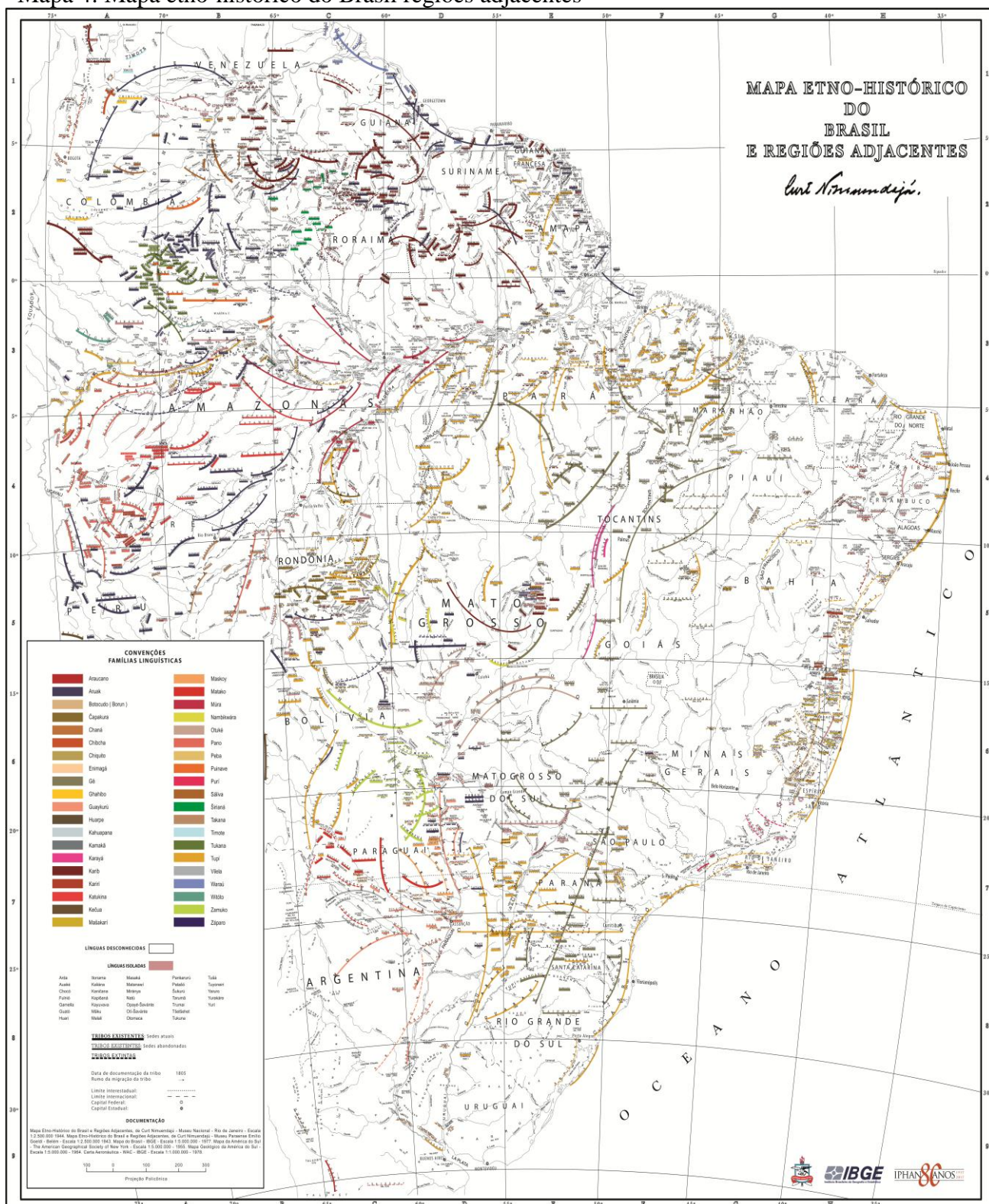
O mapa etno-histórico elaborado por Curt Nimuendaju Unkel tornou-se uma fonte histórica indispensável para qualquer pesquisa sobre as tribos indígenas da região mapeada. Ele apontou a existência de cerca de 1400 povos indígenas, pertencentes a 40 famílias linguísticas, que habitavam o território brasileiro á época dos descobrimentos.

Segue a imagem do mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju Unkel (Mapa 4):

---

<sup>74</sup> Um dos primeiros estudiosos a tratar dos indígenas sergipanos foi Felisbello Freire, em sua obra *História de Sergipe* (1891) que, ao apresentar a história da capitania, inclui, ainda que de maneira breve, os indígenas no processo. Também Felte Bezerra em seu estudo intitulado *Etnias sergipana: contribuições ao seu estudo* (1950), empenhou-se em demonstrar os traços deixados pelos grupos indígenas na formação da população sergipana. Outros dois autores que se preocuparam com a temática foram: Ariosvaldo Figueiredo que em sua obra *Enforcados: o índio em Sergipe* (1981) aborda os indígenas sergipanos e Maria Thétis Nunes que na obra *Sergipe Colonial I* (1989), dedica um sucinto capítulo à participação indígena na formação do povo sergipano. Outro nome de grande peso nos estudos sobre os indígenas de Sergipe é o de Beatriz Góis Dantas, que dedicou décadas aos indígenas sergipanos e cujas obras foram de valor inegável para essa pesquisa.

Mapa 4: Mapa etno-histórico do Brasil regiões adjacentes



Fonte: Curt Nimuendajú Unkel, 2017.

Não tivemos, ao longo de nosso trabalho, a pretensão de identificar e realizar a reconstrução etnográfica das dezenas de etnias que ocuparam os sertões nordestinos e foram genericamente referenciadas como Tapuia, limitamo-nos apenas aos Kiriri, especialmente os que ocuparam a aldeia do Geru. Escolha que foi motivada por serem os Kiriri os receptores indiretos do catecismo criado por Mamiani.

#### **4.6 Os Tapuia Kiriri (Cariri, Kariri ou Quiriri)<sup>75</sup>**

Os Kiriri<sup>76</sup> eram indígenas Tapuia que formavam importante grupo linguístico cultural do Nordeste brasileiro, conhecidos por viverem afastados da linha da costa, domínio dos povos de língua tupi, teriam habitado desde o Paraguassu e rio São Francisco até o Itapicuru (DANTAS,1979-1982). Do tronco linguístico macro-jê, esse grupo teve seus costumes descritos por missionários e sertanistas que percorreram a região (ALMEIDA, 2010). Os primeiros contatos dos portugueses com os Kiriri ocorreram no transcorrer do século XVI, quando estes ainda se encontravam na costa brasileira. Todavia um conhecimento mais efetivo com esses nativos só se daria no século seguinte, durante as dominações holandesas no Nordeste, quando uma parte deles apoiou os flamengos e outra parte manteve-se fiel aos portugueses (RIBEIRO, 1983).

De acordo com a tradição conservada pelos missionários, os Kiriri teriam vindo do Norte, de um lago encantado, que bem poderia ser o Amazonas. Ao tentarem descer pelo litoral foram detidos pelos Tupiniquim e depois pelos Tupinambá, que os teria acossado para o interior, rumo ao oeste do território. Nos sertões, ocuparam terras desde o Paraguassú e rio S. Francisco até o Itapucurú, possivelmente mesmo até o Gurupi (GARCIA, 1942). Segundo Pompeu Sobrinho (1950), os indígenas Carirís teriam feito parte da quarta corrente migratória que ocupou a América. De origem asiática, acredita-se que eles teriam atravessado o Pacífico, utilizando embarcações rudimentares, e ocupado às costas intertropicais da América. Era um povo de baixa estatura, branquicéfalo e relativamente camecrânios (cabeça chata). Ainda segundo o autor, os achados arqueológicos mostram que tinham uma evoluída cultura média ou neolítica.

Em uma das mais recentes etnografias, que na verdade é uma etno-história, sobre os indígenas do nordeste brasileiro, os autores Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) apontam que,

---

<sup>75</sup> Kiriri, Kariri, Quiriri ou Cariri são variações etimológicas de um mesmo grupo indígena (POMPA, 2001). Sendo o termo Quiriri aplicar-se mais propriamente às tribos da Bahia e Cariri as tribos que se estabeleceram no Norte do Brasil (GARCIA, 1942).

<sup>76</sup> A palavra Kiriri é um qualificativo tupi, que significa tristonho, calado, silencioso (RIBEIRO, 1983).

dentre as inúmeras tribos que ocupavam o interior do Nordeste, a família Kiriri teria se destacado, em decorrência de sua predominância populacional, ocupando terras desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano. Eles ainda salientam que seus contornos não foram bem definidos, uma vez que apenas quatro de suas línguas – kipeá (ou quipéia), dzubukuá (ou dubucuá), kamuru (ou pedra-branca) e sapuyá (ou sabujá) - foram identificadas e apenas duas foram bem descritas, ainda no período colonial. O kipeá era falado pelos Kiriri que ocupavam vastas áreas nas proximidades do rio Real, objeto de estudo do jesuíta Mamiani e o dzubukuá era falado pelos Kiriri habitantes da metade ocidental do arco formado pelo submédio São Francisco, alvo de estudos dos missionários capuchinhos Martinho de Nantes e Bernardo de Nantes.

Questionado por produzir uma obra tão similar à de Mamiani, o padre Bernardo de Nantes explicou que entre as duas línguas, kipeá e dzubukuá, existiam grandes diferenças, que justificavam a necessidade de mais estudos linguísticos sobre a referida língua, daí a necessidade de produção de outro catecismo em língua kiriri:

[...] como ha em Europa nações de diferentes linguas, com terem o mesmo nome, assim tambem as ha no novo Orbe, como são os Kariris do Rio de S. Francisco no Brassil, chamados Dzubucua, que são estes, cuja lingua he tão differente da dos Kariris chamados Kippeas, que são os para quem se compoz o outro Katecismo, como a lingua Portugueza e he da Castelhana (NANTES, 1896, s/p).

Concordamos com Nantes, ao percebermos que os estudos dessas línguas, kipeá e dzubukuá, bem como o estudo das obras produzidas pelos religiosos, foram grandes coadjuvantes no desvelamento da história e memória dos Kiriri. Uma vez que eram línguas disseminadas dentre as várias aldeias indígenas Kiriri. O idioma dzubukuá era falado pelos indígenas das aldeias de Aracapá, Cavalo e Pambu, e o idioma kipeá era falado na aldeia do Geru e provavelmente nas missões de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992).

Mediante a análise dessas obras missionárias, foi possível conseguir dados etnográficos sobre os Kiriri, rememorar o cotidiano das aldeias e a atuação religiosa dos padres dentre os nativos. Na *Relation Succinte et Sincere* de Martinho de Nantes, por exemplo, temos um quadro bem detalhado do trabalho apostólico dos capuchinhos franceses no nordeste brasileiro, os obstáculos que encontraram no trabalho doutrinário, o estranhamento dos costumes e ritos indígenas, os conflitos que presenciaram, especialmente com a Casa da Torre, a dizimação de tribos inteiras (vítimas de declarações falsas que

autorizavam guerras justas), além de nos oferecer um outro olhar sobre a Guerra dos Bárbaros. É preciso, entretanto, ficar atento para o fato de o documento ser um relato de um missionário para os seus superiores, uma escrita marcada pelo olhar do dominante, em defesa, principalmente, dos interesses da Igreja e com um forte apelo apologético.

Um exemplo claro desse etnocentrismo é a visão do missionário sobre os indígenas. O indígena que aparece é uma metáfora dos Kiriri, criada a partir do que foi visto e interpretado pelo missionário. Um homem visto a partir do olhar de quem documentou, moldado a partir dos interesses da Coroa e da Igreja. Essa constatação nos leva a afirmar que os documentos não eram inocentes, pelo contrário, eram documentos ideologicamente elaborados, que poderiam facilmente ser considerados documentos monumentos.

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa (LE GOFF, 2012, p. 519-520).

São documentos que primaram por supervalorizar a cultura cristã europeia e desvalorizar a cultura ameríndia. No início da sua obra, Nantes fala da necessidade de apresentar a nação indígena que havia encontrado e como esta estava antes da conversão à fé cristã. Neste momento, ele apresentou um "índio" bestial, pouco humano, que precisava primeiramente ser civilizado, para só depois ser conduzido à catequese. Como se esses fossem tábuas rasas onde os preceitos religiosos e civilizatórios precisassem ser inscritos:

[...] devemos admitir que estes pobres índios não tendo Fé nem Lei nem Rei, nem artes, que são ajuda e guia de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais, e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham se não a figura de homem e as ações de animais e, conquanto tivessem alguma forma de cultura aos deuses que haviam imaginado, era tão ridículo e vergonhoso o culto quanto as coisas que adoravam (NANTES, 1979, p. 4).

O olhar do dominante fica explícito em várias partes da obra. Quando julga as relações familiares indígenas que estavam em dissonância ao modelo estabelecido pela cristandade europeia: “As mulheres costumam dominar seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados” (NANTES, 1979, p. 4), ou mesmo quando condena a nudez dos indígenas: “[...] e com a sua nudez lhes fizera perder o pudor natural, não há tipo de desregramento contra a pudicícia que não cometam alguns em idade tão tenras que poderia

parecer incrível” (NANTES, 1979, p. 6). Nesse momento o religioso achou mais prudente não dizer mais nada sobre os costumes "devassos" de um povo embrutecido, que poderia ferir as almas castas de quem pudesse vir a ler sua sucinta *Relação*.

Práticas como poligamia: “Ora, abandonava facilmente a sua mulher para tomar outras; essa liberdade era recíproca. Enfim, era preciso sujeitar-se às normas severas do cristianismo, contrárias à sua natureza” (NANTES, 1979, p. 44), sexo antes do matrimônio: “Não são poucas as que se oferecem aos homens para o mal, se neles percebem qualquer fraqueza, ou se podem esperar proveito, pois não têm nem vergonha natural, nem temor de Deus” (NANTES, 1979, p. 43-44), dentre outras, foram extremamente criticadas pelo missionário.

A visão sobre o outro era sempre pejorativa, já que o modo de vida do nativo fugia ao usual, conhecido a partir do modelo cristão europeu. Segundo os missionários, somente a cristandade poderia salvar os indígenas. Era uma espécie de passaporte para abandonar a selvageria e adentrar no *orbe* cristão. Todavia, na visão de Nantes, essa não seria uma tarefa fácil, uma vez que a ignorância e a falta de uma vida racional e civil eram entraves que impediam os nativos de entenderem os seus discursos, de compreenderem as coisas espirituais e invisíveis, as quais não conheciam:

Assim não sabiam o que era beleza, magnificência, grandeza, nem mesmo quantidade, senão pela vista, não sabendo contar senão pelos dedos das mãos e dos pés, sem poder formar números, e, para significar multidão, mostravam os cabelos da cabeça. Era, pois, muito difícil, com uma tal ignorância, dar-lhes idéia das coisas espirituais e invisíveis, não podendo elevar-se ao seu conhecimento pela beleza das coisas sensíveis que não conheciam (NANTES, 1979, p. 9).

De acordo com o capuchinho, alguns indígenas eram mais dóceis e bem nascidos, mais fáceis de serem convertidos. Atraídos pela curiosidade, se aproximavam dos padres e recebiam os primeiros ensinamentos catequéticos:

Comecei então, em nome de Nosso Senhor, no fim do mês, a chamar os índios para a igreja, ao som de um pequeno sino. Vieram sem demora. É de supor que a curiosidade os atraísse mais que a devoção. Comecei a ensinar-lhes o sinal da cruz, servindo-me, para isso, do índio que fora comigo. Ensinei-lhes depois o *Pater*, a *Ave*, o *Credo* e todas as rezas de um cristão, sucessivamente, em língua portuguesa, não havendo ainda aprendido a deles (NANTES, 1979, p. 38).

Outros nativos eram "indóceis e perversos", e não se podia domá-los facilmente. Para isso era preciso tempo e rigor, pois eram dedicados às suas cerimônias pagãs e às suas tradições, marcadas por sensualidade, festas, danças, festins à sua maneira, verdadeiramente lascivas (NANTES, 1979).

Na tentativa de destruir e apagar a memória indígena, o capuchinho não poupou argumentos pejorativos sobre os costumes e ritos indígenas, buscando, inclusive, mostrar que muitas das tradições praticadas pelos nativos eram prejudiciais, práticas que poderiam levá-los à morte, como era o caso das restrições alimentares após a mulher parir:

Não estão menos sujeitos às tradições, mesmo quando desarrazoadas ou incômodas: [...] não deviam comer carne, nem peixe, nem ovos, nem cozido de carne ou de peixe, mas viver de farinha de mandioca, de milho, de feijão e outros legumes, até que os dentes comessem a sair nos filhos. Estavam convencidas de que os filhos morreriam, ou ficariam desdentados, se usassem outros alimentos no momento da amamentação; e como essas coisas lhes faltavam quase sempre, tornavam-se esqueléticas e seus filhos também; alguns morriam de desnutrição (NANTES, 1979, p. 44).

Se, por um lado, havia esse desejo ávido de macular e apagar os costumes indígenas, por outro lado, na sutilidade da escrita, alguns hábitos e costumes dos Kiriri foram registados de forma menos pejorativa, pois mostravam que eles não estavam num grau tão elevado de barbárie, como alguns colonizadores tentaram demonstrar.

Para Souza (2000), os Kiriri eram homens habilidosos em combates e também na caça: *“grandes flecheiros, assim para a caça como para seus contrários, e são muitos ligeiros e grandes corredores, e grandes homens de pelejarem em campo descoberto”* (SOUZA, 2000, p.45). Garcia (1942) apresenta um indígena Kiriri habilidoso na agricultura, na tecelagem e no fabrico de cerâmicas rudimentares. Esta mesma visão de indígenas habilidosos na prática agrícola foi apresentada por Nantes, quando fala dos alimentos oferecidos por Deus aos Kiriri e mostra a diversidade de produtos produzidos na aldeia: *“[...] para nos alimentar o corpo nos deu feijões, aboboras, melancias, mandioca, mel, ombus, & mandacarus”* (NANTES, 1896, p. 340-342).

Leite, por outro lado, apresenta um Kiriri com sentimentos elevados, bem menos beligerantes que outros nativos, embora bastante melindroso diante dos castigos:

Os Quiriris revelaram, sob o aspecto da organização da família, sentimentos elevados. Tinham da pudicícia mais idéia que outros índios. E os que eram casados, amavam-se até aos zelos. Os Quiriris procuravam ter também paz entre si, uns com os outros, dentro do mesmo grupo, nada propensos a

brigas. Ao mesmo tempo eram individualistas e melindrosos. Não se podia castigar nenhum por faltas pequenas ou grandes, que o não levasse a mal, fugindo. A qualquer ameaça de ‘castigo’, respondiam com ameaças recíprocas, obstáculo que os Padres procuram vencer e rodear com longanimidade, para os enquadrar nos atos coletivos de disciplina social e obediência às leis da comunidade nascente (LEITE, 2004, p. 292).

Cabe mencionar que são apenas alguns fragmentos de textos que não difamam a imagem dos Kiriri. Sabemos que na maioria dos documentos, sobre os nativos brasileiros, predominaram a visão com críticas e juízos de valores. Onde os ritos e os costumes religiosos indígenas são vistos como pecados. O discurso missionário variava de acordo com os interesses que estivessem em questão. Essa constatação fica evidente quando em seu catecismo, o mesmo Bernardo de Nantes, que antes havia mostrado as habilidades dos Kiriri, apresenta os nativos como homens cheios de maus costumes. Esta mudança de postura ocorre quando o missionário, na tentativa de convencer o indígena sobre a necessidade da confissão, parte das suas práticas cotidianas para criticar seu modo de viver:

Não espereis, que eu vos pergunte, dizei de vós mesmo os vossos pecados: não dexarei com tudo de vos ajudar a memória. Depois que disser o que lembra, voulhé perguntando. [...] lembrarei mais por ventura dos abusões de vossos antepassados? Não terieis cantado o waiwca (que he cãto sepersticioso), ou outras cantigas de Pagãos? Pintaste-vos por vëtura de Jenipapo, ou de Urucu? Fostes cantar o Sophonha? (he cantar dissoluto, & barbaro quando banqueteaõ.)Toldaste vos de vinho nelle? Lembraste-vos de vossos deoses, Badze, Wanaguidze, & Politão? Fostes fazer vossa confissão antiga ao mato? (NANTES, 1896, p. 129-130).

A crítica à cultura Kiriri fica registrada quando o missionário capuchinho condena os abusões de seus antepassados, suas cantigas consideradas pagãs, suas pinturas corporais, seu consumo de vinho, o culto aos seus deuses, suas confissões no mato, quando consultavam os feiticeiros para assoprar e bufar sobre os parentes doentes, quando buscavam as bruxas para fazerem adivinhações, ou mesmo quando punham cinza ao redor da cama dos doentes para escorraçar o diabo (NANTES, 1896).<sup>77</sup> Ao negar os costumes e ritos indígenas, dizendo aos nativos que eram pecados, o religioso tentava apagar toda uma memória coletiva que perpassava gerações e que tinha sido preservada na consistência do grupo indígena.

As obras deixadas pelos capuchinhos são vagas quando se referem às crenças religiosas Kiriri. Para Filipe Eduardo Moreau (2003), os religiosos preocupados em narrar com pormenores os progressos da evangelização, pouco se preocuparam em descrever as

---

<sup>77</sup>Abusões eram como chamavam as superstições, muitas vezes consideradas feitiçarias a partir da visão cristã europeia.



crenças religiosas dos nativos. Já Pompa (2001), atribui esse esvaziamento de informações ao fato de os missionários se recusarem a descrever as crenças “ridículas” dos indígenas antes da conversão.

Concebemos, entretanto, que essa recusa não significou, todavia, um total apagamento da memória religiosa indígena, uma vez que muitas informações foram registradas sem que houvesse uma intenção por parte dos religiosos. Exemplo disso, são os relatos de Nantes que, ao elaborá-los com vistas a apresentar os avanços da catequese aos superiores de sua Ordem, partia sempre do universo indígena, para fazer as comparações e descrever seus sucessos. Para tanto, precisou registrar toda uma memória coletiva da religiosidade dos nativos.

Registros involuntários das memórias religiosas ameríndias também podem ser encontrados em cartas anuais, catecismos, Artes, relatos, dentre outros documentos. Embora seja necessário salientar que nesses documentos, religiosos ou leigos, havia uma tentativa de negar essa religiosidade. Isso porque os europeus buscavam a religião do outro a partir da sua, ou seja, tomaram como referência o seu universo religioso ocidental cristão, e ao não encontrarem dentre os indígenas parâmetros equivalentes à sua religião, prejudicavam uma inexistência de religião dentre os nativos. Como afirma Leite:

Era corrente que não existia religião sem doutrina e ritos externos. Lembrava-se de que os portugueses acharam na Índia e no Japão ídolos, bonzos e pagodos. Não encontrando o mesmo, inferiram que os índios do Brasil não possuíam religião alguma. Os ritos, que achavam, atribuíam-nos a feitiçaria e bruxedos (LEITE, 2004, p. 230).

Os cronistas foram unânimes em negar que os nativos tivessem ideia de criação do mundo por Deus (LEITE, 2004). Essa negação de religiosidade pode ser vista em relatos de vários escritores, religiosos ou não, que atuaram no Brasil desde os primórdios da colonização. Caminha (1996, p.72) teria afirmado: “[...] eles não têm, nem entendem em nenhuma crença, segundo parece”. Frei Vicente do Salvador (1982, p. 48), considerado o primeiro historiador brasileiro, se referiu aos indígenas da seguinte forma: “nenhuma fé têm nem adoram a algum Deus; nenhuma lei guardam ou preceitos, nem tem rei que lhe dê, e a quem obedeçam [...]”. Outro que teria negado a religiosidade indígena foi Sousa (2000, p. 302), que teria afirmado: “[...] se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor”.

Cardim também negou as cerimônias e os cultos indígenas. Mas já reconhecia que os ameríndios acreditavam na imortalidade da alma, tinham medo do demônio e acreditavam em

uma divindade, embora não soubessem nomeá-la:

[...] não tem adoração nenhuma, nem ceremonias ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre [...] e têm grande medo do demônio, ao qual chamam de Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá. [...] Não têm nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que Tupã é o que faz trovões e relâmpagos, e que este é o que lhes deu enxadas e mantimentos, e por não terem nome mais próprio e natural, chamão a Deus Tupa (CARDIM, 1978, p. 102).

Gândavo, em sua *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, pactua com essa negação de religiosidade dentre os nativos e com a crença de uma existência após a morte:

Não adoram a coisa alguma, nem têm para si que há depois da morte glória para os bons e pena para os maus, e o que sentem da imortalidade da alma não é mais que terem para si que seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabaram nesta. E quando algum morre, costumam enterrá-lo em uma cova assentado sobre os pés com sua rede às costas que em vida lhe servia de cama (GÂNDAVO, 1995, p. 100).

Na análise dos trechos fica evidente que, em um primeiro momento, os religiosos não encontraram os sinais religiosos que esperavam. Ao contrário, encontraram nativos vivendo sem templos, sem sacerdotes e com uma ideia diferente acerca das divindades. Essa constatação foi oportuna para os missionários que acreditavam que a negação da religião indígena facilitaria a imposição da religião cristã europeia. Como se os nativos fossem uma tábula rasa, uma argila moldável, um papel em branco onde pudessem escrever à vontade, acreditando em tudo que lhes contassem. Como afirmou Manuel da Nóbrega (1988a, p. 125): “em cousa nenhuma crêm e estão papel branco para nelles escrever á vontade”.

Essa ausência de divindade ou de vida espiritual seria favorável à cristianização e a prova cabal da bestialidade indígena. Caberia, pois, aos religiosos combaterem unicamente os seus maus costumes, verdadeiros inimigos da expansão da fé cristã dentre os indígenas brasileiros.

Entretanto, pouco mais de três décadas após a descoberta do Brasil, o Papa Paulo III decretou a Bula *Sublimis Deus* (09 de junho de 1537), um documento pontífice que reconhecia o indígena como homem e a nova Escolástica determinava que os religiosos identificassem neste homem um mínimo sinal de presença de Deus em seu intelecto (POMPA, 2001). Em atendimento aos desígnios do Papa, alguns missionários buscaram essa humanidade e religiosidade nos indígenas. Segundo Moreau (2003), Nóbrega em seu *Diálogo*

*da Conversão do Gentio*, de 1556, afirmou que os indígenas eram gente, pois tinham memória, vontade e inteligência.

Gradativamente, no cotidiano das aldeias, no contato permanente com os costumes indígenas, o universo simbólico do “gentio” foi se tornando mais compreensível ao missionário, que pôde, a partir daí, desvendar uma teia de significados, inclusive religiosos. Nesse processo, os missionários tomaram consciência de que era necessário reconhecer os signos dos ameríndios para, a partir daí, desmistificá-los e em seguida difundir os preceitos religiosos cristãos (POMPA, 2001). Em outras palavras, era necessário conhecer a memória religiosa dos nativos, para mais facilmente fazer sua obliteração e impor a memória cristã europeia.

Mas, até que ponto os religiosos europeus conseguiram realizar plenamente os seus propósitos? Acreditamos, assim como Pompa (2001), que não houve por parte dos indígenas uma aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, por outro lado, também não houve uma resistência total à catequese. Teria ocorrido um processo de negociação. Tanto que não é difícil encontrar nas fontes históricas do período colonial documentos que mostram a coexistência de elementos indígenas e cristãos no cotidiano das aldeias.

Carece ressaltar que muito embora esse encontro entre religiosidades tão díspares tenha sido marcado pelo triunfo da religião cristã europeia, ele também foi marcado por um complexo trabalho de tradução recíproca e de reordenamentos conceituais, de onde emergiram novas memórias religiosas, que nada mais eram do que o resultado de contatos e impactos culturais entre grupos diversos, que passaram a fazer parte de um mesmo ambiente. Seria inconcebível imaginar que tudo continuaria como antes, que o contato não implicaria no surgimento de novas memórias, que os religiosos não fariam uso da mitologia indígena para transmitir mais facilmente os dogmas católicos e que os nativos não remodelariam seus mitos a partir de preceitos cristãos.

Nantes relata que um padre de sua confraria, chamado Teodoro, indo a caminho da aldeia dos Kiriri, teria encontrado uma escultura com simbologia religiosa, que remetia à cosmologia cristã:

No caminho tiveram encontros notáveis, nesses vastos desertos. Encontraram, no meio de uma floresta que atravessaram, uma grande pedra de grã da altura de nove pés, larga na base, muito bem talhada, sobre a qual estava gravada a imagem de uma cruz de alto a baixo e na parte inferior havia um globo, ao lado duas figuras que não podiam ser distinguidas por

causa do musgo e, em derredor, uma espécie de rosário gravado (NANTES, 1979, p. 2).

Esse acontecimento poderia ser muito estranho se as missões ambulantes que percorreram o território num período anterior não tivessem deixado dentre os nativos elementos cristãos que foram incorporados pela cosmologia indígena. Em alguns casos, os nativos só absorveram e reelaboraram os relatos cristãos, em outros casos as marcas deixadas pelos missionários foram capazes de transformar a mitologia já existente dentre os indígenas, como podemos visualizar no relato de Nantes:

Eles dizem que seu Banzé morava no céu e um dia desceu na terra para visitá-los, como prova de sua afeição. Eles, de sua parte, receberam-no com gentileza e trataram logo de fazer uma festa; por isso foram à caça, pequenos e adultos, mataram uma grande quantidade de javali e outra caça e voltaram lá pelas cinco horas, com muita caça (NANTES, 1896, p. 65).

Esse e outros relatos sobre as crenças indígenas que apresentam versões cristianizadas mostram que os nativos não eram tábuas rasas com relação à cosmologia cristã europeia como os religiosos pensavam (POMPA, 2001). Os Kiriri transformaram sua mitologia a partir de uma absorção de elementos cristãos.<sup>78</sup> Exemplo disso é que seu deus Banzé passa a habitar o céu que já era o habitat do deus cristão. Eles iam, aos poucos, devolvendo aos missionários as versões que conheciam da religiosidade cristã, mesmo que amalgamados com crenças indígenas.

Ao absorverem os ensinamentos cristãos dentro de uma cosmovisão indígena, os Kiriri não só impediram a aniquilação total de sua religião, como também contribuíram para que desse encontro surgisse uma nova memória religiosa, em que elementos de uma e de outra religião passaram a coabitar. Os religiosos também tiveram que remodelar suas pedagogias para se adequarem ao novo *orbe* missionário. Remodações que ficaram amalgamadas de costumes indígenas como apresentamos na seção da análise do catecismo de Mamiani, objeto central dessa pesquisa.

Para identificarmos mais facilmente as memórias religiosas que surgiram após esse encontro entre missionários jesuítas e nativos, achamos necessário conhecer um pouco mais das noções religiosas dos Kiriri. Os relatórios produzidos por Nantes foram grandes colaboradores nessa empreitada.

---

<sup>78</sup> As fontes consultadas, referentes aos séculos XVI e XVII, apontam que os indígenas Kiriri já estavam há algum tempo num processo de relacionamento com os europeus.

Ao longo de sua *Relação Sucinta*, Nantes, reconhece que os Kiriri tinham crenças em diversas divindades:

Tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça; outro para os rios e as pescarias, e a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra, e manifestavam sua adoração com algum sacrifício, que incluíam as mesmas coisas que recebiam, por meio de cerimônias pouco diferentes, constituídas de danças, pintura do corpo, festins quase sempre impudicos, praticando o adultério, a que davam nenhuma importância (NANTES, 1979, p. 4).

E que eram muito apegados às suas cerimônias, às suas tradições, às suas superstições, aos seus rituais e festas:

Eram de tal forma prisioneiros de augúrios, que, se saindo de suas casas e caminhando encontrassem alguma determinada espécie de pássaro e os ouvissem cantar, tiravam incontinenti presságios do que lhes devia acontecer; e se eram pássaros funestos, no seu entender, proferiam milhares de injúrias e os amaldiçoavam (NANTES, 1979, p. 6).

Na parte em que apresenta os augúrios, Nantes exhibe uma boa descrição do ritual de iniciação dos indígenas:

Para serem felizes na caça e na pesca, faziam queimar ossos de animais ou espinhas de peixe e os mestres de cerimônia faziam beber aos jovens o suco de certas ervas amargas e, esfregando várias partes do corpo dos jovens com os dentes agudos de animais, incrustados em cera, misturados com cinza, os faziam penetrar na pele com dores sensíveis, durante os dez dias que durava a festa. Era necessário que os moços presentearassem com caça e pescaria os velhos, sem que eles próprios saboreassem um só pedaço, ou não lhes davam, durante todo esse tempo, senão uma sopa muito rala, feita com farinha de milho ou de mandioca, e passavam a noite cantando e dançando. Regressavam de madrugada à caça e à pesca, de sorte que essa dieta e esse exercício acabavam por emagrecê-lo (NANTES, 1979, p. 6-7).

Após descrever o ritual de iniciação, o capuchinho afirma que as memórias do passado mostravam que seus ancestrais, na cegueira do paganismo, também foram responsáveis por atitudes semelhantes. Viviam numa desordem tão monstruosa, que era o resultado de uma natureza, instigada pelo Demônio. Para Nantes, este era o estado geral daqueles nativos, excetuando alguns poucos que se continham nos limites da lei natural, e que eram mais facilmente levados à virtude quando dela tomavam conhecimento (NANTES, 1979).

Segundo o capuchinho, os Kiriri acreditavam demasiadamente em feitiçarias, havendo dentre eles alguns “feiticeiros”<sup>79</sup> que, segundo o missionário eram impostores, adivinhos dos pensamentos dos indígenas, homens capazes de predizer o futuro, curar doenças e até criá-las, já que, alguns, tinham entendimento com o diabo. “Pois, não usavam, como remédio, para todos os males, senão a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra” (NANTES, 1979, p. 4).

As doenças e a própria morte de um doente, excetuando as vítimas de velhice, eram associadas à feitiçaria. Também eram muito comuns os homicídios cometidos por vingança, geralmente executados por parentes daquele que se imaginava “enfeitiçados”. Até mesmo os padres eram considerados feiticeiros dos brancos, pois eram, segundo os nativos, detentores de mais conhecimentos que os seus próprios feiticeiros. Situação que punha os padres em eminente perigo, especialmente entre os indígenas que não eram cristãos, e também entre as tribos consideradas selvagens (NANTES, 1979).

Eu fui, eu mesmo, a causa inocente da morte de um homem de outra nação, que imaginou que eu o havia enfeitiçado, pelo fato de o haver admoestado verbalmente, por haver feito, em relação a uma das mulheres da nossa aldeia, que tinha ligeira dor num dos braços, essa espécie de rezas que procurávamos evitar. Esse homem foi tomado de tal terror ao ouvir o tom de minhas palavras, pois não entendia o português, que não pôde sair do lugar e foi preciso leva-lo daí, e morreu dias depois, vítima da própria imaginação. Isso deu motivo a alguns de seus companheiros me ameaçassem de morte (NANTES, 1979, p. 5-6).

Os nativos também associavam à administração do sacramento do batismo à morte. Os padres tiveram que realizar um árduo trabalho para remover essa ideia do imaginário ameríndio. Conforme podemos observar nas palavras de Nantes:

[...] como eles notaram que todos os que eu batizava morriam, vários deles, pelo temor da morte, não queriam ser batizados e nem por isso deixaram de morrer. Cuidei, pois, de lhes fazer observar que, nas outras aldeias a que não tinha acesso, morriam até em maior número, por falta de recursos; isso teve algum resultado em relação aos mais razoáveis, até que aprouvesse a Deus mostrar a esses pobres cegos as maravilhas da graça pela eficácia do sacramento do batismo e dos outros sacramentos (NANTES, 1979, p. 10).

O capuchinho relata que, mesmo após o batismo, os indígenas continuavam a praticar suas festas, augúrios e adivinhações. Essa inconstância dos nativos em face da aceitação do

---

<sup>79</sup> Vale ressaltar que a terminologia feitiçaria é uma criação europeia, baseada na concepção de feitiçaria criada desde o período medieval.

cristianismo levava os missionários a um trabalho doutrinário persistente, mesmo após a administração do sacramento, visto que era necessário livrar os nativos de suas superstições e removê-los das memórias de seus antepassados.

Eram de tal forma obstinados, que custaram muito a desenganarem-se, fossem quais fossem os meus argumentos. Muitas vezes, sob pretexto de irem à caça, ou para procurar mel pelos campos, saíam da aldeia para praticar às ocultas as suas cerimônias. Foi necessário recorrer ao rigor e castigar os culpados, o que não se podia fazer sem correr perigo, especialmente numa ocasião, em que eles se sublevaram e pensaram até em nos matar (NANTES, 1979, p. 45).

A mais importante entidade religiosa dos Kiriri era Varakidran<sup>80</sup> - Varikidzan, Arachizã, Erachizam e outros nomes similares (POMPA, 2001). Segundo Leite (2004), o Varakidran era praticado por diversos grupos de Kiriri. A aldeia do Geru era um dos locais mais famosos onde a prática religiosa era realizada. Era o momento em que indígenas de diversas localidades do sertão se reuniam, até mesmo os já cristãos fugiam das missões religiosas para participar do Varakidran. A descrição detalhada da festa mostra a força que ela manteve mesmo depois que os missionários iniciaram seu trabalho de conversão dentre os nativos, uma vez que, por meio delas, os indígenas almejavam saber o destino a eles reservado.

A festa é descrita na carta do padre Manuel Correia escrita em junho de 1683:

Antes da chegada dos padres, na aldeia de Jerú, para onde se refugiavam dos matos e costumavam fazer a festa de Varakidran, frequentada não apenas pelos índios pagãos (*etnicî*) de outras aldeias, mas também por muitos que vagavam livremente pelos matos, e também por alguns daqueles que, sob a disciplina dos padres em outros lugares, eram preparados para os ritos cristãos, os quais saíam às escondidas para lá, onde não havia ninguém para os ritos cristãos, os quais saíam às escondidas para lá, onde não havia ninguém que, com a voz, os gestos ou as chicotadas afastasse os traidores (*transfugae*) daquela superstição. Este era o rito da festa de Varakidran, o único digno de veneração entre os pagãos tapuia, e talvez ainda seja até o presente noutros lugares. Num espaço aberto constrói-se uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados de árvores e estacas, de cujas folhas verdes são tecidas as esteiras que estão penduradas. No meio da cabana é colocada uma cabaça seca, furada em vários pontos, que é grandemente considerada por aqueles selvagens, como uma cabeça humana. De baixo dela, tocam fogo numas lenhas verdes e úmidas, e a fumaça levantada pelo ar abre o caminho entre os buracos abertos em várias direções. Em volta estão sentados os mais velhos dos pagãos e no meio deles

<sup>80</sup> Para Pompa (2001), com algumas pequenas variações, a festa de Varakidran era praticada dentre todos os grupos Tapuia do sertão, inclusive os mais afastados, ou, possivelmente, segundo a autora, ela se difundiu entre os vários grupos, em razão de sua coabitação, mais ou menos forçada na época da “Guerra dos Bárbaros”.

o mais importante dos feiticeiros (*maleficus*), respeitado pelos outros pelas feitiçarias (*veneficia*), que chamam Pai de Varakidran. Eles todos bebem o fumo de Beti (vulgo tabaco), pelos canos de barro, que guardam com cuidado para aquele dia, no mesmo tempo puxam pelas bocas abertas a fumaça que sai pela cabaça furada, ou ídolo, até ficar entorpecidos, feito bêbados. Enquanto isso, no terreiro, os jovens mais fortes, cobertos de penas de muitas cores e com riscos pretos no corpo, rodando perto das esteiras colocadas em volta da cabana, conduzem danças desordenadas e gritam num clamor confuso. Os verdadeiros chefes dos dançarinos, ou charaules, levando as cabaças furadas antes da boca, usam como flautas os ossos de certas aves escolhidas, mais para assobiar do que para cantar, os quais ossos têm em grande consideração e guardam com grande cuidado e veneração pelo resto do ano. Desta maneira, esta solenidade prolonga-se durante 3 dias, até que os velhos, saindo embriagados de fumaça da cabana, encerram a festa com vaticínios. Com efeito, predizendo o futuro, começam a dizer em voz alta grandíssimas mentiras para a multidão circunstante, que acredita elas serem mais verdadeiras do que a verdade, que naquele ano haverá carestia ou fartura de alimentos, que haverá muita ou pouca caça, que os ares serão mortais ou saudáveis, que morrerão velhos ou jovens, e outros oráculos parecidos, não ousando ninguém abrir a boca, de tanta fé (ANNUAE ..., 1693, f. 382v-383).

Os missionários tiveram pouco sucesso no combate ao Varakidran, pois tinham que travar uma verdadeira guerra contra este ritual indígena, acontecimento este que Pompa (2001), denominou de a extirpação da idolatria nos sertões. Uma ablação que não foi fácil, uma vez que no ano de 1693, as festas ainda eram realizadas, assim como os conflitos dentre padres e ameríndios por causa delas, como podemos observar nesse fragmento da carta do padre Manuel Correia:

O padre que estava na aldeia não hesitou a destruir na frente deles este infame receptáculo de horrível superstição e esmigalhar e pisar em cima dos ossos que estavam na cabaça. Quando viram isso, começaram a gritar e a fazer estrondo, amaldiçoando a sacrílega audácia daqueles que tinha destruído e esmigalhado, e fugiram como se estivessem com medo que logo um raio fosse cair do céu sobre do culpado. Mas o padre, de pé firme, lançou no fogo os ossos restantes [...] Percebendo os feiticeiros que ali seu santuário não estava minimamente protegido das chamas que se aproximavam, precedidos pelos ministros de Varakidran, emigraram nouta aldeia de gentio (*ethnicorum*), com todo aquele aparelho de cerimônia supersticiosa, deixando livre desta peste a parte melhor dos Tapuyas, o que deu muita gratidão e alegria aos padres, assim que eles pudessem trabalhar com os bons, com intensidade proveito (ANNUAE ..., 1693, f. 382v-383).

Na tentativa de extirpar a idolatria (representado pela cabaça seca, que era considerada pelos indígenas como uma cabeça humana), os missionários destruíram o cenário da cerimônia religiosa, esmigalharam e pisaram nos artefatos construídos para o ritual, numa



clara demonstração de repúdio à cultura do outro e valorização da cultura cristã europeia. Os Kiriri não ficaram inertes diante da situação, numa tentativa de preservar a memória coletiva herdada dos seus antepassados, muitos abandonaram a aldeia e foram viver livremente no mato. Essas fugas para o mato já faziam parte do cotidiano Kiriri, principalmente em casos de mortes ou doenças.

As fugas pertenciam claramente a uma tradição simbólica dos Tapuia, em que o cônjuge do morto se escondia alguns dias no mato, na volta dele, era o restante da aldeia que fugia por medo do contágio. Também em épocas de epidemia, se esconder no mato parecia uma prática costumeira, assim como era normal esconder as crianças doentes por medo do batismo, *ir articulo mortis*, tão importante para os padres que almejavam salvar as almas dos inocentes e tão letal para os nativos, que consideravam a prática como veículo da morte (POMPA, 2001).

Como os Kiriri não abriam mão dos rituais tradicionais, a exemplo da lamentação, do uso das cinzas, da saída para o mato, dentre outros costumes, os missionários tiveram que repensar suas práticas religiosas, numa busca de adequação que tornasse possível chegar mais próxima ao universo simbólico dos nativos. Para Pompa (2001), ao utilizar a água benta com a mesma função das cinzas, o padre reveste-se do papel de xamã, se fazendo nesse momento, inconsciente ou não, um nativo, ou pelo menos vinculava conteúdos cristãos com a linguagem nativa. Para nós, o resultado desse encontro foi o surgimento de uma nova memória coletiva que agregaria elementos missionários e nativos.

Martinho de Nantes (1979) relata que, após presenciar uma cerimônia de Varikidzan, teria tentado acalmar os indígenas e persuadi-los que o correto era a fé cristã. Seus ídolos, suas vestimentas de cerimônia e tudo mais que usaram no ritual foi queimado por ordem do capuchinho, numa clara demonstração do desejo de apagar a memória religiosa indígena que já perdurava por gerações. Os religiosos acreditavam que somente a partir dessa desmoralização das cerimônias e ritos indígenas o cristianismo poderia se edificar.

Para justificar a necessidade de transformar os Kiriri em homens racionais e bons cristãos, Nantes (1979) apresenta algumas tradições dos nativos, as quais, segundo ele, eram ingênuas, extravagantes e irracionais, provas cabíveis de sua cegueira antes do cristianismo.

O primeiro conto mítico da religião Kiriri que apresentaremos era, segundo Nantes, a tradição que os indígenas acreditavam ser o artigo de fé de sua religião.

Eles me contaram várias vezes que o grande deus do céu, a que eles chamam Touppart, tinha mandado para a Terra um grande amigo para morar com eles, e que vivia com eles, e vivia também nu. Parecia velho, mas não sentia as fraquezas da velhice. Uma ou outra vez, podiam verificar que a rede em que ele dormia era muito bonita e muito branca, conquanto de dia parecesse com as outras. Chamavam-no Grande Pai; recorriam a ele em todas as aflições, a que ele sempre dava remédio.

Um dia, tiveram o desejo de comer porcos selvagens, ou os javalis desse lugar, que nós, em França, chamamos *marcassin*. Pediram ao seu Grande Pai, que o prometeu. Saíram todos de sua casa e foram, como de costume, para as tarefas de todos os dias, deixando apenas os filhos menores de dez anos com esse Grande Pai. Ele os chamou a todos, um por um: ‘Vinde comigo, meus meninos’. Vieram todos. Depois, passando a mão pela cabeça, ele os transformou em pequenos javalis e os despediu. Quando seus pais regressaram, por volta do meio-dia, não encontrando nenhum de seus filhos, recearam que o Grande Pai houvesse feito com eles alguma coisa. Mas não ousaram perguntar-lhes onde estavam seus filhos, pois que muito o respeitavam e temiam. Então, ele lhes disse: ‘Vocês queriam javalis (no seu idioma, *malanhoua*); vão à caça e os encontrareis’. Foram à caça, mas o Grande Pai fez subir ao céu todos os javalis, galgando a grande árvore que encontraram no caminho, e o Grande Pai subiu com eles. Os índios perceberam que os javalis haviam subido ao céu pela árvore que haviam encontrado. Foram atrás deles, mas demoraram muito na perseguição. Desde que chegaram, encontraram muitos javalis; correram atrás deles e mataram muitos. No entanto, o velho, encontrando-os no céu, na perseguição aos javalis, encomendou logo às formigas que abatessem a grande árvore em que eles haviam subido. As formigas se puseram logo em ação. É uma espécie de formiga vermelha, que tem dois pequenos bicos ou antenas na cabeça, com os quais corta facilmente as folhas das árvores. Os sapos se reuniram para deter as formigas, cercando a árvore com os seus braços. As formigas, para que saíssem, picaram-lhes rudemente as costas e eles abandonaram a árvore, pela dor das picadas, e é daí que os sapos têm a pele rude e como empolada nas costas. Mas as formigas derrubaram a árvore, de sorte que os cariris, concluída a caça, quiseram descer do céu pela árvore em que haviam subido, mas a encontraram derrubada. Ficaram espantosos e temerosos. Atiraram diversas flechas na árvore, com o intuito de a levantar de novo. Ela fazia também esforços nesse sentido e chegou a levantar-se um pouco, mas de novo caía no solo.

Resolveram, então, prender-se uns aos outros pela cintura, para fazer uma corda que lhes permitisse descer; mas a corda era curta. Caíram uns depois dos outros e quebraram os ossos, na queda. Daí, dizem eles, é que temos os dedos das mãos e dos pés partidos em tantos lugares e dobramos o corpo pelas fraturas que nossos pais sofreram na queda. Enfim, regressaram às suas casas arrebatados. Cheios de caça, fizeram grandes banquetes à custa de seus filhos transformados em javalis. Em seguida, rogaram ao Grande Pai para que voltassem em companhia deles. Mas ele não os quis atender e lhes deu o fumo como compensação. Eles o denominam *batzé*. Essa a razão pela qual fazem oferendas com o fumo em diversas ocasiões (NANTES, 1979, p. 99-101).

Outro conto mítico da religião Kiriri apresentada por Nantes e que, segundo ele, não era mais racional que o primeiro, descrevia a origem das mulheres da aldeia:

Os cariris eram numerosos e não tinham mulheres, senão uma única, que era bela e jovem, mas ainda não se casara. Pediram ao Grande Pai que lhes desse mulheres. Ele o prometeu e os mandou a todos que fossem caçar. Em seguida, disse a essa moça que catasse piolho na sua cabeça. Ela obedeceu, mas adormeceu e morreu. O Grande Pai a dividiu em tantos pedaços quantos eram os homens da tribo e deu a cada um o seu pedaço, recomendando que o envolvesse em algodão e o pendurasse em determinados lugares de sua casa, e que fossem depois à caça e não voltassem senão depois de alguns dias. Regressaram no tempo marcado e escutaram, ao se aproximar de casa, o vozerio de todas essas mulheres, já ocupadas em preparar a comida de seus maridos (NANTES, 1979, p. 101).

De acordo com Pompa (2001), esses relatos sobre as “crenças” dos indígenas Kiriri já são versões cristianizadas de seus temas mitológicos. Para a autora, muitos são os elementos que concorrem para essa hipótese, a começar pela própria ideia de um “deus” celeste Badzé, o fumo, que manda alguém na terra para ajudar os homens. Mas, também podemos incluir: a separação definitiva entre céu e terra, humano e extra-humano, que são temas repensados à luz da visão cristã.

Esses influxos cristãos na religiosidade indígena Kiriri mostram que a memória religiosa indígena foi modificada quando em contato com a memória religiosa cristã europeia. Esta, por outro lado, também não se manteve inviolada, uma vez que para manter os nativos nas aldeias e proceder à prática da catequese, teve que adotar certa tolerância para com alguns costumes Tapuia que não fossem ofensa aos preceitos da madre Igreja. Dessas assimilações e concessões, surgiu uma nova memória coletiva, como apresentaremos na seção referente à catequese jesuítica entre os indígenas Kiriri.

#### **4.7 A Missão Jesuítica do Geru (1683-1758)<sup>81</sup>**

De acordo com Mecenas Santos (2012), até 1683, não foram encontradas evidências da presença efetiva dos jesuítas na aldeia do Geru. Missões volantes já tinham atuado no sul sergipano, região do rio Real, mas, sem estabelecer uma residência de padres na localidade. Embora Lima Júnior (1914) aponte a existência de uma igreja rústica na aldeia do Geru desde 1575, acreditamos que essa igreja, desconhecida na historiografia sergipana e citada pelo mencionado autor como Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, seja resquício das missões volantes que atuaram na região na época do padre Lourenço, e foi posteriormente destruída por conta do fracasso da ação catequética naquele íterim. Nossa afirmação é

---

<sup>81</sup> A missão jesuítica do Geru pertencia à vila de Lagarto, estava ligada a freguesia de Nossa Senhora dos Campos do Rio Real, pertencente à Diocese da Bahia - comarca de Sergipe de El-Rei (MECENAS SANTOS, 2017).

respaldada na convicção de que a informação apresentada por Lima Júnior (1914) diverge das apresentadas por estudiosos que se debruçaram sobre a História de Sergipe e que afirmam insistentemente que muitas foram as aldeias visitadas pelo padre Gaspar Lourenço. Entretanto, em apenas três foram erguidas igrejas: São Tomé, Santo Inácio e São Paulo. Para alguns estudiosos, o período de atuação da Companhia de Jesus na aldeia do Geru, com residência fixa de padres, teria se iniciado somente em 1683 e findado com a secularização da missão em 1758.

Todavia, essa questão sobre o estabelecimento de uma residência fixa de padres na região é marcada por muitas opiniões antagônicas, que foram analisadas a partir das contribuições de Mecenas Santos (2011). Maria Helena de Oliveira (2004), baseada no jesuíta Fernão Guerreiro (1550-1617), inclui Geru na lista dos colégios, residências e missões jesuíticas da Bahia, em 1602. Nunes (1996), apoiada no manuscrito de José da Motta Bacellar, aponta como provável data para o início da catequização o ano de 1688. Dantas (1979-1982) pactua com essa data ao afirmar que é bem possível que a fundação da residência jesuítica seja de 1688, ano em que por ordem do Rei de Portugal foi dado um pedaço de terra aos indígenas.<sup>82</sup> Ainda, segundo a autora, as terras foram demarcadas e delas tomaram posse os indígenas da missão, tanto assim que em 1696, quando fazia um trabalho de demarcação das missões, o padre João Andreoni, teria enumerado a Missão do Geru dentre as que tinham “*distrito certo sinalado*”.<sup>83</sup> Germain Bazin (1956) afirma que o Catálogo de 1683 não menciona a Missão do Geru, sendo que somente em 1692 aparecem relatos da edificação da missão. Também Leite (2004) já afirmara que em 1692 a Missão do Geru aparece como residência de padres no Catálogo da Companhia de Jesus, com o nome de Jeru, palavra de origem tupi, que significa boca, entrada, passando depois a ser chamada de Geru ou Geruaçu, como consta da fórmula dos votos de padre João Vieira, que ali os teria feito.

Acreditamos que a dificuldade em se estabelecer com precisão uma data exata da fixação dos jesuítas no aldeamento pode ser explicada pela atividade anterior dos missionários que, com suas missões volantes, passaram por diversos sítios, sem, contudo, estabelecer residência fixa em nenhum deles (MECENAS SANTOS, 2011), ou mesmo um apagamento intencional dessa memória, propiciado pelas autoridades lusitanas que tinham interesses em apagar as marcas deixadas pelos jesuítas naquela localidade, após a secularização das missões na segunda metade do século XVIII.

---

<sup>82</sup> Ofício do Pároco de Geru ao Presidente da Província em 1.1, 1853 Ms. do Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES). Clero. Pacotilha 118.

<sup>83</sup> Documento transcrito por Eduardo Dias, para a História dos Ávila da Bahia. In: Anais do 1º Congresso de História da Bahia IHGB, 1950, v. II, p. 379.

Embora existam divergências entre os estudiosos com relação ao estabelecimento dos jesuítas na referida aldeia, dentre as datas apresentadas, optamos, assim como Mecenas Santos (2011), pela data que afirma que os jesuítas se estabeleceram na região em 17 de janeiro de 1683, mesmo que não existisse na localidade uma residência fixa para os padres. A opção por tal data foi em decorrência de Leite (2004) ter evidenciado que, mesmo não constando no Catálogo da Companhia de Jesus em 1683, os jesuítas já estavam, nessa data, organizando a residência da Ordem na região, pelo fato de terem tratado de assegurar a subsistência dos padres e de terem comprado nesse mesmo ano, dos religiosos do Carmo da Bahia, um sítio para se fixarem. A escritura foi lavrada em 16 de janeiro de 1683. Segue abaixo um trecho da escritura de compra e venda assinado pelos religiosos:<sup>84</sup>

[...] eu Tabelião reconhecí ser sua pelo ver escrever e assinar muitas vezes que ao diante irá lançada, se necessário for, e outrossim declaram os vendedores e o dito comprador digo procurador dos compradores que nem uns nem outros poderão sitiar mais sítios de gado dos que ao presente têm uns e outros compradores e vendedores e sómente os compradores poderão povoar e pôr gado no dito sítio da Ilha de que se trata do qual consta esta venda em que os vendedores tinham o seu gado e lho despejam e êste o não poderão os compradores aproximar mais para as partes deles vendedores nem êles ditos vendedores poderão aproximar os sítios que de presente têm para a parte deles compradores porque esta condição recíproca hão por boa a compra e vendo do sítio da ilha (DOCUMENTOS HISTÓRICOS, 1944, p. 106-107).

A compra realizada junto aos carmelitas, antigos proprietários, era de um lote de terras na proximidade do rio Real pela quantia de quinhentos mil réis. Além dessa quantia, os jesuítas deveriam recompensar os carmelitas com outra possessão ou outra soma em dinheiro, que serviria como indenização pelos bens perdidos. O sítio que até então se chamava Ilha passaria ao domínio jesuítico, com o nome de Geru. A propriedade comprada para a criação de gado ficava em área limítrofe a outras terras da Companhia de Jesus e vizinha de terras dos carmelitas, e também próximo às terras de Pedro Homem da Costa (LEITE, 2004; MECENAS SANTOS, 2011).

A compra do referido território resolveu um litígio de difícil solução, visto que os jesuítas alegavam que já haviam recebido uma licença inicial, emitida pelo Reverendo padre Frei Luiz da Trindade Visitador e Comissário Geral da Província do Brasil para ocuparem a

---

<sup>84</sup> O tabelião assinou o termo da venda do sítio Ilha no convento carmelita de nossa Senhora do Carmo, na cidade de Salvador. Participou da transação, representando os interesses da Companhia de Jesus, o padre Paulo Carneiro procurador geral do colégio da Bahia, em nome do Reverendo reitor do colégio, o padre Alexandre de Gusmão (MECENAS SANTOS, 2017, p. 78).

região (MECENAS SANTOS, 2011). Os carmelitas, por outro lado, não aceitaram abrir mão, facilmente, de um território que consideravam pertencer a eles. Segundo Freire (1891), as terras disputadas já pertenciam à Ordem do Carmo, graças a uma doação, realizada anos antes, de Belchior da Fonseca, neto de Belchior Dias, aos religiosos do Carmo. Essa doação tinha sido ratificada, anos depois, quando o frei Domingos Barbosa havia pedido confirmação da doação e a permissão para os missionários do Carmo edificarem uma igreja no local, onde exerceriam suas missões.

A partir do momento em que a relação comercial foi celebrada, os conflitos foram apaziguados e a aquisição das terras pelos jesuítas foi efetivada. Os jesuítas puderam então se estabelecer na vizinhança, onde fundaram a missão residente entre os indígenas da aldeia do Geru, dando-lhes os ensinamentos religiosos e, ao mesmo tempo, se utilizando deles como mão de obra necessária ao novo empreendimento econômico. Para Santana (2004), além de aldeamentos religiosos, a Companhia de Jesus tinha outros empreendimentos na região, como engenhos de açúcar e fazendas. Mostrando mais uma vez que no período de atuação da Companhia de Jesus na aldeia do Geru, as questões religiosas e econômicas estiveram sempre imbricadas.

Nessa perspectiva, o surgimento da Missão do Geru inscreve-se no movimento missionário que, na segunda metade do século XVII, atingiu a região sergipana. Um movimento que tinha um duplo propósito: a busca de almas para catequizar, e a aquisição de fazendas para garantir o êxito da Ordem missionária. Com o objetivo de atingir seus escopos, Geru tornou-se uma missão residente de padres jesuítas que, aproximadamente em três quartos de século teve sob sua tutela os nativos da localidade. Foi a partir da efetivação da Missão do Geru que os jesuítas puderam intensificar suas ações catequéticas entre os Kiriri.

No final do século XVII, a Missão de Geru apareceu, na documentação da Igreja, sob a administração dos padres Luiz Vicêncio Mamiani, João Baptista Beagel e do irmão Manuel de Sampaio, estudantes da língua kiriri (LEITE, 2004; POMPA, 2001). É importante ressaltar que, durante o período de atuação dos missionários em Geru, os jesuítas desempenharam, concomitantemente às atividades catequéticas, o estudo da língua nativa como forma de facilitar a comunicação e a catequese junto aos indígenas. Destes estudos teriam resultado obras como "A Arte" e o "Catecismo Kiriri" de Mamiani, que são memórias consideráveis da catequese jesuítica entre os Kiriri, e contribuíram com o desvelamento do cotidiano missionário dos jesuítas na Missão do Geru.

Na época em que a aldeia do Geru passou a ser administrada pelos jesuítas, Manuel da Nóbrega já havia questionado o projeto inicial de catequese em terras brasileiras. Ele

acreditava que, por meio das diretrizes do *Plano Civilizador* (1558), seria mais fácil avançar no labor catequético (MECENAS SANTOS, 2011). Ainda segundo a autora, é possível que a atuação jesuítica na Capitania de Sergipe, bem como em Geru, tenha sido elaborada de acordo com essa nova perspectiva missionária, que buscava incutir na população indígena a necessidade de viver sob a “proteção” dos irmãos de Jesus, com base na propagação do medo. O medo e a disciplina rígida, característica da Ordem, passaram a fazer parte do cotidiano dos indígenas que viviam nos aldeamentos religiosos.

Entretanto, mesmo incutindo o medo, era muito comum a fuga dos aldeados, mesmo os convertidos, pois não se acostumavam com a vida rígida de horários preestabelecidos, trabalhos e rezas vigentes na missão. Os nativos fugiam para outras aldeias, por vezes distantes, localizadas nas margens do rio São Francisco, onde viviam seus parentes ou membros do mesmo grupo Kiriri, ou para a casa de moradores da região, que lhes davam abrigo, embora soubessem da lei que proibia os colonos de darem asilo aos fugitivos. Certamente, a prestação de serviços por parte dos refugiados compensava os riscos de desrespeito à lei, sobretudo quando tinham a proteção de parentela e das autoridades coniventes (DANTAS, 1979-1982). Pelo menos um desses casos, de indígenas que se asilavam, os quais não devem ter sido raros, ficou registrado na História Sergipana. O episódio foi marcado pela fuga de alguns indígenas que saíram da Missão do Geru e se estabeleceram na casa de D. Ignez Carrilho. Dias depois, quando os oficiais da justiça tentaram restituí-los ao padre João Honorato, diretor da missão na época, o Juiz ordinário da Abadia que era parente de D. Ignez Carrilho, mandou prender os representantes da justiça de Sergipe de El-Rei e os indígenas permaneceram com D. Ignez Carrilho (FREIRE, 1891).

As fugas de indígenas eram tão constantes que, em 1714, o Superior da Missão do Geru reclamou ao Governador, Pedro Vasconcelos e Sousa (1711-1714), que tomasse as providências necessárias para que os nativos fossem restituídos à missão, uma vez que à sua dispersão “se seguem muitos e gravíssimos inconvenientes, como são a falta de doutrina e sacramentos na vida e na morte, ao viverem com liberdade em seus vícios gentílicos, e o da impunidade de seus delitos” (DOCUMENTO HISTÓRICO, v. III, p. 313-314). Essa preocupação pode ser justificada pelos danos que as fugas constantes provocavam na conversão dos indígenas, mas, por outro lado, também pode ser justificada pelos prejuízos econômicos provenientes dessas constantes evasões de mãos de obra.

Aos poucos, os religiosos foram tomando consciência de que a missão de erigir e administrar o aldeamento do Geru não seria tarefa fácil, assim como não o foi em toda região sergipana. Os jesuítas se depararam com vários obstáculos durante o seu trabalho missionário

na Missão do Geru. Quatro desses obstáculos, já discutidos anteriormente, são bastante claros: 1º as próprias dificuldades na conversão dos “gentios”; 2º as fugas constantes dos nativos; 3º os enfrentamentos com os donos de gado da região e, 4º a disputa pela mão de obra com os colonos das proximidades do rio Real.

Além desse, outro dos problemas enfrentados pelos jesuítas e que dificultava o trabalho catequético, era a convocação constante de indígenas para prestar serviços militares à Coroa, muitas vezes para combater os mocambos ou mesmo na luta contra indígenas rebeldes. Várias cartas escritas pelo Governador ao Provincial da Ordem atesta tal prática na Missão do Geru (DOCUMENTOS HISTÓRICOS, v. XLII, p. 334-335).

O ajuntamento de soldados na aldeia do Geru contribuía para deixar os nativos inseguros e assustados, quando os capitães-mores a título de passar em revista as ordenanças, utilizavam para esse fim o terreiro da missão. A desconfiança nascida da concentração das tropas dos brancos, somada aos desmandos dos soldados cuja conduta muitas vezes escapava ao controle dos missionários, gerava intranquilidade na missão (DANTAS, 1979-1982). Em face disso, o Governador determinou que tais diligências não mais ocorressem na missão e nem nas suas proximidades, para evitar a inquietação dos Kiriri. Segue um trecho da carta enviada ao Capitão-mor da Capitania de Sergipe de El-Rei:

O Reitor deste Colégio, me representou que Vossa Mercê mandara fixar para passar mostra às ordenanças da vizinhança da Missão do Jerú, dentro da mesma Missão, e que desta resolução se seguia considerável prejuízo ao sossego, e inquietação dos Índios dela, por cuja causa ordenei a Vossa Mercê suspendesse o passar a dita mostra na sobredita missão e o fizesse em outra qualquer (DOCUMENTOS HISTÓRICOS, v. XLV, p. 90-91).

Instalada numa região onde a pecuária se fazia forte, a Missão do Geru teve muitos atritos com os criadores de gado da região, pois muitos pretendiam ampliar suas pastagens à custa de terras indígenas. Um exemplo bem nítido foi o de Francisco de Matos de Aguiar, que ergueu um curral nas terras pertencentes à Missão do Geru e, mesmo depois de o curral ter sido derrubado, tentava teimosamente reerguê-lo. A contenda foi resolvida somente depois que representações indígenas protestaram junto ao Rei contra tal atitude, e este, por Provisão de 1721, orientou o governo Vasco Fernandes César de Meneses que nas causas dos "índios" procedesse sumariamente, sem formalidades. Do mesmo modo, ordenava a conservação dos nativos em suas terras sem perturbação, sempre que tivessem razão (DOCUMENTO HISTÓRICO, v. LXIV, p. 81-82).



A falta de recursos para manter a missão foi outro problema enfrentado pelos religiosos. Por volta de 1729, párocos da Vila de Lagarto, Vila de Itapecuru, Vila de Campos e da freguesia de Abadia fizeram um requerimento ao rei D. João V pedindo “esmola perpétua” para os missionários da aldeia do Geru que viviam na pobreza e precisavam de recursos para a manutenção da missão. O relato atesta que os jesuítas do Geru não prestavam serviços apenas nos limites da missão, mas, que ministravam sacramentos, cuidavam de enfermos, e exerciam atividades de párocos em quatro paróquias e, para darem continuidade às atividades, precisavam urgentemente de auxílios do rei (MECENAS SANTOS, 2011).

#### **4.8 A Secularização da Missão do Geru (século XVIII)**

A permanência dos jesuítas na localidade foi interrompida por determinação da Coroa lusitana que, por meio de um “Alvará com força de Ley” datado de 8 de maio de 1758, ordenou que os aldeamentos jesuíticos do Brasil fossem elevados à condição de vila. O Alvará de 1758 foi efetivado na Bahia por meio de um conjunto de decretos e ordens régias mandadas executar por um Tribunal Especial do Conselho Ultramarino, instituído por magistrados enviados de Lisboa e presidido pelo vice-rei D. Marcos de Noronha, 6º Conde dos Arcos, nas matérias civis, e pelo Arcebispo D. José Botelho de Matos, nas matérias pertinentes à religião (SANTOS, 2007).

Ainda de acordo com Santos (2007), ao ouvidor da capitania de Sergipe d’El Rei, Miguel de Aires Lobo de Carvalho, coube a responsabilidade de criar três vilas, que ficariam situadas nas aldeias de Geru, Canabrava e Saco dos Morcegos. Como apenas a primeira ficava, efetivamente, nos limites de sua jurisdição, o Conde dos Arcos precisou muni-lo de poderes extraordinários para a execução das demais diligências.

Em 22 de novembro de 1758, por meio de uma ordem despachada pelo Conselho Ultramarino, Miguel de Aires Lobo de Carvalho elevou a Missão do Geru à categoria de vila com o nome de Nova Távora. Em 24 de abril de 1759, o Ouvidor da Comarca de Sergipe foi ordenado a mudar o nome da vila para Nova Tomar (DANTAS, 1979-1982). Santos (2002), afirma que provavelmente a mudança do nome ocorreu em razão dos acontecimentos de setembro de 1758, quando a família Távora foi condenada pela tentativa fracassada de regicídio contra o rei D. José I.

No período das determinações pombalinas, os jesuítas administravam quatro, das sete aldeias existentes em Ilhéus, as duas únicas de Porto Seguro e apenas uma das cinco de Sergipe. Na capitania da Bahia, eram apenas quatro de um total de vinte, as restantes ficaram

sob a administração de padres seculares e franciscanos. Todavia, as aldeias administradas por outras Ordens religiosas e até mesmo por padres seculares, não se tornaram vilas nesse primeiro momento de aplicação da legislação pombalina (SANTOS, 2002), embora as prescrições não fizessem distinção entre as aldeias dos jesuítas e as aldeias das demais Ordens.

A intolerância para com os jesuítas ficou mais explícita quando, em 3 de setembro de 1759, foi editada a “Carta de Lei para a proscrição, desnaturalização e expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses”, e o confisco dos bens da Ordem. A justificativa adotada para acabar com as missões foi o enriquecimento das missões que estavam sob a responsabilidade da Companhia de Jesus, bem como a desobediência dos padres às autoridades civis e militares (MECENAS SANTOS, 2011). Sabemos que essa discussão é bem mais ampla, e que a perseguição aos jesuítas se estendeu por todo o Ocidente cristão, mas no momento não cabe aprofundar a abordagem.

Em cumprimento à lei de 3 de setembro de 1759, o Vice-rei D. Marcos de Noronha fez publicar um decreto em 26 de novembro do mesmo ano mandando prender e deportar os jesuítas e sequestrar os bens móveis e imóveis, o que teve lugar em Sergipe de El-Rei no governo do capitão-mor José de Mares Henrique (LIMA JÚNIOR, 1914). Nessa época, a Missão do Geru encontrava-se sob encargo dos padres Emanuel Souza e Domingos de Matos. Contra o missionário jesuíta foi feito um libelo cujo teor desconhecemos, mas que não deve diferir muito das acusações que por essa época se fizeram aos jesuítas: que os padres eram ricos e os indígenas pobres, que punham os nativos a trabalhar em benefício da Ordem e se utilizavam das terras dos indígenas para enriquecer (DANTAS, 1979-1982).

Quando os jesuítas foram expulsos do Brasil, em 1759, seus bens em terras sergipanas, eram: “seis moradas de casas e chãos e foros na cidade de São Cristóvão de Sergipe de El-Rei; a Fazenda de Jaboação e de Tejupeba e suas anexas, com casas de moradas, currais, gados e escravaturas no distrito da Comarca de Sergipe de El-Rei” (LEITE, 2004, p. 321). Em virtude da elevação da aldeia a vila, em 1758, as possessões jesuíticas da aldeia do Geru, não foram inseridas nos bens da Companhia levadas a leilão, como também na lista de membros da ordem expulsos não consta nenhum jesuíta vivendo nas terras da vila de Nova Tomar (MECENAS SANTOS, 2011). Ainda segundo a autora, como a lei de criação estabelecia que a aldeia, então vila, fosse administrada pelos indígenas, esses, teoricamente, seriam os novos proprietários das terras e por conta disso não havia bens a serem leiloados na localidade.

De acordo com Santos (2012), a promulgação das leis de 1755 e do Alvará com força de lei, de 8 de maio de 1758, indicavam mudanças significativas em termos da política a ser

seguida e no tocante ao papel da Igreja no Brasil. Por meio da transformação das aldeias em vilas e da supressão da jurisdição temporal e espiritual dos missionários sobre os indígenas, o alvará em questão levou à abolição do “sistema dos jesuítas”, ou seja, a extinção do modelo de catequese vigente durante a maior parte do período colonial. Além de abolirem o “sistema dos jesuítas”, a nova ordem estabeleceu um novo “sistema de colonização dos índios”. Esse novo sistema tomou forma por meio das seguintes medidas:

1º) fixação de um novo formato para as povoações indígenas (transformação das aldeias em vilas); 2º) estabelecimento de uma nova modalidade de administração e governo sobre os índios ou dos índios sobre si mesmos; 3º) definição de uma nova modalidade de intervenção da Igreja no tocante à catequese, com predomínio do clero secular (afirmação e ampliação do padroado régio); 4º) maior centralidade da ação do Estado e dos agentes civis em detrimento dos religiosos, sem excluí-los por completo (mais do que uma simples separação de jurisdições); 5º) designação de um novo papel para os índios na colonização por meio do reconhecimento de sua liberdade e de sua equiparação aos mais vassallos do rei (SANTOS, 2012, p. 32).

No período da secularização da Missão do Geru ocorreu a demarcação de uma légua quadrada de terra para os indígenas. Entretanto, a vila erigida passou a atrair um crescente número de brancos que ocupavam as terras indígenas, gerando insatisfações, conflitos e mesmo a fuga dos Kiriri para as matas próximas a vila (SANTANA, 2015). Ainda de acordo com Santana (2004), a miscigenação e a aculturação alcançaram grau elevado na vila do Geru, em decorrência da infiltração de indivíduos brancos, negros e mestiços. Isso porque, de acordo com Brasileiro e Sampaio (2012), a implantação de administrações seculares nos antigos aldeamentos missionários se fez acompanhar de uma explícita política de assimilação e integração das suas comunidades indígenas à sociedade colonial, o que incluía o estímulo ao ingresso de colonos em seus territórios e o intercasamento destes com indígenas.

Por volta de 1817, a vila do Geru era habitada por aproximadamente 600 pessoas, entre os quais poucos brancos e a maior parte composta por indígenas e raças misturadas. Viviam da criação de gado vacum e da agricultura. Os indígenas exerciam a justiça junto aos homens brancos, inclusive faziam parte da composição da Câmara Municipal que devia ter paridade de representantes entre indígenas e brancos (SANTANA, 2004). Essa tentativa de inserir indígenas catequizados na administração municipal ocorreu logo após a secularização da Missão do Geru. É o que fica explícito na Carta Régia de 22 de novembro de 1758:

Por me ser presente que a Aldeia do Geru, intitulada Nossa Senhora do Socorro sita na Freguesia dos Campos do Rio Real, termo da Vila do Lagarto,

Comarca da cidade de Sergipe de El Rei, tem capacidade de vizinhos e cômodo preciso para o dito efeito, sou servido ordenar que passando logo a dita Aldeia a Vila, estabelecereis nela (dirige-se ao Governador-Geral da Bahia) com o nome de Nova Távora - elegendo a votos do povo um de seus moradores para juiz dela, que será tutor dos órfãos três vereadores ou dois no caso de não haver número e um procurador do Conselho todos mais hábeis do dito povo e ainda na suposição de não achardes nela quem saiba ler e escrever, sempre com êles serão eleitos os mesmos índios e para três anos futuros fareis eleição de semelhantes oficiais na forma da Ord. Ls. 1º tt 67 guardando em tudo a formalidade de que ela prescreve e igualmente elegereis a votos do povo um homem que haja de ser escrivão da comarca que ora também servirá de tabelião das notas e escrivão do judicial e dos órfãos a qual, no caso de não haver na Aldeia, nacional dentre os índios com a necessária inteligência e notícia de processar, poderá ser nomeado um português com as referidas qualidades e a êle se lhe encarregará a obrigação de ensinar a ler e a escrever aos meninos da Vila bem entendido que a todo tempo que houver índio com aptidão para servir este ofício ou português casado com Índia com as qualidades necessárias, qualquer dêstes sujeitos preferirá na serventia do referido ofício àquêle em quem não concorrem estas circunstâncias (BRASIL, 1758, s.p.).<sup>85</sup>

A Carta Régia de 22 de novembro de 1758, além de declarar livres todos os indígenas do território sergipano, criar vila na antiga aldeia do Geru, estabelecia uma característica singular na administração municipal ao permitir que elementos indígenas ocupassem cargos do serviço público. Sendo Geru a primeira base desta experiência, em terras de Sergipe.

Anos mais tarde, por Resolução do Conselho do Governo, datada de 4 de maio de 1833, a Vila de Tomar do Geru foi extinta, ato pretensamente justificado pelo decréscimo demográfico. Em seu lugar ficou “*erecta in Villa a Povoação de Nossa Senhora da Conceição de Itabaianinha*” (SERGIPE, 1932-1834, APES, p. 16). A vila extinta foi reduzida à categoria de Distrito de Paz, com o nome de distrito de Geru. Os nativos protestaram e se dispersaram, ou pelo menos a maior parte deles, para uma área denominada mata da Chapada, formando nova povoação correspondente hoje ao município de Cristinápolis. Os indígenas não ficaram inertes com a extinção da vila e fizeram um abaixo-assinado contra o ato, em 1834. Identificando-se como “brasileiros índios” e pessoas de diferentes cores, residentes na vila de Tomar do Geru, endereçaram um requerimento à Corte do Rio de Janeiro, contra o ato do vice-presidente suprimindo seus direitos, no ano anterior, quando extinguiu a vila e erigiu outra na povoação de Itabaianinha (SANTANA, 2015). Nessa época ainda eram fortes os laços que ligavam os Kiriri ao velho aldeamento, onde e iam fazer feira, realizar batismos e enterrar seus mortos (DANTAS, 1979-1982). Esses retornos a Geru, para praticar ritos cristãos, mostram que o processo de catequização jesuítica dentre os Kiriri havia logrado certa

---

<sup>85</sup> Documento encontrado no Arquivo Público do Estado da Bahia. Instrução para criação de vilas. s/d. Colônia, Índios, maço 603, caderno 15. Dossiê sobre aldeamento e missões indígenas (1758-1759).

permanência, enquanto as antigas crenças indígenas já não eram praticadas com a mesma intensidade de outrora, num processo óbvio da aculturação.

A documentação referente a esse contexto ora denomina os indígenas como de Geru, ora da Chapada. Posteriormente, entre as décadas de sessenta e setenta do século XIX, as autoridades passaram a evitar o termo índio para denominar os nativos das duas localidades, passando a considerá-los mestiços integrados e civilizados (SANTANA, 2015). Para Santana (2015), isso ocorreu porque logo após a independência do Brasil, em 1822, as autoridades brasileiras atuaram com o ideal de homogeneizar a população, implantando uma política “assimilacionista” por meio da qual os indígenas das antigas e novas aldeias deveriam ser civilizados e incorporados ao Estado. Os indígenas passariam a ser classificados como: mestiços, civilizados e misturados ao restante da população brasileira.

Essa dita “civilização” seria alcançada por meio da aplicação de duas legislações: Regulamento das Missões (1845) e Lei de Terras (1850). A primeira legislação previa a existência de aldeias somente até os indígenas alcançarem o estatuto de civilizados. A segunda legislação ao estimular o fim das propriedades comunais, a sua distribuição aos indígenas em lotes individuais e a venda do restante, serviu para justificar o discurso da inexistência de indígenas (SANTANA, 2015). Ainda segundo o autor, esse discurso governamental sobre a necessidade de civilizar os indígenas para incorporá-los ao conjunto de cidadãos do país foi uma estratégia para a alienação das terras coletivas indígenas nas últimas décadas do século XIX. Em outras palavras o Regulamento das Missões e a Lei de Terras foram golpes fatais aos aldeamentos do país.

No final do século XIX, muitos Kiriri despojados de suas terras aderiram ao movimento liderado por Antônio Conselheiro, ocorrendo conseqüentemente a migração para o Arraial de Canudos. Conforme Lucia Mascarenhas (1996) a comunidade messiânica era percebida no imaginário indígena como o ideal de uma sociedade mais justa e equitativa. Infelizmente, segundo Brasileiro (1996), o sonho se dissipou com a repressão a Canudos, os indígenas sobreviventes foram fortemente perseguidos e os que conseguiram retornar a Mirandela, antiga missão Saco dos Morcegos, encontraram boa parte de suas terras ocupadas. Para Maria de Lourdes Bandeira (1972), a guerra de Canudos marcou para os Kiriri perdas culturais significativas. Em Canudos pereceram importantes líderes indígenas Kiriri e os derradeiros falantes da língua nativa. Daí a importância dos vestígios que restaram para a lembrança da língua e práticas culturais dos Kiriri. Uma vez que as compulsões enfrentadas não permitiram que a totalidade das tribos Kiriri chegasse ao século XX, como segmento etnicamente diferenciado e minimamente organizado. Excetuado, o caso dos Kiriri de Saco dos Morcegos,

ou Mirandela, no atual município de Banzaê, que é uma das comunidades originadas desses estabelecimentos missionários que tem resistido até a atualidade (BRASILEIRO E SAMPAIO, 2012).

Em 25 de novembro de 1953, por meio da Lei Estadual nº 525-A, sancionada pelo então governador Arnaldo Garcez, foi criado um novo município, no antigo local da Missão do Geru, com o nome de Tomar do Geru,<sup>86</sup> sendo o seu território desmembrado do Município de Itabaianinha (DANTAS, 1979-1982).

Quadro 5: Cronologia da ação missionária jesuítica na região do Geru

Período	Acontecimento histórico
1562	Missões volantes, comandadas pelo provincial Luis da Grã e pelo padre Gaspar Lourenço, percorreram as terras situadas nas proximidades do rio Real;
1575	O governador Luiz de Brito incumbiu missionários jesuítas de estabelecerem aldeamentos permanentes na região do rio Real. O trabalho foi iniciado pelo padre Gaspar Lourenço e pelo irmão João Salônio. Posteriormente auxiliados pelo padre João Pereira e pelo irmão Pero Leitão, os religiosos fundaram as igrejas de São Tomé, de Santo Inácio e de São Paulo. Conflitos na região fizeram a sementeira de evangelização não lograr êxito;
1575	Lima Junior aponta a existência de uma igreja rústica na aldeia do Geru (Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro). A historiografia sergipana nega a existência de tal igreja e aponta que na região só havia os resquícios das antigas missões volantes;
1584	O jesuíta Cardim faz referencia aos indígenas Kiriri do Geru, mostrando que a aldeia já era conhecida dos missionários jesuítas;
1590	Belchior Dias Moreira edifica a capela de Nossa Senhora da Abadia em terra dos Kiriri;
1596	Os jesuítas retomaram um trabalho missionário efetivo na região sergipana;
A partir de 1603	Missionários de outras ordens religiosas chegam à região do rio Real;
1650	O padre João de Barros fundou aldeia dentre os indígenas Kiriri;
1666	Começa a edificação da missão de Nossa Senhora do Socorro do Geru;
1683	Ocorre uma presença mais efetiva de jesuítas na aldeia do Geru que dão início à criação de uma residência para os padres da Ordem;
1684	O padre Luiz Vincêncio Mamiani se estabeleceu na Missão do Geru;
1692	Geru aparecia como residência de padres no catálogo da Companhia de Jesus;
1758	Ocorre ocorreu a expulsão dos jesuítas do Brasil e a secularização das missões. Geru tornou-se vila com o nome de Nova Távora;
1579	O nome da vila foi mudado para Nova Tomar;
1833	Em decorrência do decréscimo populacional, a vila de Nova Tomar foi extinta;
1953	No local da antiga vila foi criado o município de Tomar do Geru.

Fonte: Organizado com base nas informações de Freire (1891), Lima Júnior (1914), Dantas (1979-1982), Santos (2002, 2007, 2012).

Embora um novo município tenha sido edificado no local da antiga aldeia Kiriri, praticamente nada restou da antiga missão jesuítica na cidade de Tomar do Geru.<sup>87</sup> Os indícios que testemunham a passagem dos religiosos na localidade são as cartas e documentos escritos no período, dentre eles o *Catecismo Kiriri* e a *Gramática da Língua Kiriri*, do padre

<sup>86</sup>A denominação do município em Tomar do Geru tem uma explicação histórica. Tomar em decorrência de muitos dos jesuítas que atuaram na região terem vindo da província do Minho, especialmente da cidade portuguesa chamada Tomar, sede dos religiosos templários na Idade Média. E Geru, como já explicitado, é uma palavra de origem tupi, que significa boca, entrada.

<sup>87</sup>Com o processo de secularização das missões os monumentos foram desapropriados, seus arquivos se dispersaram e muitos foram destruídos.

Mamiani, e uma igreja barroca, “a famosa Igreja de Nossa Senhora do Socorro, datada de 1688” (DANTAS, 1979-1982). A igreja, edificada no ponto mais alto da praça central da cidade de Tomar do Geru, é uma memória material da passagem dos jesuítas naquela região, um marco e símbolo da fundação da própria missão. Nas palavras de Lúcio Costa (1941, p.138), a igreja é “obra mestiça e vigorosa que se enquadra no importante surto de arte ocorrido de fins do século XVII a meados de setecentos, naquela região, e que constitui, a bem dizer, uma escola à parte”.

Exemplo típico da arte barroca, a Igreja de Nossa Senhora do Socorro rompe com o equilíbrio da Praça da Igreja Matriz, convidando os visitantes a fazerem uma imersão na memória e história da cidade, rompendo o equilíbrio entre o profano e o sagrado, confrontando os sentimentos e a razão.

De acordo com Maria Socorro Soares dos Santos:

A Igreja Nossa Senhora do Socorro predomina sobre o casario que cerca a Praça da Igreja Matriz. Pois se situa no ponto mais alto da cidade de Tomar do Geru. À frente do tempo está fixado o cruzeiro, marco do cristianismo. Em seguida, localizamos em seu portal a inscrição em algarismos romanos MDCLXXXVIII, o ano de 1688, a mais remota data encontrada no prédio e provavelmente a data de conclusão da obra. Uma porta com duas folhas e almofadas separa os domínios dos mortais e dos santos, dos espaços profanos e cristãos (SANTOS, 2013, p.15).

Figura 1: Cruzeiro e fachada da Igreja Nossa Senhora do Socorro



Fonte: Acervo de Maria Cleidiana Oliveira de Almeida, 2018.<sup>88</sup>

Uma lenda contada pela população da cidade de Tomar do Geru relata que os indígenas Kiriri encontram a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro dentro de um gravatá no meio da mata, no local exato onde ano mais tarde foi edificada a Igreja. Os indígenas entregaram a imagem aos padres jesuítas, que a guardaram. À noite a imagem voltava à mata onde teria sido encontrada pelos indígenas. Os indígenas a levaram novamente aos missionários. Após várias fugas da imagem, os padres decidiram construir uma igreja no local e puseram a imagem no lugar de onde ela nunca mais teria saído.

Lendas à parte, a igreja “levantada pelo P. Luiz Mamiani della Rovere, era a mais ornada e bela de todas as Igrejas missionárias fora da cidade da Bahia” (LEITE, 2004, p. 300).

---

<sup>88</sup> As fotografias utilizadas nessa tese foram tiradas por Luciano Cesar Duarte Oliveira.



O apreço do jesuíta pelo templo foi tão expressivo que mesmo após seu retorno a Roma, o padre Mamiani não esqueceu a bela igreja, tanto que conseguiu para ela a Congregação ou Confraria do Socorro, além de importantes donativos, que ele, seus parentes e a nobreza romana mandavam constantemente para a Confraria, contribuindo para que a missão de Geru se tornasse famosa na região como centro intenso de vida religiosa. E onde se fundou a primeira escola que houve no atual estado sergipano (LEITE, 2004).

Para Santos (2013), a igreja, além de ser um importante instrumento pedagógico, pois se valia da arte barroca para mais facilmente transmitir os dogmas cristãos aos nativos da região, contribuiu para transformar o local em um dos mais importantes redutos da Companhia de Jesus em Sergipe.

A igreja, erguida sob a invocação de Nossa Senhora do Socorro, encontra-se ladeada por casas e estabelecimentos comerciais, formando um “quadrado”. De acordo com Marilda Oliveira (2004), essa composição residencial em “quadrado” era padrão das missões jesuíticas no Brasil. Ainda segundo a autora, a igreja associada à praça era um modelo arquitetônico de excelentes vantagens para a realização do processo catequético. Segundo Santana (2004), a casa situada ao lado da igreja, hoje residência do pároco, era anteriormente um colégio da Companhia de Jesus. Também Mecenas Santos (2011) afirma que, provavelmente, ao lado do templo havia a residência dos padres jesuítas e, bem em frente à igreja um cruzeiro, demarcando a territorialidade cristã. Para a referida autora, a falta de dados informando os limites da antiga aldeia, bem como um trabalho da arqueologia histórica no local, impedem a apresentação de informações mais precisas sobre a residência dos padres.

Como também foi observado por Mecenas Santos:

A fachada singela esconde a beleza avassaladora do interior; nota-se um toque de sobriedade na parte externa da Igreja. A arquitetura é regida por linhas retas de traçado fino e pouco expressivo, característicos do barroco joanino, marcado pela simplicidade do traçado externo e exuberância do espaço interno. Para o observador é um puro choque de emoções: a simplicidade da fachada contradiz as formas e detalhes do interior (MECENAS SANTOS, 2011, p.89).

Figura 2: Torre e frontão da Igreja Nossa Senhora do Socorro



Fonte: Acervo de Maria Cleidiana Oliveira de Almeida, 2018.

A fachada de frontão clássico mostra três janelas no andar superior e um pórtico central no andar inferior. O pórtico principal é constituído de almofadas tendo acima, em números romanos, o ano da fundação da Igreja. A torre sineira, única, fica ao lado direito da igreja e, ao lado esquerdo, fica um corredor com uma pequena porta, assimétricos à fachada.

Figura 3: Pórtico da Igreja Nossa Senhora do Socorro



Fonte: Acervo de Maria Cleidiana Oliveira de Almeida, 2018.

A planta da igreja tem como características: nave única, corredores laterais,<sup>89</sup> capela-mor,<sup>90</sup> sacristia lateral<sup>91</sup> e a torre sineira. No segundo pavimento encontram-se o coro e o salão paroquial. A igreja, exemplo clássico da arte barroca, possui uma talha pesada e volumosa, apresentando multiplicidade de “anjos” (muitos dos quais com aspectos indígenas), flores (folhas de parreira) e desenhos diversos (OLIVEIRA M, 2004).

A capela-mor que foi restaurada entre 1989 e 1991 apresenta uma bela decoração de talha de arco-cruzeiro e de altares colaterais, que de acordo com Oliveira MH (2004), foram doações do próprio Mamiani.<sup>92</sup>

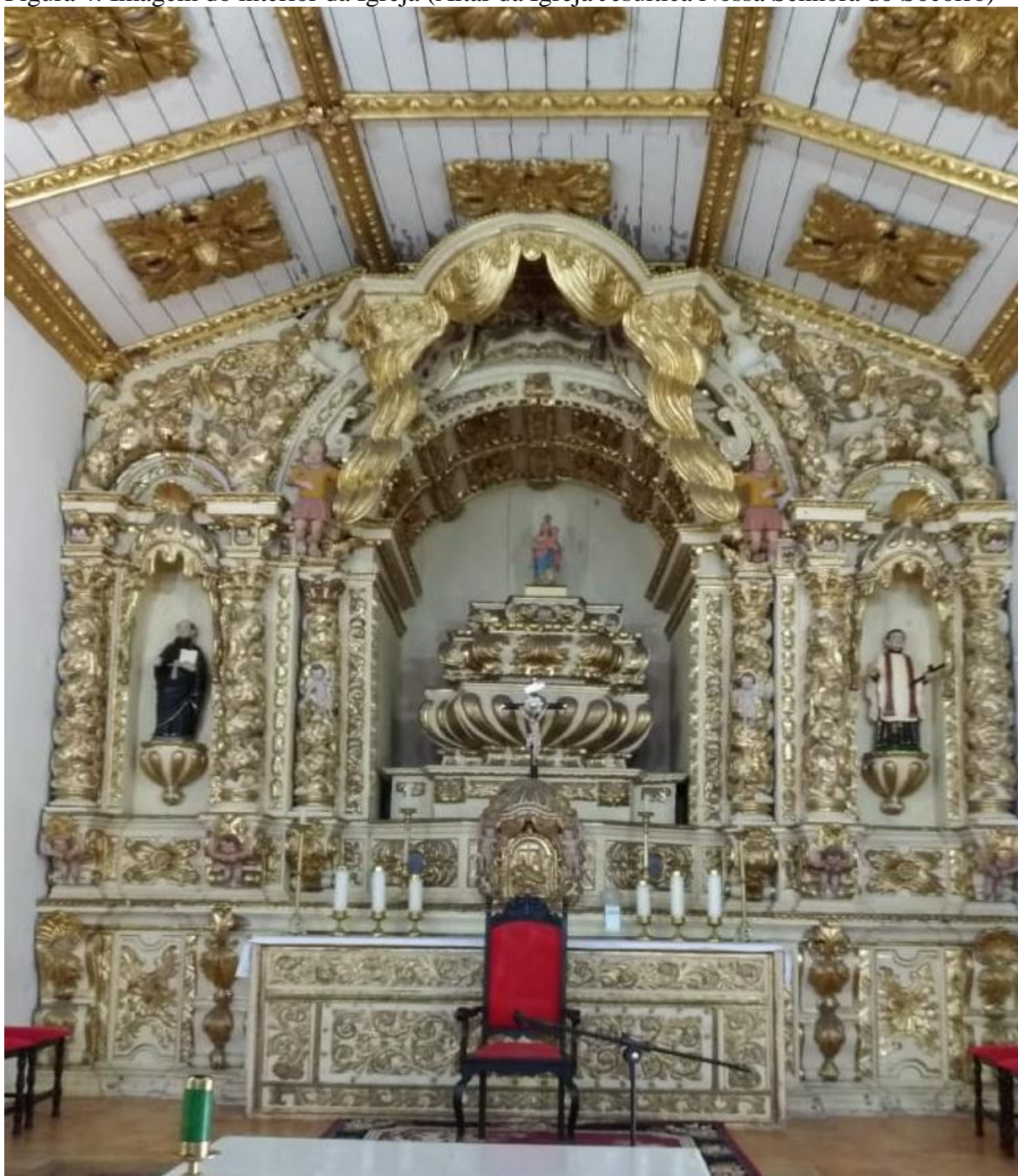
<sup>89</sup> No corredor esquerdo da igreja existe um púlpito decorado com elementos da arte chinesa.

<sup>90</sup> A capela-mor é formada pelo altar-mor e dois altares laterais.

<sup>91</sup> A sacristia possui um arcaz, um retábulo e um oratório.

<sup>92</sup> Não tínhamos como objetivo fazer uma análise profunda da estética barroca presente na igreja, esse trabalho foi realizado por alguns pesquisadores como: Ane Luise Silva Mecnas Santos (2005, 2011), Germain Bazin (1956), Lúcio Costa (1941), Maria Helena de Oliveira (2004a), Maria Socorro Soares dos Santos (2013), dentre outros.

Figura 4: Imagem do interior da Igreja (Altar da Igreja Jesuítica Nossa Senhora do Socorro)



Fonte: Acervo Maria de Maria Cleidiana Oliveira de Almeida, 2018.

Símbolos maiores da memória jesuítica presentes na igreja são as imagens de dois jesuítas, Ignácio de Loyola e Francisco Xavier, em nichos laterais do altar-mor e um resplendor feito de madeira afixado no teto da igreja, na parte central da nave.

Figura 5: Imagem de Santo Ignácio de Loyola



Fonte: Acervo de Maria Cleidiana Oliveira de Almeida, 2018.

As imagens dos fundadores da Companhia de Jesus são esculpidas em madeira policromada, medindo aproximadamente 85 cm de altura. Ficam ao lado da imagem da padroeira, Nossa Senhora do Socorro, que apresenta vestes ornadas com motivos dourados e um manto azul e rosa. Além de apresentar uma coroa sobre a cabeça e o menino Jesus no braço esquerdo.

No resplendor elaborado em talha dourada, afixado no teto da nave da Igreja, se encontra um monograma talhado em alto relevo, que se tornou símbolo da Ordem dos jesuítas “I.H.S” que representa as palavras latinas *Jesus Hominum Salvator* (Jesus, Salvador dos Homens) – figura 6.

O templo e todo seu acervo, que resistiram aos embates religiosos e políticos da região são hoje patrimônios tombados pelo IPHAN, de acordo com o processo nº 291, cuja inscrição se encontra no Livro Histórico nº 196, folha 33 e no Livro de Belas Artes nº 291, folha 57. Ambos foram assinados no dia 20 de março de 1943 (MECENAS SANTOS, 2011).

Figura 6: O Resplendor, no teto da nave da igreja de Geru



Fonte: Acervo de Maria Cleidiana Oliveira de Almeida, 2018.

Outra memória que resistiu às tentativas de apagamento das marcas da presença dos jesuítas em Geru foi o *Catecismo Kiriri*, escrito por Mamiani. Uma evidência material das escolhas religiosas e metodológicas dos religiosos no ministério doutrinário desenvolvido dentre os Kiriri, e que muito tem contribuído com a rememoração das práticas catequéticas jesuíticas que foram ensinadas em Geru.

## 5 CATECISMO KIRIRI: MEMÓRIAS E HISTÓRIAS

O passado não reconhece o seu lugar: está sempre presente (MÁRIO QUINTANA).

### 5.1 Luiz Vincêncio Mamiani

Luiz Vincêncio Mamiani (Mamiani della Rovere, apelido completo de família) missionário e linguista, nasceu na cidade de Pésaro, Itália, no dia 20 de janeiro de 1652. Ingressou como membro da Companhia de Jesus na província de Veneza, quando tinha 16 anos, em 10 de abril de 1668. Em 1684, após ter concluído seus estudos, partiu de Lisboa em direção ao Brasil. A Ordem dos jesuítas pretendia mandá-lo para uma missão no Maranhão, entretanto, foi enviado para a Missão do Geru, na Capitania de Sergipe Del Rey. A mudança de destino foi justificada pelo seu conhecimento da língua dos Kiriri, indígenas que habitavam a região, entre os quais ele viveu durante alguns anos. Nesse aldeamento, onde atuou como superior, foi o responsável pela fundação de uma Igreja dedicada a Nossa Senhora do Socorro, além de ter concluído e preparado para publicação duas obras: o *Catecismo da doutrina Christãa Na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (1698) e a *Arte de Gramaatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri* (1699) (LEITE, 2004).

As obras elaboradas pelo jesuíta foram de grande utilidade na conversão dos “gentios”, uma vez que esses documentos facilitaram a comunicação entre os missionários e os indígenas Kiriri, durante a prática da conversão. É necessário, entretanto, ressaltar que o legado deixado por Mamiani vai muito além das suas duas obras publicadas em língua nativa, e da sua participação na fundação da Igreja dedicada a Nossa Senhora do Socorro. Seu trabalho é uma memória importante da pedagogia cristã, que serviu de suporte para analisarmos o modelo de catequese utilizado pelos jesuítas no século XVII, especialmente na missão de Geru, e conhecer um pouco mais da nação indígena Kiriri, tribo catequizada pelos padres da Companhia de Jesus e, que praticamente desapareceu após a secularização das missões na segunda metade do século XVIII. Para Rodrigues (2012b), as tribos de língua kiriri extintas ou assimiladas à população neobrasileira tiveram suas culturas material e imaterial preservadas, em um grau muito maior do que seria de se esperar. E, sem desmerecer as demais fontes históricas, não podemos negar a importância dos catecismos nessa preservação.

Em alguns excertos da sua obra, o padre Mamiani nos fornece informações sobre como proceder com relação à aprendizagem dos Kiriri. Nesse momento, o catecismo deixa de

ser apenas um compêndio doutrinário e assume um lugar de memória com valor inegável para os estudiosos que buscam um repositório de ricas informações sobre a catequese jesuítica na Aldeia de Geru e sobre o modo de viver dos indígenas do Brasil, uma vez que os catecismos coloniais foram reveladores de uma mentalidade da cultura de época e preservadores de uma memória social cristã e indígena.

Os lugares de memória são, antes de tudo, vestígios materiais ou imateriais: museus, arquivos, cemitérios, coleções, festas, obras de arte, medalhas, moedas, catecismos, atas, dentre outros. São marcos testemunhais, de outra época, que se tornam lugares de memória quando o pesquisador dá vida a esses lugares, quando ele busca os resquícios do passado ali ancorados, quando existe uma vontade de memória. Porque sem essa vontade, seriam apenas lugares comuns. Os pesquisadores, com seus desejos de rememorar o passado, se apoderam deles, transforma-os, petrifica-os e isto é o que os tornam lugares de memória. Mas, embora sejam bastiões sobre os quais a história se escora, são residuais, pois, não trazem a memória como um todo (NORA, 1993). Os catecismos, por exemplo, são marcos testemunhais das ações missionárias europeias no Brasil. Por meio deles temos acesso a muitas memórias do passado, ainda que sejam memórias residuais, impregnadas de impressões captadas pelo olhar dos missionários e apresentadas a partir de seus juízos de valores.

Além do *Catecismo da doutrina Christãa Na Lingua Brasilica da Nação Kiriri da Arte de Gramaatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*, o padre Mamiani redigiu outros escritos notáveis, sumariados por Charles Sommervogel, que se encontram na *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, em Paris. Dentre esses trabalhos, merecem destaque a tradução para a língua italiana dos *Sermões Quaresmais* do padre Antônio Vieira e duas cartas enviadas ao Superior Geral da Ordem:

[...] a primeira ao Padre Geral Tirso Gonsales, datada do Brasil, a 29 de junho de 1695, dá-lhe notícia de ter composto um Catecismo na língua brasílica; a segunda ao mesmo Padre Geral, da Baía, um ano mais tarde, a 30 de junho de 1696, consta de duas partes: na primeira intercede a favor do Padre Antônio Guisenrodi, então mestre de Humanidades, que desejava passar à Missão de Malabar, na Índia; na segunda parte diz, traduzida à letra do latim: 'Quanto ao Catecismo e Vocabulario da lingua dos bárbaros, a cuja impressão benignamente anuiu Vossa Paternidade, ainda o não pude enviar este ano para Lisboa, por lhe faltar a última de-mão; para isso veio muito a proposito a minha volta à Missão, pois fora dela difficilmente o poderia concluir. Ando a limá-lo com a ajuda de Deus, para sua gloria e salvação das almas' (GARCIA, 1942, p. 18-20).



Mamiani também escreveu, em 1701, um parecer sobre o governo temporal do Colégio de São Paulo.<sup>93</sup> Em 1706, já em Roma, escreveu *Concordia doctrinae probabilestarum* (uma discussão de Teologia Moral sobre a conduta humana) e nos anos finais de sua vida teria redigido alguns escritos sobre as missões orientais e os ritos chineses (MECENAS SANTOS, 2017). A parca documentação encontrada sobre Mamiani, não nos permite descrever detalhadamente a sua formação intelectual.<sup>94</sup> Acreditamos que, como membro da Companhia de Jesus e pelos cargos que ocupou, certamente, teve uma prévia, expressiva, e clássica preparação que o habilitou para assumir tais funções.

Os jesuítas recebiam conhecimento de Filosofia, Ciências Naturais e Física, além da Linguística, Arqueologia, Geometria, Literatura e, naturalmente, Teologia. Essa era a formação básica para os missionários, e mesmo para os religiosos de outras ordens religiosas, que atuaram tanto na Europa como em terras mais distantes. De acordo com Luiz Fernando Klein (1997), a formação dos jesuítas era tributária do *modus parisienses*. Primeramente na Universidade de Paris, depois, na própria Ordem.

O vasto conhecimento adquirido pelos jesuítas, sucitou a proliferação de muitas obras. Profundas nos pensamentos, ordenadas nos conceitos, expressivas nos temas, diáfanas na linguagem, oportunas nos assuntos e vigorosas nas traduções (BELINQUETE, 2011). Obras missionárias que auxiliaram na conquista das almas cristãs e posteriormente com a sapiência da memória da catequese missionária na América portuguesa.

Além das obras já citadas anteriormente, merece destacar o trabalho do padre João Matheus Faletto, que escreveu um livro intitulado *De Regno Christe in Terris consummato* (DANTAS, 1979-1982), e que atesta mais uma vez o labor intelectual dos religiosos que atuaram na região de Geru e colaborou com a materialização da memória da catequese jesuítica dentre os Kiriri.

Em decorrência das transformações que vinham marcando a Europa desde os séculos anteriores, em especial a Reforma Protestante e o Concílio de Trento, a formação elementar dos clérigos e as práticas pedagógicas da catequese estavam mais apuradas e em plena efervescência. Influenciados por ideais humanistas, os missionários adaptaram práticas e técnicas do ensino doutrinário, sobretudo nos domínios do além-mar, onde havia uma grande

---

<sup>93</sup> O parecer pode ser encontrado no apêndice do artigo (Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani), escrito por Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron e Gustavo Velloso. O referido artigo foi publicado pela *Revista de História da Unisinos*, v.19, n. 2 – maio/ago. 2015.

<sup>94</sup> Em sua *Arte* ele afirma ter domínio do italiano, latim, português, espanhol ou castelhano e por fim o Kiriri (MAMIANI, 1877).

quantidade de homens a serem convertidos, numa sociedade que, embora jovem, vivia os reflexos de uma revolução humanista/renascentista e caminhava rumo a uma nova revolução que seria marcada pelo surgimento das ideias ilustradas e pela consolidação das práticas capitalistas. Mais do que nunca a Igreja precisava preservar seus fiéis e sua ortodoxia, mesmo que tivesse que remodelar a sua pedagogia doutrinária.

Por não ter se adaptado totalmente à vida brasileira, Mamiani encerrou sua atuação na colônia portuguesa da América e retornou para Lisboa em 1701, seguindo logo depois para a Itália, onde prestou serviços não só à Província do Brasil, mas a toda Assistência de Portugal, de quem era procurador em Roma (1723), cargo que exerceu durante algum tempo, e no qual defendeu o Padroado Português no Oriente. Seu falecimento ocorreu em 8 de março de 1730, na cidade de Roma (LEITE, 2004). Ficou, portanto, por 17 anos no Brasil, mas, conforme destacou Leite, sua missão continuou em Roma.

## 5.2 O Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri

O documento por nós analisado teve sua primeira publicação em 1698, com algumas edições nos anos seguintes. A versão utilizada para análise foi a reimpressão realizada pela Imprensa Nacional do Rio de Janeiro em 1942. Uma edição fac-similar que foi escaneada e disponibilizada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e pela Biblioteca Digital de Curt Nimuendaju Unkel.<sup>95</sup>

Em 1877, o Dr. Benjamim Franklin Ramiz Galvão, dirigente da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, havia feito uma promessa de reimprimir o *Catecismo da doutrina Christã Na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*. A razão de não ter efetivado tal promessa deve ser atribuída ao fato de a Biblioteca Nacional não possuir exemplares do catecismo, que era uma raridade naquele contexto. Sabia-se apenas da existência de um exemplar no Brasil, que estava em posse de Francisco Antônio Martins, o qual, conforme Garcia, por um natural sestro de bibliófilo, não permitiu que fosse reproduzido. Muitas buscas pelo catecismo foram feitas no exterior, mas sem sucesso, uma vez que não encontraram exemplares desse livro nas principais bibliotecas europeias (GARCIA, 1942).<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Disponível em: Permalink: [http://biblio.etnolinguistica.org/mamiani\\_1942\\_catecismo](http://biblio.etnolinguistica.org/mamiani_1942_catecismo)

<sup>96</sup> O catecismo de Mamiani foi mencionado por H. Ternaux-Compans, *Bibliothèque Américaine, ou Catalogue des ouvrages relatifs à l'Amérique qui ont paru depuis sa découverte jusqu'à l'na 1700*, Paris, 1887, n. 1.104; por Hermann E. Ludwig, *The literature of american aboriginal languages*. London, 1858, ps. 16; por Martius, *Beitrag zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. I, Leipzig, 1867, ps.348; e pelo Conde de la Viñaza, *Bibliografía Española de Lenguas indigas de América*, Madrid, 1892, n. 240 (GARCIA, 1942).

Em 1937, o professor Luiz Camilo de Oliveira Neto conseguiu localizar um exemplar em Roma, na Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele (*Fondo Gesuitico*). Esse feliz achado, seguido da licença para a cópia fotográfica, tornou possível a edição fac-similar que, autorizada pelo Ministro da Educação Dr. Gustavo Campanema, passou a fazer parte do acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (GARCIA, 1942).

Também tivemos acesso a uma das primeiras edições do *Catecismo Kiriri*, disponibilizado, na forma *on-line*, pela Biblioteca Nacional de Portugal. A dificuldade em imprimi-lo nos fez optar pela análise do modelo anteriormente citado, mas recorreremos à versão fornecida pela Biblioteca Nacional de Portugal sempre que era necessário conferir alguma informação referente à obra.

A primeira edição do catecismo ocorreu em 1698, resultado de anos de labor do jesuíta, que executou sua faina seguindo as determinações de seus superiores e sob a rígida vigilância das determinações conciliares tridentinas. Logo após concluir seu trabalho, Mamiani enviou-o a Lisboa para que passasse por uma avaliação, necessária, antes de receber a autorização para impressão, ou seja, o *imprimatur* e o *placet*. De acordo com Cerello (2007), desde a segunda metade do século XVI, a Companhia de Jesus havia estabelecido regras para a escrita de documentos e fixado nas *Constituições* o método de controle para obtenção da licença para impressão das obras. Somente em 1768, por determinação do Marquês de Pombal, foi criada a Mesa Censória (MECENAS SANTOS, 2017), cujo objetivo era transferir para o Estado a fiscalização das obras que se pretendia publicar ou divulgar, função até então atribuída ao Tribunal do Santo Ofício, ao Desembargador do Paço e ao Ordinário.

No catecismo são encontradas três licenças da Ordem para aprovar a sua impressão. A primeira autorização foi assinada, em 02 de maio de 1697, pelo padre Antonio de Barros, quando se encontrava em Canabrava, na Aldeia de Santa Theresa. Para Antonio de Barros, a obra não possuía nada que a desabonasse, sendo sua publicação necessária para o bem das almas, e para uma melhor doutrinação nos mistérios da fé. O segundo parecer, assinado em 27 de maio de 1697, é do padre João Matheus Falletto, que se encontrava na missão de Nossa Senhora do Socorro. O missionário e linguista Falletto, além de conceder sua autorização para a impressão, fala da importância da obra para ajudar os missionários a salvarem almas de indígenas que tinham uma língua bárbara e fechada. A terceira licença da Ordem, assinada no Colégio da Bahia em 27 de junho de 1697, foi do Provincial da Província do Brasil, o jesuíta Alexandre de Gusmão, que alega ter contado com o apoio de uma comissão especial, presidida pelo padre Thyrso Gonzales, para conceder sua autorização, e que foram

importantes as aprovações anteriores, dos dois linguistas, os padres Antonio de Barros e João Matheu, para decidir positivamente pela impressão da obra (MAMIANI, 1942).

Após a autorização dos três jesuítas, o catecismo ainda passou por uma comissão formada por três religiosos (Caftro, Moniz, Fr. Gonçalo) que representavam o Santo Ofício; pelo censor do Ordinário, frei P. B. de Bona e pelo censor do Paço, Ribeyro Oliveyra, sendo todos favoráveis à impressão e às autorizações assinadas em Lisboa em 1698, mas, com a ressalva de que, após a impressão, a obra deveria voltar para conferência e taxação e, somente depois da licença concedida poderia circular dentro do âmbito cristão. Caso a obra não fosse aprovada, os censores poderiam sugerir exclusão ou mudança de trechos considerados comprometedores, também poderiam embargar o texto em sua integralidade, ou mesmo condenar o responsável por sua criação, se considerasse a obra uma afronta aos preceitos cristãos e os responsáveis por sua execução se negassem a abjurar. Sobre a autorização do Paço, referente ao catecismo de Mamiani:

Que se possa imprimir, vistas as licenças do Santo Officio, & Ordinario, & depois de impresso tornará á Mesa para se conferir, & taxar, & sem isso não correrá. Lisboa 3. De Julho de 1689. Ribeyro. Oliveyra. (MAMIANI, 1942, s/p).

O catecismo de Mamini foi aprovado e sua publicação ficou a cargo da Officina de Miguel Deslandes, impressor de Sua Majestade, com todas as licenças necessárias no ano de 1698. Miguel Deslandes, casado com a filha do impressor, livreiro e editor João da Costa, era um tipografo francês, posteriormente, naturalizado português. Sua tipografia foi reconhecida como impressora real em 1687, sendo responsável pelos impressos de Sua Majestade durante os séculos XVII/XVIII e por muitas publicações da Companhia de Jesus durante o século XVII (MECENAS SANTOS, 2017). A descrição da impressão do *Catecismo da doutrina Christã Na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* pode ser encontrada nas páginas 49 e 50 da Primeira Parte do livro *Impressões deslandesianas*, obra em que o autor, Xavier da Cunha (1895), divulga, com riqueza de detalhes, as impressões da tipografia de Miguel Deslandes.

Sobre as características tipográficas da primeira edição do catecismo de Mamiani:

A composição typographica é em caracteres redondos, de involto com alguns italicos; ha para cada caderno as competentes rubricas (por lettra alphabetica), e reclamos em quase todas as paginas. Como elementos de ornamentação notarei uma cabeça (que por duas vezes figura) gravada com chapa de madeira, e algumas singelamente constituidas por agregação de ornatos typographicos; remates de capitulo, gravados em madeira,

mencionarei dois (uma jarra com flores, e uma com fructas) (CUNHA, 1895, p. 49).

Na capa do catecismo aparecem alguns elementos referentes à obra, o nome completo da obra (*Catecismo da doutrina Christã Na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*), seu elaborador (P. Luis Vincêncio Mamiani), a ordem religiosa da qual ele fazia parte (Companhia de Jesus), sua filiação (Missionário da Província do Brasil), dados sobre a impressão da obra como local (Lisboa), ano (1698), oficina (Oficina de Miguel Deslandes) e, com mais destaque um florão gravado em madeira, emblemático da Companhia de Jesus.

Figura 7: Capa da primeira edição do *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698



Fonte: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju Unkel.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/autor:luis-mamiani>. Acesso em: 10 out. 2011.

Os elementos decorativos que são apresentados nas aberturas e nos remates dos capítulos não são coloridos, assim como os demais elementos decorativos apresentados no corpo da obra, o que nos permite a apreciação de seus traços e a qualidade da gravação. Revelando-nos o trabalho de um artista habilidoso e experiente, embora seu nome não seja mencionado no corpo do catecismo ou mesmo nas informações apresentadas pelas *Impressões deslandesianas*.

Figura 8: Imagem interna do *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698



Fonte: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju Unkel.<sup>98</sup>

Como previamente determinado, após a impressão, o catecismo voltou ao Santo Ofício para passar por uma nova avaliação. O qualificador averiguou se o impresso correspondia ao

<sup>98</sup> Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/autor:luis-mamiani>. Acesso em: 10 out. 2011.

modelo aprovado anteriormente. Somente após essa avaliação e taxaço o catecismo recebeu a autorizaço do bispo para que pudesse circular pelo Brasil. Por ter sido criado com o intuito de facilitar o trabalho catequético junto aos Kiriri, o compêndio foi publicado pela Companhia de Jesus e distribuído dentre os missionários que atuavam na missão de Geru e, possivelmente em outras localidades onde a língua fosse falada. Mecenas Santos (2017) afirma que outras ordens religiosas também tiveram acesso ao texto, leram seu conteúdo e, certamente, tentaram adaptá-lo a outras realidades, uma vez que o texto expressava as mais puras concepções da Igreja Católica e do Estado Lusitano naquele momento. Na apresentação do catecismo de Nantes, por exemplo, fica evidente que o franciscano teve acesso ao catecismo de Mamiani:

A Ver o titulo deste Katecismo, poderá ser, Amigo Leytor, te pareça logo ser obra inútil à vista de outro Katecismo na mesma língua, que poucos annos há sahio a luz; porém se quizeres tomar o trabalho de combinar hum com o outro, mudaràs logo o parecer; porque veràs que como há em Europa nações de diferentes linguas, como terem o mesmo nome, assim tambem as há no novo Orbe, como saõ os Kiriris do Rio de S. Francisco (NANTES, 1896, s/p).

Ao analisarmos esse fragmento do *Katecismo Indico da Língua Kariris*, podemos ter uma ideia do fluxo da obra de Mamiani, que teria circulado não somente entre os membros da Ordem dos Jesuítas, mas, que extrapolou as fronteiras e se tornou uma obra em diálogo com a produção do capuchinho Bernardo de Nantes (POMPA, 2001).

### **5.3 O Público Destinatário do *Catecismo de Mamiani***

Depois de ano de trabalho, enfim, a obra estava pronta para ser direcionada aos seus destinatários. Mamiani nos aponta, logo no início do catecismo, que o seu texto foi elaborado por um missionário, para auxiliar outros missionários no processo de catequizaço. Não foi, portanto, um catecismo elaborado diretamente para o uso dos indígenas que eram, em sua maioria, ágrafos e não dominavam os conhecimentos necessários para o manuseio da obra. Os párocos eram os mais necessitados de conhecer a língua nativa, para mais facilmente transmitir os dogmas cristãos, rezar as missas e, sobretudo, ministrar as confissões e auxiliar as almas gentílicas na busca pela salvação.

Com que me parece que não deixei todas as diligencias possiveis, para que sahisse a luz este Katecismo [...] para os Missionarios novos serem ouvidos, & entendidos dos Indios, que he o fim principal, que se pertende, pois por

falta dele não se declarao aos Indios muitos mysterios, & muitas cousas necessárias a hum Christaõ (MAMIANI, 1942, s/p).

O jesuíta esclarece que, na ausência de párocos, qualquer um que não tivesse o conhecimento da língua kiriri poderia fazer uso do seu texto para aprender os mistérios da fé, e até mesmo para ensinar outras pessoas, auxiliando os missionários no trabalho da salvação das almas, que era o mais imperativo no momento:

[...] porque se acaso este livrinho vier ás mãos de quem não sabe a lingua Kiriri, se aproveite també d'elle, ou para aprender os mysterios, & declaração delles para se; ou para os ensinar com esse metodo aos filhos, escravos, & outros de sua obrigação (MAMIANI, 1942, s/p).

Embora Mamiani explicita que o catecismo era direcionado aos missionários ou àqueles que se aproveitassem dele para adquirir os ensinamentos, ou mesmo para transmitir os preceitos da fé, não podemos deixar de destacar que, diretamente, os Kiriri foram os verdadeiros destinatários do catecismo, visto que seu fim maior era prepará-los para a conversão e o batismo (RIBEIRO, 2005). Mesmo que este ensino tivesse que ser administrado pela via oral, uma vez que a falta de letramento era o estado geral daquela comunidade indígena.

Realçamos, entretanto, que nem sempre o catecismo era um compêndio que visava unicamente à catequese. Ele poderia ser também um manual didático-pedagógico utilizado simultaneamente para o ensino dos preceitos da fé e para o ensino da leitura e da escrita. Na sua estrutura, além dos elementos da fé cristã, dos mistérios e das instruções, poderia constar também o alfabeto e os quadros de sílabas. Nesse novo arquétipo, o catecismo deixaria de ser o livro do catecúmeno, e passaria a ser o objeto material que vinculava a relação pedagógica entre professor e aluno, onde se entrelaçava a formação religiosa e o ensino da língua, voltada ao letramento.

Embora esse ensino religioso interligado ao letramento estivesse previsto nos planos da Companhia de Jesus, mesmo que em caráter secundário, não foi colocado em prática por muitos missionários, como foi o caso de Mamiani. A análise de sua obra catequética nos permite afirmar que o jesuíta em nenhum momento entrecruzou a formação religiosa ao ensinamento das primeiras letras. Em seu manual religioso fica explicitada que sua finalidade maior era a instrução dos párocos, para que estes ministrassem com mais facilidade os ensinamentos da fé cristã e salvassem as almas gentílicas.

Ao analisarmos o catecismo de Mamiani, um questionamento foi persistente, ou seja,



em qual estágio se encontrava o trabalho missionário, entre os Kiriri, quando o catecismo passou a ser utilizado pelos religiosos? De acordo com Dantas (1979-1982), no momento da publicação do *Catecismo Kiriri*, praticamente todos os indígenas da missão de Geru já tinham sido batizados:

Como resultado da ação catequética dos padres, consta que no ano de 1694, todos os índios da aldeia eram já batizados, exceto 20, que continuavam pagãos, o que denota a intensa atuação dos jesuítas, posto que a população indígena local era constituída em 1700 de mais de 400 Kiriri (DANTAS, 1979-1982, p. 71-72).

Tal informação acabou suscitando outra indagação: era interesse de Mamiani converter indígenas que tivessem a mesma língua em outras regiões? A mesma autora nos fornece elementos para responder a tal inquietação: “[...] a ação dos padres era, por vezes, estorvada pela deserção dos indígenas que pouco afeitos à vida rígida de horários preestabelecidos, trabalhos e rezas vigentes na missão, fugiam para outras aldeias” (DANTAS, 1979-1982, p.72). Ou seja, a inconstância da alma indígena tornava o trabalho missionário necessário, mesmo após a administração do batismo, já que os mesmos, constantemente, fugiam para voltarem às suas práticas “gentílicas” e o trabalho doutrinário tinha que ser refeito constantemente.

Isto porque a fé cristã, edificada, muitas vezes, sobre resquícios de elementos da cultura indígena, arraigados em suas vidas e em suas concepções de mundo, não teria garantia de se tornar consistente como crença, principalmente, por configurar-se como camada superficial que tentava cobrir a cosmologia milenar pertencente ao imaginário coletivo das comunidades indígenas (MONTERO, 1995).

Além da necessidade da obra para continuar o trabalho doutrinário mesmo após a conversão dos nativos, o catecismo de Mamiani também facilitou, segundo Mecnas Santos (2017), a doutrinação em outras aldeias ocupadas por indígenas Kiriri que falavam o dialeto kipéa: Canabrava, Saco dos Morcegos e Natuba.

#### **5.4 As Referências e a Estrutura do *Catecismo Kiriri***

Obedecendo a uma tipologia previamente definida, a súpula da doutrina presente no *Catecismo da doutrina Christã Na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* seguia a mesma linhagem dos catecismos preparados na América portuguesa, durante os séculos XVI/XVII, ou seja, inspirado nas determinações tridentinas, mas, trazendo, algumas modificações, uma

vez que um novo universo se abria diante dos missionários e estes tiveram que passar por um processo de adequação, sem, contudo, fugir dos moldes da Europa cristã.

A matriz para o trabalho de Mamiani, indubitavelmente, foi o *Catecismo Romano*, obra obrigatória para orientar a criação de catecismos após o Concílio de Trento, e que trazia em sua constituição a elaboração modular de um corpo doutrinário, destinado à orientação dos párocos, que pudesse permitir sua versão em línguas nativas, e estabelecia os cânones catequéticos, como: as orações, os mistérios, os sacramentos, dentre outros ensinamentos cristãos.

Muito embora o texto de Mamiani não tenha apresentado notas de rodapé ou referências bibliográficas — questão que dificultou uma análise mais direta das suas fontes inspiradoras — o estudo apurado do conteúdo do compêndio nos permitiu mensurar, em muitos trechos, as influências do *Catecismo Romano* em sua obra, bem como a presença da ideologia jesuítica, determinada pelas diretrizes e documentos basilares da Companhia de Jesus, e outros influxos que nortearam o trabalho do jesuíta.<sup>99</sup>

Durante a exposição da matéria, ao longo do corpo do catecismo, Mamiani faz algumas referências a determinadas decisões conciliares, Constituições e Bulas papais que nortearam seu trabalho: na Segunda Parte do *Catecismo Kiriri*, capítulo III, diálogo I, ao explicar os Mandamentos da Lei de Deus, o jesuíta refere-se a uma Bula de Paulo III, para mostrar que, por uma decisão do Papa, os indígenas podiam trabalhar em alguns dias considerados santos para a Igreja, mas, adverte que a obrigatoriedade de assistir à missa seria continua, já que os preceitos de não trabalhar e assistir à missa eram diversos (MAMIANI, 1942). Na mesma parte do catecismo, já no capítulo IV, diálogo I, quando fala da necessidade de comungar durante a Páscoa da Ressureição, o jesuíta se refere a uma concessão do Papa Urbano VIII, a qual estabelecia um alargamento desse período para os indígenas e negros da América, que poderia comungar “[...] desde o principio da Quaresma ate a Festa de Corpus Christi” (MAMIANI, 1942, p. 104). Na parte referente ao modo de administrar o sacramento do matrimônio, Mamiani deixa claro que seguiu o estilo das *Constituições do Arcebispado de Lisboa*:

He estilo das Dioceses do Brasil derivado das Constituições do Arcebispado de Lisboa cominar nos pregões a pena de Excommunhaõ aos que não descobrem os impedimentos, & aos que impedem maliciosamente o mesmo

---

<sup>99</sup> Logo no início do Concílio de Trento, os padres conciliares projetaram a publicação de um breve e sumário catecismo destinado à instrução das crianças e dos ignorantes. Mas, ao encerrar o Concílio, em 1563, foi considerado mais útil elaborar um substancial catecismo de base que fosse utilizado pelos missionários (AGNOLIN, 2001).

matrimonio. Mas porque os Índios não tem ainda bastante conhecimento desta pena para temer, & para a encorrer, se deixa fóra nos pregões, & basta advertir o pocado que fazem nisso, como se costumou até agora nas povoações dos Índios do Brasil (MAMIANI, 1942, p. 194).

Em três outras partes do *Catecismo Kiriri* encontramos referências utilizadas por Mamiani. A primeira se encontra na Segunda Parte do catecismo, capítulo IV, diálogo II em que, ao explicar os Mandamentos da Igreja, o missionário esclarece que os indígenas e negros da América só precisavam jejuar nas sextas feiras da Quaresma, na vigília do Natal e na Ressureição, nos outros jejuns da Igreja bastava que os indígenas não comessem carne, e que essa concessão teria sido por decisão do Papa Paulo III (MAMIANI, 1942); a segunda pode ser encontrada na Terceira Parte do catecismo, capítulo II, em que o padre esclarece que as perguntas feitas aos indígenas adultos antes do batismo seguiria o Ritual Romano e seriam feitas em latim:

P. Qui vocaris? R. N.N. P. Quid petis ab Ecclesia Dei? R. Fidem. P. Fidem quid tibi praestat? R. Vita, aeternam. Si igitur vis ad vitam ingredi, ferva mandata: diliges Dominum Deum tuū ex totó corde suo, & ex tota anime tua, & proximum tuum ficut te ipsum. P. N. N. Abrenuncias Satanae? R. Abrenuncio (MAMIANI, 1942, p.166).<sup>100</sup>

A última referência apresentada por Mamiani pode ser encontrada na Terceira Parte do catecismo, capítulo V, onde, ao relatar os impedimentos para a realização de matrimônio, o padre cita que, por determinação da Bula do Papa Paulo III, os indígenas poderiam se casar com consanguíneos, mas, somente a partir do terceiro grau: “advirto que aqui não se declara o impedimento de consanguinidade, senão até o segundo grão” (MAMIANI, 1942, p.198).

Muito embora tenhamos encontrado essas referências no cerne do *Catecismo Kiriri*, as referências mais pujantes foram às relacionadas ao *Catecismo Romano* o qual, herdeiro de uma memória milenar da Igreja, contribuiu com a recuperação de todo um cabedal de memórias do passado cristão na obra em estudo.

Mamiani organizou sua obra em três partes, dedicadas aos elementos da fé cristã, aos mistérios e às instruções, subdivididas em capítulos e alguns capítulos fraccionados em diálogos. Esse modelo adotado pelo jesuíta lembra muito a *Doutrina Pueril* de Raimundo de Lulo o qual, em 1273, apresentou um compêndio doutrinário dividido em partes, dedicadas aos artigos da fé e às orações e noutra à instrução (AGNOLIN, 2001).

<sup>100</sup> Tradução nossa: P. Qual o seu nome? P. O que você que da Igreja de Deus? R. Fé. P. O que você deseja? R. vida é eterna. Portanto, se você quiser entrar na vida eterna, observa os mandamentos: Amar o Senhor de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e ao teu próximo como a ti mesmo. P. Renuncia Satanás. R. Renuncio.

Na primeira parte do *Catecismo de Mamiani* foram apresentados o Sinal da Cruz, o Pai Nosso, a Ave Maria, a Salve Rainha, o Credo, os Artigos da Fé, os Mandamentos da Lei de Deus, os Mandamentos da Santa Madre Igreja, os Sacramentos, os Pecados Mortais, as Virtudes Contrárias, os Pecados Contra o Espírito Santo, os Pecados que Brandão ao Céu, os Inimigos da Alma, as Virtudes Teologais, as Virtudes Cardeais, os Dons do Espírito Santos, as Obras da Misericórdia, as Bem aventuranças, as Potências da Alma, os Sentidos Corpóreos, os Novíssimos do Homem, a Confissão Geral e o Ato de Contrição. Além de um conjunto de vinte e duas perguntas e respostas, gerais da Doutrina Cristã, que deveriam ser feitas aos indígenas depois de rezarem as orações.

A segunda parte, referente aos Mistérios, foi dividida em seis capítulos, subdividida em diálogos. Os capítulos apresentam a explicação dos principais Mistérios da Santa Fé, os Mandamentos da Lei de Deus, os Mandamentos da Santa Igreja, os Sacramentos e o que era mais necessário saber os cristãos. Todos os tópicos estão na forma de diálogos, pois, de acordo com o jesuíta, a repetição constante das perguntas e respostas facilitaria a memorização e, por conseguinte, a conversão dos nativos.

Na terceira parte, organizada em cinco capítulos, também em modelo dialogal, são apresentadas algumas instruções destinadas aos párocos. As instruções descrevem a maneira como os religiosos deveriam instruir os indígenas quanto a alguns sacramentos, especialmente os da penitência e do matrimônio, e até mesmo como ajudar um moribundo a bem morrer, ou seja, como deveria ser ministrada a extrema unção. Nessa parte do catecismo, podemos visualizar uma facultosa memória indígena, isso porque o jesuíta, em muitos momentos, apresenta o universo do outro, ou seja, o modo de vida dos Kiriri, para transmitir os ensinamentos religiosos cristãos.

Além dessas três partes que representam o corpo do catecismo, encontramos, logo no início da obra, uma apresentação do catecismo ao leitor, algumas cantigas na língua kiriri, as licenças da Ordem para a publicação do referido catecismo, algumas advertências do jesuíta sobre a pronúncia da língua kiriri e no final do catecismo, a apresentação de um índice detalhado da composição da obra.

Quadro 6: Estrutura do *Catecismo Kiriri*<sup>101</sup>

Assunto/Título	Paginação
CAPA	Sem Paginação
AO LEITOR	Sem Paginação
CANTIGAS NA LÍNGUA KIRIRI	Sem Paginação

<sup>101</sup> De acordo com as *Impressões deslandesianas*: constitui este livro em um v. In-8° de 236 páginas numeradas, procedidas por 32 sem numeração (CUNHA, 1895).

LICENÇAS DA ORDEM	Sem Paginação
ADVERTÊNCIAS SOBRE A PRONUNCIÇÃO DA LÍNGUA	Sem Paginação
PRIMEIRA PARTE	01-26
SEGUNDA PARTE	27-155
TERCEIRA PARTE	156-228
INDEX	229-236

Fonte: Organizado com base na análise do *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (1942).

### 5.5 Mamiani e Sua Exposição ao Leitor

Logo após a capa do catecismo, numa parte destinada ao leitor, Mamiani discorre sobre o percurso para a tessitura de seu catecismo, expõe a necessidade de elaborar uma obra que auxiliasse a catequese na região de Geru; do seu compromisso em assumir tal labor em atendimento a uma solicitação de seus superiores; das dificuldades em trabalhar com uma língua tão difícil; das limitações de seu catecismo; dos recursos que utilizou para a realização de seu trabalho; da forma como organizou sua obra; e conclui com a apresentação das justificativas que nortearam suas escolhas.

A exposição ao leitor é iniciada com um discurso sobre a atuação de religiosos da Companhia na Província do Brasil e do desejo desses religiosos em entenderem suas ações catequéticas além do universo dos indígenas marítimos de língua geral. Era preciso catequizar, sobretudo, aqueles indígenas que se encontravam nos sertões, indígenas bravos, dentre eles, os Kiriri do Geru.

Ha mais de vinte & cinco annos, que os Religiosos da Companhia desta Provincia do Brasil desejosos de dilatar, conforme o proprio Instituto, as conquistas da Fè na Gentilidade Brasilica, & não satisfeitos do que tinhão obrado com os Indios maritimos da lingua geral, penetráraõ os Certões interiores deste Brasil, para reduzir ao rebanho de Christo tambem os Indios bravos, & Tapuyas; & os primeiros que tiveraõ essa sorte foraõ os da Naçaõ, a que vulgarmente chamamos dos Kiriris (MAMIANI, 1942, s/p).

A grande relevância do trabalho de Mamiani está justamente no fato de ele ter criado um catecismo que ajudaria na catequese dos sertões, uma vez que muitos outros jesuítas tinham se ocupado em elaborar material doutrinário para catequizar os indígenas da costa.

Ao longo da obra, Mamiani esclarece que a conversão dos Kiriri não seria uma tarefa fácil e que uma das grandes dificuldades para o labor catequético era o desconhecimento da língua nativa, daí a necessidade de elaborar um catecismo bilíngue e uma gramática para tal fim, ou seja, era necessário aos jesuítas conhecer a língua indígena para elaborar mais

facilmente uma estratégia eficaz de doutrinação que, conseqüentemente, colaboraria com o processo de colonização (MAMIANI, 1942).

Para o missionário, já era tempo de se ter um catecismo direcionado à catequese dos indígenas da nação Kiriri, o que contribuiria para a atuação de novos missionários na conversão desses bárbaros. Com o conhecimento da língua kiriri, os padres poderiam celebrar missas que seriam compreendidas pelos nativos e teriam mais facilidade na administração dos sacramentos, como a confissão, por exemplo. Mamiani alega que no Brasil havia muitos religiosos, conhecedores das línguas locais, os quais poderiam ter assumido a lida, mas como não quiseram, ou puderam tomar tal feito a seu cargo, ele próprio, por acatar as ordens de seus superiores do Colégio dos Jesuítas da Bahia, aceitou a empreitada de trabalhar com uma língua embaraçada, na concepção dele, já que seria para o bem de tantas almas (MAMIANI, 1942).

Mamiani alerta que o trabalho com essa língua seria bastante laborioso, por ser uma língua embaraçada tanto na pronúncia quanto nas frases. Ele alega que outros religiosos, bons línguas, não tiveram sucesso em tal atividade, muitos encontraram divergências, entre si, no modo de escrever e pronunciar os vocábulos em língua kiriri (MAMIANI, 1942). Onde alguns outros fracassaram, o padre Mamiani logrou êxito. Muito embora, segundo Leite (2004), a tessitura das obras só foi possível porque o religioso se utilizou dos escritos da língua dos Kiriri deixados por outro jesuíta, o padre João de Barros, primeiro que a reduziu à Arte (Gramática). Cabendo a Mamiani, posteriormente, a organização e a conclusão de suas obras para publicação. Embora Leite (2004) afirme que o *Catecismo Kiriri* foi obra do padre João de Barros e que Mamiani só tenha organizado a obra para publicação, em nossa pesquisa daremos os créditos da obra ao jesuíta Mamiani até mesmo por que na parte inicial de seu catecismo “Exposição ao leitor” ele afirma isso sem menosprezar as contribuições que recebeu de muitos colaboradores.

A documentação por nós analisada, não nos permite determinar, com precisão, o aporte do trabalho do padre João de Barros nas obras de Mamiani. As evidências do processo de aprendizagem do kiriri pelo jesuíta podem ser averiguadas na apresentação do catecismo ao leitor, em que Mamiani descreve a importância da obra, as dificuldades em organizá-la, ressalta a importância da experiência de vinte e cinco anos dos religiosos da Companhia de Jesus na Província do Brasil, dos seus doze anos de experiências dentre os indígenas, do diálogo com religiosos línguas mais antigas e do exame com indígenas de diversas aldeias, para a execução de seu trabalho. Ou seja, um trabalho resultante das experiências e estudos dele e de outros missionários que atuaram na região:

Além da experiência de doze annos de lingua entre os Indios, nos quaes desde o primeiro anno atéo presente fui de proposito notando reparando, & perguntando não somente para entender, & falar doutiva, mas para saber a lingua de raiz, & com fundamento; conferi com os nossos Religiosos línguas mais antigos, & examinei Indios de diversas Aldeas; & por derradeiro fui conferindo o presente Catecismo sentença por sentença com Indios que tinhaõ bastante capacidade para entender o meu significado (MAMIANI, 1942, s/p).

No texto, fica muito claro que o missionário reconheceu a participação de seus pares e mesmo a colaboração dos indígenas para a realização de seu trabalho. O reconhecimento da participação do outro na dura empreitada de conhecer uma língua indígena não tira o mérito de Mamiani que, ao verter a doutrina católica à língua usada pelos indígenas Kiriri, conseguiu mostrar uma prova da intimidade com a língua nativa, bem como sua habilidade como tradutor, fruto de muitos estudos e comparações, e que resultou, embora com grandes dificuldades, em duas obras singulares para o trabalho missionário na aldeia de Geru.

Segundo os critérios de autoria hoje vigentes, todos esses intérpretes, tradutores e padres missivistas teriam de ser considerados “autores”. No entanto, naquela época (contexto colonial brasileiro) e naquelas determinações institucionais, não era o que acontecia (CERELLO, 2007).

Nessa época, era muito comum a impressão de obras coletivas, como o *Catecismo na Língua Brasílica* do jesuíta Pe. Antonio de Araújo, que reunia textos do Pe. Anchieta, do Pe. Leonardo do Vale, o texto do Irmão Pero Correia, dentre outros (AGNOLIN, 2001). Já no caso da obra de Mamiani, mesmo reconhecendo a colaboração de seus pares e dos indígenas no entendimento da língua, ele apresenta a obra como sua. Um sinal claro dessa autoria é a presença do autor por meio das notas apresentadas ao leitor, principalmente no trecho no qual ele diz assumir a incumbência de produzir o catecismo: “Eu, ainda que o mínimo de todos, por mandado dos meus Superiores aceitei esse dificultoso assumpto para utilidade dos novos Missiunarios, & para bem de tantas almas” (MAMIANI, 1942, s/p).

Roberto da Silva Ribeiro (2005) mostra que no corpo do texto de Mamiani desaparece a primeira pessoa e aparece o discurso direto, porém, a presença do jesuíta pode ser observada por outros sinais presentes no texto. Uma das marcas de personalidade do jesuíta que encontramos no texto é o uso do empréstimo italiano “Jesu” (hoje grafado Gesu) ao invés do uso do português “Jesus”. Não existe nenhuma outra explicação viável, nem fonológica, nem ideológica, para se escolher a forma italiana e não a lusitana, a não ser a origem do autor.

Como podemos observar no Diálogo III, do Capítulo V, inserido na Segunda Parte da obra de Mamiani, que trata do sacramento da eucaristia:

M. Que cousa he o Sacramento, que se chama Eucharistia? D. He o Sacramento do Corpo, & Sangue de nosso Senhor JESU Christo debaixo das espécies de hóstia, & do vinho. M. Quando instituhio JESU Christo este Sacramento? D. Hum dia antes de morrer estando ceando com seus Apostolos (MAMIANI, 1942, p.118, grifo nosso).

O autor também reconhece as complexidades e limitações de seu ofício. O jesuíta salienta que, mesmo não produzindo uma obra perfeita, era uma necessidade, na falta de outra melhor, pois sua relevância estaria no fato de estabelecer uma normatização básica da língua para facilitar a comunicação com os indígenas e, por conseguinte, facilitaria o processo de conversão. Para Mamiani (1942), sua empreitada facilitaria o trabalho de outros missionários na administração do “remédio das almas”, mas, também, salienta que na ausência de padres, outros indivíduos, em posse do catecismo, poderiam ensinar os mistérios da fé e o método aos filhos, escravos e a todos aqueles pelos quais fosse responsável, como podemos observar a seguir:

Ajuntei neste Catecismo a significação Portugueza correspondente á fraze da lingua Kiriri por duas causas. A primeira, para que os novos Missionarios por essa via vendo os exemplos na lingua, & a significação no vulgar idioma, possam mais facilmente alcançar as frases, & o modo de falar, & assim aprender mais depressa a lingua. A segunda causa he, porque se acaso este livrinho vier ás mãos de quem não sabe a lingua Kiriri, se aproveite tambe d'elle, ou para aprender os mysterios, & declarações deles para se; ou para os ensinar com esse metodo aos filhos, escravos, & outros de sua obrigação (MAMIANI, 1942, s/p).

Outro aspecto relevante, na descrição de Mamiani, é a explicação da estruturação de seu método de aprendizagem da língua, a importância do período de convivência com os indígenas Kiriri e o trabalho sistemático de registro da nova matriz linguística. Para Mecenas Santos (2011), um exercício constante de ouvir bem cada palavra, anotando cada nova descoberta, buscando seu significado e pronúncia. Nesse momento, o jesuíta mostra, mais uma vez, que sua estratégia só logrou sucesso porque ele buscava constante comunicação com os outros padres que viviam na missão e mesmo com os nativos. Para Rosa (1997), o nível de acuidade das descrições, no ambiente da própria língua, a proficiência dos envolvidos no aprendizado, foram elementos determinantes para o sucesso do jesuíta.



Esse é um ponto considerável da obra, quando a natureza particular do documento histórico é abandonada, e nele são depositadas outras vozes, inclusive a indígena, mesmo que ela apareça nas entrelinhas, quando o padre, por meio da dinâmica da comunicação, estrutura o conhecimento oral, em um modelo escrito baseado nos padrões europeus, utilizando-se dos conhecimentos nativos (RIBEIRO, 2005; MECENAS SANTOS, 2017). Um olhar mais apurado é capaz de visualizar a presença do nativo, em cada linha escrita no catecismo, uma vez que ele nunca deixou de ser sujeito histórico e partícipe de sua memória e história.

Seria inconcebível negar que os indígenas das missões foram relevantes no processo colonizador, uma vez que, subjugados pela Coroa/Igreja tornaram-se instrumentos determinantes na instalação das dominações colonialistas. Atuando de muitas formas para atender os desígnios da dominação europeia foram: mediadores culturais, línguas, facilitadores do processo de catequização e mesmo arregimentadores de outros indígenas para os aldeamentos missionários. Quando aprendiam a língua missionária, passavam a ser peças-chaves na articulação dos jesuítas junto aos outros indígenas.

Com relação ao *Catecismo Kiriri*, os indígenas mantiveram sua presença sempre ativa, sua voz não foi suplantada pelo discurso do colonizador. Eles aparecem na utilização de seus conhecimentos para um melhor entendimento da língua, na descrição de seus hábitos e costumes para melhor aplicar os dogmas cristãos, nas censuras realizadas pelos missionários e, ainda, nas seleções feitas pelo jesuíta para conseguir um catecismo e uma gramática que facilitasse a atuação missionária, na região que era de sua ambiência. Por mais que sua atuação seja relegada a uma parte mínima da história missionária, não podemos negar que a conversão dos nativos foi facilitada porque eles colaboraram com os religiosos no entendimento das línguas nativas. O *Catecismo Kiriri* possui, inegavelmente, uma textualidade indígena. Ao dar a palavra aos indígenas, Mamiani permitiu que este adentrasse, mesmo que indiretamente, o cerne da sua escrita. É o que afirma Andrea Daher (2012), ao nos mostrar que as falas dos indígenas se fazem presentes, nas páginas do catecismo, mesmo com a ausência de suas vozes.

Conforme a mentalidade reinante, em alguns momentos, o missionário se refere pejorativamente aos indígenas como bravos, bárbaros ou homens de língua embarçada, mas, o mais interessante é que, mesmo nesses momentos de incômodo, eles se fizeram presentes, se impondo como sujeitos integrantes do processo colonizador/doutrinário, não permitindo que sua voz fosse apagada pela cristandade europeia. Pelo contrário, o missionário é que foi levado a assimilar sua língua, fazer adaptações em seus modelos pedagógicos para realizar, a contento, sua atividade missionária.

O discurso do jesuíta acabou revelando as disparidades daquele tempo, pois, ora o indígena era apresentado como o bárbaro que não conseguia memorizar todas as perguntas e respostas do catecismo e incapaz entender as minúcias teológicas e, em outros momentos, ele aparecia como o colaborador dos missionários, dotado de capacidade para tornar-se um bom cristão e mesmo capaz de ministrar os ensinamentos religiosos na ausência de pessoas mais habilitadas: “& por derradeiro fui conferindo o presente Catecismo sentença por sentença com Indios que tinhaõ bastante capacidade para entender o meu significado” (MAMIANI, 1942, s/p).<sup>102</sup>

Essa dualidade nas sentenças de Mamiani mostra que o discurso do colonizador mudava a depender dos interesses que circundavam a colonização e a doutrinação. Interesses, não de um só homem, ou exclusivo dos jesuítas, mas de uma coletividade, marcada pelas transformações e necessidades de uma Europa cristã, em expansão. De acordo com Mecenas Santos (2011), é preciso manter a consciência que não podemos prejulgar as escolhas e atitudes de Mamiani, sem inseri-lo em sua época, sem reconstituir mentalmente o cenário em que ele viveu, sem reconstruir as possíveis interlocuções que marcaram aquele cenário. Isso porque os modos de pensar só podem ser compreendidos quando desvelamos as origens do grupo, quando apreendemos o contexto concreto, e quando não separamos o contexto concreto de uma determinada ação coletiva, ou mesmo de uma ação individual.

## 5.6 Cantigas na Língua Kiriri

Após as notas apresentadas ao leitor, Mamiani apresenta quatro cantigas na língua kiriri que deveriam ser cantadas pelos meninos que estivessem sendo doutrinados, eram elas: Do nome Santíssimo de Jesus, Em louvor da Virgem Santíssima Mãe de Deus, Do Santíssimo Sacramento da Eucaristia e *O Stabat Mater Dolorosa* (Sobre nossa Senhora ao pé da cruz). Seguidamente às letras das cantigas, são apresentadas as solfas das quatro canções.<sup>103</sup>

As três primeiras cantigas foram apresentadas em duas colunas, sendo a primeira em língua kiriri e a segunda em castelhano. Já *O Stabat Mater Dolorosa*, que é um belíssimo hino medieval, conhecido por descrever os tormentos de Maria ao ver o seu filho agonizar na cruz,

<sup>102</sup> O padre João Matteus Faalsetto, o segundo a conceder licença para a publicação da ordem, também se refere aos nativos de forma pejorativa: “nelle vi declarados os mysterios [...] com brevidade, & clareza accômodada á capacidade dos que se instruem; & com a propriedade da lingua que se póde humanamente alcançar da pronunciação barbara, & fechada, q usaõ estes Indios [...] & como não tem cousa alguma, que seja contra nossa Santa Fê, & bons costumes, julgo que he digno de se imprimir” (MAMIANI, 1942, s/p).

<sup>103</sup> Existem dois hinos *Stabat Mater*: *O Stabat Mater Dolorosa*, que descreve o tormento de Maria durante a crucificação de Jesus Cristo, e *O Stabat Mater Speciosa*, que descreve a alegria de Maria com o nascimento de Jesus Cristo.

foi também apresentado em duas colunas, sendo apresentada na primeira em língua kiriri e na segunda em latim. Segue um trecho da música *O Stabat Mater Dolorosa*, em latim:

Quadro 7: O *Stabat Mater Dolorosa*

Stabat Mater dolòrosa	A mãe dolorosa está
Juxta Crucem lacrymosa,	Chorosa junto à cruz;
Dum pendeat Filius.	Enquanto o filho pendia
Cujus animam gementem	Cuja alma que gemia
Cujus animam gementem	Aflita e em dor
Pertransivit gladius	A espada atravessou (tradução nossa)

Fonte: Organizado com base na análise do *Catecismo da Doutrina Christãa na Língua Brasilica da Nação Kiriri* (1942, s/p).

É curiosa essa atenção dada à música pelo padre Mamiani, até mesmo porque, alguns anos antes, Loyola havia decidido excluir o canto das atividades litúrgicas dos jesuítas, justificando que os religiosos deveriam centrar todas as atenções nas atividades missionárias, que era a vocação maior da Ordem. Para o fundador da Companhia de Jesus, os missionários deveriam estar integralmente disponíveis para ouvir confissões, pregar sermões e executar sacramentos. A busca pela salvação da alma, do próximo e do próprio religioso poderia ser prejudicada pela música, ao distrair os padres e tirar o tempo das suas atividades missionárias. As advertências musicais acabaram dando um caráter antimonástico à Companhia de Jesus, que deveria mesmo prezar pela sua mobilidade, e nunca pelo enclausuramento. Afinal, a obrigatoriedade do coro remetia à experiência religiosa do monge, do qual Loyola deixara claro que os jesuítas se distanciavam (WITTMANN, 2014).

Essa não utilização de músicas, num momento inicial da catequese, acabou, segundo Wittmann (2014), diferindo os jesuítas de outros missionários, visto que em outras ordens religiosas a música em celebrações era obrigatória, constante e valorizada. Observemos como Loyola se posicionou com relação à música, na sexta parte da *Constituição*, no terceiro capítulo que foi intitulado de “Ocupação a que os membros da Companhia devem ou não devem dedicar-se”:

Sendo tão importantes as ocupações que assumimos para auxiliar as almas, e tão próprias do nosso Instituto e tão assíduas, e sendo, por outro lado, a nossa residência tão instável, ora neste ora naquele lugar, não recitarão os Nossos as Horas Canônicas em coro, nem celebrarão Missas e Ofícios cantados. Quem tiver devoção de ouvir estes Ofícios, não lhe faltarão lugares para satisfazer esses desejos. Quanto a nós, vale mais consagrar-nos ao que é mais próprio da nossa vocação, para a glória de Deus Nosso Senhor (LOYOLA, 1997, p. 152).

Não obstante as proibições constitucionais, a necessidade de uma adaptação das práticas pedagógicas jesuíticas ao novo ambiente se fazia tão necessária que, no dia anterior à sua morte, no ano de 1556, Loyola escreveu sobre música, reformulando sua decisão anterior. Registrou a ideia de que poderia haver adaptações ao gosto local, para a edificação do povo. Por outro lado, alertou que nenhum padre ocupado com confissões deveria se dedicar ao coro, cujo estilo deveria ser o cantochão, e que apenas nos domingos e dias de festas as músicas seriam entoadas. Após a autorização de Loyola, já em 1558, o secretário da Companhia de Jesus concedeu uma autorização do uso do canto na Índia e em outros lugares mais remotos. Acreditava que, assim, as populações de “gentios” progrediriam espiritualmente (WITTMANN, 2014).

No final do século XVIII, quando Mamiani escreveu sua obra, já não havia mais restrições relacionadas à utilização das músicas nas práticas litúrgicas. Elas já poderiam ser utilizadas com parcimônia e adaptadas ao gosto dos indígenas. Consideramos que essa permissividade levou o jesuíta a inserir as cantigas, citadas anteriormente, em seu catecismo, para que os párocos as ensinassem aos indígenas, facilitando o processo de doutrinação. Acreditamos que, se as restrições ainda persistissem, ele teria tido dificuldades com relação à autorização do compêndio. Ademais, ele não teria desafiado seus superiores e violado uma das principais características da Ordem, que era a obediência.

Esta, dentre outras adequações na pedagogia missionária, evidencia que a Ordem dos jesuítas se mostrou flexível diante dos entraves que embargavam o êxito das ações evangelizadora e catequética entre os indígenas. Gradativamente, outros recursos metodológicos foram sendo agregados ao mister religioso. Música, teatro e procissões, tornaram-se elementos precípuos nessa relação entre indígenas e missionários, verdadeiros chamarizes que atraíam os indígenas aos aldeamentos. Também, de forma estratégica, os missionários incorporavam algumas características da cultura indígena à sua pedagogia, justificando que visavam um bem maior, que era a salvação das almas “gentílicas”, embora saibamos que outros tantos interesses políticos e econômicos estavam por trás dos interesses religiosos.

### **5.7 Indicações Práticas Para o Uso do *Catecismo de Mamiani***

Para que o catecismo fosse usado com propriedade pelos párocos ou por qualquer outro que tivesse acesso ao mesmo, Mamiani apresentou algumas advertências sobre a

pronúncia de alguns vocábulos na língua kiriri. Segundo o jesuíta, o conhecimento de algumas regras básicas facilitaria a pronúncia de determinados vocábulos, e um melhor entendimento da língua junto aos nativos. Pelo fato de nossas análises não serem feitas no âmbito da linguística, não analisaremos, com acentuada atenção, as advertências apontadas pelo missionário. Faremos uso somente das que se referem ao entendimento dos ensinamentos religiosos.

Mamiani esclarece que, para algumas palavras que utilizou na elaboração do catecismo, sejam nas Orações, nos Mistérios, nas Instruções e mesmo em outras matérias da fé, não encontrou vocábulos análogos na língua kiriri. A ausência de palavras em língua nativa foi suprida por palavras em línguas europeias, inclusive o latim (MAMIANI, 1942). Deste modo, o catecismo bilíngue do jesuíta acabou sendo composto por várias outras línguas, que apareceram, em maior ou menor intensidade, ao longo do texto catequético: kiriri (kippeá), português renascentista, latim medieval, castelhano, italiano, tupi e quibundo (RIBEIRO, 2005).

A permanência de termos em latim, ou nas línguas ibéricas, nos remete ao problema da intraduzibilidade de certos vocábulos como: Amém, Santíssima Trindade, Espírito Santo, Cristo, dentre outros. Certamente, essa falta de palavras nativas para expressar muitos dos conceitos religiosos e a não correspondência entre termos das duas línguas acabariam engendrando enganos e inexatidões teológicas, como mostraremos mais adiante. Agravando um pouco mais essa questão do entendimento dos preceitos da religião cristã, havia a inexistência de alguns números na língua dos indígenas Kiriri. De acordo com Ribeiro (2005), o kiriri kipeá só possuía palavras para os números um (*bihē*) e dois (*wacháni*), três já se expressava por *wachánidikié*, literalmente, “o que passa de dois”, mais de três era expresso por *crubÿ* (muito) ou *próh* (excessivo). Diante dessa limitação, como os missionários ensinariam os indígenas a contar os sacramentos, os mandamentos e outros tantos artigos da fé, se estes não conheciam alguns números ordinais e cardinais como: cinco, sete, dez, primeiro, dentre tantos outros. O próprio Mamiani ao falar sobre a necessidade de o confessor interrogar seus penitentes sobre os mandamentos de Deus e da Igreja alerta sobre essa dificuldade dos indígenas com os números:

Para tirar do penitente o numero dos peccados, usará o Confessor de diligencia particular; pois nesta lingua não passãõ os números de tres atè quatro, & muitas vezes succede sendo os Indios perguntados do numero dos peccados, responderem sempre do mesmo modo, tres, ou dous. Com que o Confessor poderá perguntar pela frequencia, ou pelo tempo, ou como julgar melhor para

fazer algum conceito do numero, ao menos em consuso (MAMIANI, 1942, p. 170).

Esse problema da tradução de termos e conceitos ligados à peculiaridade da “religião” ocidental e à mediação cultural, realizada pelos missionários nos catecismos coloniais direcionados aos indígenas, tornou-se central no projeto catequético (AGNOLIN, 2007). Esta mesma atestação tinha sido realizada, séculos antes, pela Companhia de Jesus, que tinha a consciência de que, ao reduzir alguns ensinamentos cristãos à língua indígena eles poderiam ser deturpados, já que os indígenas possuíam uma língua formada por um entulhado de sons incompreensíveis, mas, como desenvolver a doutrinação, num universo tão díspar, sem conseguir uma correlação entre a língua europeia e as línguas nativas.

Essa constatação era tão notória que, anos antes, Ignácio de Loyola e depois José de Anchieta haviam orientado sobre a utilização de elementos da cultura nativa, como a “língua”, para veicular conteúdos da fé católica. Reafirmando mais uma vez a necessidade do aprendizado da língua nativa, que se tornaria de grande importância para o adentramento missionário no universo simbólico dos nativos (POMPA, 2001). O sucesso das práticas missionárias (doutrinárias e catequéticas) estava intimamente ligado a um entendimento prévio das práticas e representações culturais indígenas.

No caso do *Catecismo Kiriri*, Mamiani lançou mão de diferentes recursos para tentar resolver esse problema, facilitando o trabalho dos párocos na doutrinação dos Kiriri: a) apresentou os ensinamentos religiosos simultaneamente em duas colunas, sendo a primeira em língua nativa e a outra, em uma língua que fosse domínio dos missionários, que poderia ser o português renascentista ou mesmo o latim; b) não apresentou o vocábulo traduzido na língua nativa, mas, por meio do contexto possibilitou o entendimento do termo; c) usou palavras e elementos práticos da vida e do mundo que os indígenas conheciam para explicar conceitos teológicos; d) criou neologismos para facilitar o entendimento de alguns conceitos ou palavras cristãs; e) deu ênfase a uma catequese moral em detrimento de uma catequese teológica; f) transmitiu os ensinamentos doutrinários por intermédio do modelo dialogal, por meio do qual fazia várias perguntas ao indígena como o objetivo de facilitar o ensinamento e a memorização dos preceitos cristãos, ou seja, buscou conciliar o modelo dialogal com as práticas mnemônicas.

Na primeira parte do catecismo de Mamiani são apresentados os primeiros elementos da fé cristã, sempre em duas colunas. A primeira na língua kiriri (em kippeá) e a segunda em português da época, castelhano ou latim, “para que os novos Missionarios por essa via vendo

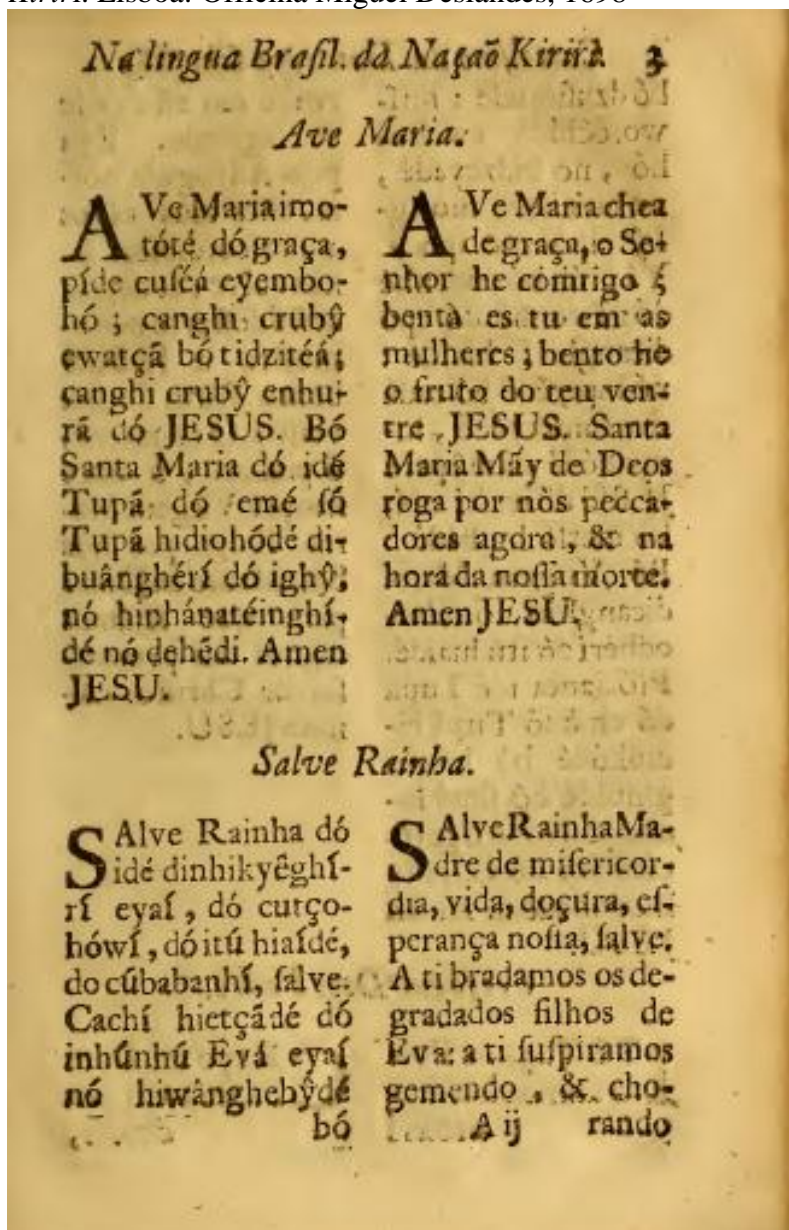
os exemplos na língua, & a significação no vulgar no idioma, possam mais facilmente alcançar as frases, & o modo de fallar, & assim aprender mais depressa a língua” (MAMIANI, 1942, s/p). Segue abaixo a apresentação do Pai Nosso encontrado no catecismo de Mamiani e sua respectiva tradução:

**Kiriri** – Bo cupadzúá dibári mó arãkité, dó netsówonhé adzé inháá; dó dí ecanghité hidyodé; dó moró acaté mó radá, morómó arãkié; dó dí hiamítédé cnã hidiohodé dó ighy; dó prieré mó hibuânghtêdé; moró siprí hirédé dó dibuângherí hiaídé; dó dikué ená hihebupídé nósumará anhí; dó nunhé hierçádé ená bóburété. Amen JESU.

**Português** – Padre nosso, que estás nos Ceos; santificado seja o teu nome; venha a nós o teu Reyno; seja feita a tua vontade assim na terra como no Ceo; o pão nosso de cada dia nos dá hoje, & perdoanos as nossas dividas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores; & não nos deixes cahir em tentação; mas livra-nos do mal. Amen JESU (MAMIANI, 1942, p. 2, grifo do autor).

Nos catecismos em língua brasílica, os ensinamentos religiosos eram apresentados em apenas uma coluna, ou seja, em língua indígena tupi. Como podemos observar nos catecismos dos padres Anchieta, Antonio de Araújo e Bartolomeu Leão. Acreditamos que essa escolha, por parte dos jesuítas, tenha sido motivada pelo conhecimento da língua tupi por parte dos missionários, sendo que muitos começavam seus estudos em língua brasílica ainda na Europa. Já Mamiani fez uma opção por apresentar todos os ensinamentos em duas colunas, uma em língua nativa e outra em língua europeia, porque o kiriri era desconhecido pela maioria dos religiosos e as comparações constantes entre os dois idiomas facilitariam o aprendizado da língua nativa.

Figura 9: Imagem interna do *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698



Fonte: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju Unkel.<sup>104</sup>

Essa escolha de Mamiani foi bastante oportuna, principalmente na rememoração da memória indígena, uma vez que, ao observarmos as duas colunas, constatamos que a língua indígena está a todo o momento lembrando os Kiriri, mostrando que mesmo num processo de aculturação, de dominação ideológica, política e religiosa, a memória dos nativos foi preservada, porque nenhuma ideologia é total, nenhum controle ideológico consegue ser absoluto.

Outra demonstração da resistência da memória indígena foi a manutenção por parte dos jesuítas, mesmo sem intenção, de elementos familiares aos indígenas para sustentar

<sup>104</sup> Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/autor:luis-mamiani>. Acesso em: 10 out. 2011.



ensinamentos catequéticos visto que, na tentativa de transmitir ensinamentos cristãos aos nativos, os jesuítas operaram com conceitos e categorias que não faziam parte do universo ameríndio, gerando muitas vezes um problema na tradução de termos intimamente ligados a religião cristã. A solução foi buscar uma mediação que não alterasse os significados das verdades da fé. Podemos observar claramente essa adequação quando o jesuíta Mamiani tenta explicar a trindade aos Kiriri. Em vez de utilizar teorias teológicas, ele utiliza uma narrativa mais próxima ao imaginário dos nativos, que ele denomina de exemplo do rio:

Nasce a agua da fonte do rio, & corre formando o rio, & dahi sahe formando hũa lagoa. A mesma agua he a que sahe da fonte, corre no rio, & fôrma a lagoa. A fonte, o rio, & a lagoa saõ tres lugares distintos entre si, & com tudo he hũa só, & a mesma agua que sahe da fonte para o rio, & para a lagoa: Assim o Padre he Deos, o Filho he Deos, o Espirito Santo he Deos, & com tudo he hum só, & o mesmo Deos em tres Pessoas distintas (MAMIANI, 1942, p. 43-44).

Ao prejudicar uma incapacidade de abstração do indígena a um conhecimento considerado de difícil compreensão, o jesuíta engendrou uma adequação do ensinamento religioso, em moldes europeus, a uma lógica que era mais próxima dos ameríndios, ou seja, o jesuíta promoveu um ensino pautado em referências materiais, em que a preocupação era deixar claro o que era a trindade e que não se tratava de três divindades. Associando a definição doutrinária do mistério ao exemplo do rio, o missionário conseguiu explicar a distinção de três pessoas correlata à unicidade da sua divindade. Nesse momento, fica explícita a sapiência do jesuíta que evitou uma tradução literal da trindade, como estava definida no *Catecismo Romano*, e como podemos observar a seguir:

São três as Pessoas que existem numa só divindade: O Pai, que por ninguém foi gerado; o Filho, que gerado foi pelo Pai, antes de todos os séculos; o Espírito Santo, que também desde toda a eternidade procede do Pai e do Filho. Na unidade da natureza divina, o Pai é a Primeira Pessoa, e ‘com seu Filho Unigênito e o Espírito Santo é um só Deus e um só Senhor, não na singularidade de uma só Pessoa, mas na Trindade de uma só natureza’ (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 95).

Mamiani deliberadamente se afastou de uma explicação teológica sobre a trindade,<sup>105</sup> que forçaria os nativos a compreenderem os complexos padrões religiosos cristãos europeus. Pelo contrário, ele buscou ensinar a trindade a partir do universo simbólico dos indígenas,

<sup>105</sup> O conceito de trindade foi tema de diversas discussões no âmago da Igreja, desde a Antiguidade, tendo suas origens no Símbolo pseudo-Atanasiano, no decreto Firmiter do IV Concílio Lateranense e em tratados da autoria de padres da Igreja como Ambrósio, Pedro Crisólogo, Tomás de Aquino e Suárez (CASIMIRO, 2002).

para que a mensagem cristã se tornasse inteligível e fizesse sentido aos indígenas Kiriri. Ao adotar tal atitude, o missionário teve que se curvar ao universo ameríndio para explicar um conceito teológico que fazia parte apenas do seu mundo, mostrando que a memória social europeia, ideologicamente pensada, e que pretendia ser universal acabou passando por um processo de adequação e remodelação, para ser compreendida. Isso nos mostra que, na tentativa de imposição de uma cultura sobre outra, o resultado pode ser inesperado, e aquele que tenta impor pode acabar sofrendo influências e transformações.

Na concepção de Azzi (2008), os indígenas assimilavam muito melhor o catolicismo popular, de tradição medieval, do que o catolicismo oficial, de inspiração tridentina. Tal fato se devia, evidentemente, à grande afinidade do catolicismo popular com a cosmovisão agrária sacralizada, típica dos indígenas. Daí, a educação na fé cristã, presente no catecismo, ter privilegiado símbolos, imagens e ritos mais do que uma pregação doutrinal teórica e sistemática. Mas, precisamos ressaltar que nem sempre essas adequações metodológicas e o cotejamento dos ensinamentos doutrinários com a cosmovisão agrária sacralizada indígena eram exequíveis e a catequese missionária continuou encontrando, de certa forma, alguns obstáculos para se alicerçar na sociedade indígena. A solução para minimizar as dificuldades encontradas foi continuar diversificando a pedagogia doutrinária.

Outro recurso para reforçar o ensinamento religioso e suprir lacunas deixadas sobre determinados conceitos e definições religiosas foi a criação de novos termos aglutinando a língua missionária e a língua indígena. Um exemplo claro desse neologismo se deu quando o jesuíta na tentativa de explicar o que era a Santa Mãe de Deus fez uma fusão entre o português e o kiriri, e a Santa Mãe de Deus foi-nos apresentada como Santa Maria dó idé Tupã. Anchieta agiu de forma similar ao apresentar a progenitora como Santa Maria Tupãsy, ou seja, mãe de Tupã. No trecho apresentado a seguir, sobre a oração Ave Maria,<sup>106</sup> pode-se observar como o jesuíta apresentava a mãe de Deus aos indígenas:

**Kiriri** - Ave Maria motóté dó graça, píde cuséá eyembohó; canghi, cruby ewatçã bó tidzitéá; canghi cruby enhurã dó JESUS. Bó Santa Maria dó idé Tupã dó emé fó Tupã hidiohódé dibuãnghéri dó ighy, nó hinhánatéighidé nó dehedí. Amen JESU.

**Português** - Ave Maria chea de graça, o Senhor he contigo; benta es tu em as mulheres; bento he o fruto do teu ventre JESUS. Santa Maria Mãe de Deos, roga por nós peccadores agora, & na hora da nossa morte. Amen JESUS (MAMIANI, 1942, p. 3, grifo nosso).

---

<sup>106</sup> Em língua kiriri.

O missionário também fez uso de vocábulos indígenas, já existentes, que tinham um significado díspar, para facilitar a transmissão do ensinamento cristão. Um exemplo clássico disso foi a utilização de Tupã para designar Deus, ou seja, fez uso de um elemento respeitado no universo indígena para mostrar a grandiosidade do Deus cristão, uma associação equivocada, como averiguamos mais adiante.

Outra estratégia utilizada por Mamiani no processo de conversão dos indígenas foi a predileção por uma catequese moral em vez de uma catequese pautada nos conceitos teológicos. Ao compararmos os catecismos que circulavam na Europa, como, por exemplo, o *Catecismo Romano*, com os catecismos que circulavam no Brasil, particularmente os direcionados aos negros e indígenas, é possível identificar algumas diferenças substanciais entre eles.

O material catequético utilizado no Brasil era composto de compêndios doutrinários muito simples. A ‘suma de fé’, nesses catecismos, não era apresentada em um texto fundamentado em teses teológicas, nem levava às abstrações filosóficas e às complicadas fórmulas teológicas dos escolásticos, como ocorria na Europa. Pelo contrário, ele prodigalizava valores educacionais práticos da vida cotidiana dos cristãos, com uma catequese moral própria dos textos clássicos, como a *Didaqué*, ou mesmo dos textos religiosos sob influência da filosofia estoica.

Os textos catequéticos direcionados aos indígenas visavam a eliminar crenças e hábitos que levavam os indígenas a terem um modo de vida desaprovado, considerado pecaminoso, como a antropofagia, a poligamia, o ócio, dentre outros. No catecismo de Mamiani são encontrados, no capítulo V, da segunda parte, sessenta e dois conjuntos de perguntas e respostas sobre os sacramentos: da graça de Deus, do batismo, da confirmação, da eucaristia, da penitência, da extrema unção, da ordem e do matrimônio (MAMIANI, 1942).

Ao analisarmos as perguntas e respostas contidas nesse capítulo, percebemos que a tendência de secundarizar a doutrina e dar prioridade à prática de ensinamentos morais, foi exercitada pelo missionário, assim como faziam os demais religiosos de sua época: “Com os aborígenes do Brasil, tudo estava em ensinar-lhes a lei moral e proteger convenientemente este ensino. A doutrina, por si mesma, se imporia com o tempo” (LEITE, 2004, p. 228).

Reforçando os preceitos morais, Mamiani apresenta, na terceira parte do catecismo, quinze impedimentos relacionados ao matrimônio. Além de impedir determinados enlaces, os impedimentos expunham que em caso de matrimônio e observância posterior de alguma irregularidade, os casados teriam que se apartar:

1 quando a pessoa que casa toma erro na pessoa, cõ quem casa, não está bem casado: a saber, cuida que casa com fulano, ou com fulana, & acha depois que he outro, achando o engano apartarsehaõ. 2 O forro, ou forra que casa cõ escravo, ou escrava, não sabendo disso, não fica be casado, & apartarsehaõ. Mas se souber isso, & cõ tudo quiser casar, póde casar [...] (MAMIANI, 1942, p. 195-196).

Essa catequese moral, além das instruções religiosas, acabava por oferecer aos catecúmenos uma consciência dos seus deveres morais e civis. Desta forma, a Igreja Católica assumia a posição de braço forte do Estado, contribuindo com o processo “civilizador” a ser implantado na colônia. Em nome de Deus, os nativos deveriam se tornar subservientes à Igreja e ao Estado, por intermédio de uma manipulação ideológica que visava destruir toda sua memória anterior à evangelização.

Outro aspecto singular no trabalho de Mamiani foi a apresentação das ideias doutrinárias sempre na forma dialogal. Ora as questões formuladas eram apresentadas em forma de perguntas e respostas (P X R), ora eram apresentadas como um diálogo entre missionário e discípulo (M X D) ou mesmo só interrogativas, como as que eram feitas no momento da confissão ou sobre os mandamentos da lei de Deus:

P. Para que veyo JESU Christo do Ceo à terra? R. Para satisfazer pelos nossos pecados. P. Como fez para satisfazer? R. Morreo na Cruz. P. Morreu verdadeiramente? R. Assim he. P. Depois de morrer para onde foi? R. Para o Ceo. P. Hade tornar a vir ao mundo? R. Hade tornar. P. Para que há de vir? R. A julgar as obras dos vivos, & dos mortos (MAMIANI, 1942, p. 25).

Esse arquétipo de catecismo tornou-se mais usual após as várias contendas entre católicos e protestantes que marcaram o século XVI, ou seja, se enquadrava em uma ordem de discurso típica da Europa pós- tridentina, muito embora conservasse aspectos pedagógicos já existentes desde a Idade Média.

O diálogo de perguntas e respostas também foi um traço característico dos catecismos jesuíticos do século XVI, tanto na Europa quanto em outras localidades onde a Ordem dos jesuítas atuou. Não obstante o catecismo em forma de pergunta de exame não ter sido uma criação jesuítica, esses religiosos foram os responsáveis pela sua generalização como modelo de catecismo tridentino (RIBEIRO, 2005). Normalmente, o missionário proferia as perguntas e o catecúmeno as respondia, ou seja, deveriam ser repetidas *verbatim*, como no *Elucidarium sive Dialogus de summa totiu christianae theologiae* de Honório de Autun, no qual o mestre perguntava a um discípulo que respondia. É preciso ressaltar que havia outros modelos de

perguntas e respostas, como no catecismo católico *Disputatio Puerorum*, em voga na Europa desde o século XI, onde o discípulo fazia as perguntas e o mestre as respondia (AGNOLIN, 2001).

No caso do *Catecismo Kiriri*, o conteúdo, apresentado nesse modelo dialogal, era esvaziado do confronto de ideias. Provavelmente como recurso didático para facilitar a memorização dos conteúdos, em que a proposta era que as perguntas e respostas fossem retidas na memória, sem a necessidade de compreensão das mesmas. As perguntas eram, na verdade, “pseudoperguntas”,<sup>107</sup> ou seja, a negação do verdadeiro diálogo, uma vez que faziam afirmações em forma de perguntas. Cabendo ao missionário, por meio do breve compêndio, apenas transmiti-las como parte dos ensinamentos cristãos, não levando seus interlocutores a uma reflexão.

Tal ação demonstra o menosprezo dos conquistadores pelos conquistados, como se estes fossem incapazes de desenvolver um raciocínio lógico sobre questões doutrinárias. O discurso da superioridade do colonizador fica mais evidente quando Mamiani menospreza a capacidade de assimilação de todas as perguntas e respostas pelos Kiriri. Para o missionário, estes indígenas eram bravos e bárbaros, e não tinham capacidade para tal aprendizagem. Ele já se daria por satisfeito se eles aprendessem as orações e as respostas das perguntas gerais:

As matérias conteúdas nesse Catecismo Se explicaõ a modo Dialogos, por ser o modo mais usado, & fácil para ensinar a Doutrina Chrisstãa. Porém não he necessario, que os Indios aprendaõ todas as repostas, pois não são capazes disso; mas somente as Orações, & as repostas das perguntas geraes da Doutrina (MAMIANI, 1942, s/p).

Outro recurso de persuasão retórica era levar o catecúmeno a introjetar o conteúdo por meio de várias perguntas, sendo que muitas delas tinham as mesmas respostas. Geralmente eram respostas curtas que, mesmo diferentes, buscavam confirmar um mesmo pressuposto enunciado de forma díspar:

M. Quem creou todas as cousas da terra? D. Deos nosso Senhor. M. Quem he Deos? D. He o Senhor do Ceo, & da terra, & de todas as cousas que estão no Ceo, & a terra. M. Para q fez Deos o Ceo, & a terra? D. Para nos. M. Para que nos creou a nos? D. Para si, para que fossemos a gozar a sua gloria no Ceo (MAMIANI, 1942, p. 46-47).

---

<sup>107</sup> As perguntas retóricas são “pseudoperguntas”, ou seja, possuem forma de perguntas, mas na realidade não visam perguntar, seu objetivo é apresentar um ensinamento (BRAVO, 2007).

O mesmo recurso mnemônico foi utilizado por outros missionários jesuítas, como podemos visualizar no catecismo de Anchieta:

M. Quem é criador do mundo? D. Deus. M. De que o fez? D. De nada. M. De nada fez o céu e a terra? D. De nada. M. Deus só é princípio de toda-las cousas? D. Deus só. M. Havia alguma cousa antes de Deus criar o mundo? D. Nada havia (ANCHIETA, 1992, p. 148).

Para auxiliar esse processo de memorização, foram introduzidas algumas técnicas mnemônicas, prática bastante usual no âmago da Igreja cristã, uma vez que a repetição oral dos ensinamentos religiosos foi um método bastante satisfatório na instrução dos catecúmenos. Para os jesuítas, prevalentemente, e consta como indicação prática desde os *Exercícios Espirituais*, criados por Ignácio de Loyola. Vale sublinhar que, muito embora a catequese moderna (escrita), que se fazia presente no momento, tenha se diferenciado da catequese apostólica (oral), os exercícios de memorização continuaram sendo aplicados, especialmente dentre os indígenas que não tinham posse do saber letrado. O pároco, de posse do catecismo, passaria os ensinamentos religiosos aos indígenas, e estes utilizariam a memória, ou seja, as técnicas mnemônicas, para fixarem mais facilmente os preceitos transmitidos.

A prática dessas técnicas mnemônicas, que já fazia parte do universo indígena, estava intrinsecamente ligada à sobrevivência do grupo, isto porque, ao transmitir suas tradições pela oralidade, os indígenas não só preservavam suas tradições, costumes e práticas religiosas, mas assumiam o papel de guardiões da memória, cuja preservação estava associada à sobrevivência material e social do próprio grupo tribal.

Como as mnemotécnicas já eram utilizadas pelos nativos, os missionários acabaram percebendo que, em uma sociedade marcada pela oralidade, tais técnicas viriam a ser um inexorável elemento pedagógico, um recurso considerável para transmitir e fixar com maior facilidade os ensinamentos religiosos. Neste momento, a memória deixava de ser unicamente uma evocação do passado e assumia o lugar de recurso, ou seja, um artifício para facilitar a memorização de determinados ensinamentos religiosos. Tarefa laboriosa em uma sociedade que não dominava o saber letrado. Para Le Goff (2012), a atividade mnésica, constante nas sociedades sem escrita, não era uma memória transmitida palavra por palavra, era uma memória mais livre e criativa, que passava de boca em boca. O que possibilitava o surgimento de numerosas variantes nas diversas versões do mito, já que o produto de uma rememoração exata aparece nestas sociedades como sendo menos útil, menos apreciável, que o fruto de uma

evocação inexata. Ainda, segundo o autor, a memorização mecânica, palavra por palavra, estaria ligada ao domínio da escrita.

Essa memória mais livre seria outro desafio diante da necessidade de exatidão que os ensinamentos religiosos exigiam. Uma alternativa seria fazer uso da colaboração de especialistas da memória para auxiliar numa rememoração mais fidedigna. Para Le Goff (2012), esses especialistas da memória ou homens-memória eram chefes de famílias, idosos, sacerdotes ou pajés. Homens que não desempenhavam o mesmo papel dos mestres escolares, já que não desenvolviam uma aprendizagem mecânica, automática, mas que mesmo assim alimentaram o seu importantíssimo papel de mantenedores da coesão do grupo por meio da memória oral.

Os jesuítas também podem ser vistos como “mnemons”, homens que guardavam as lembranças do passado, e que, na tentativa de catequizar sociedades ágrafas, buscaram um equilíbrio entre a memória oral e a memória escrita, já que se encontravam nesse limiar entre uma sociedade europeia letrada e a sociedade indígena ágrafa. Sem abandonar totalmente a prática de exercícios artificiais de memória, que eram mais adequáveis à realidade indígena, foram introduzindo, por meio de seus catecismos bilíngues, exercícios de memorização palavra por palavra. A importância da memorização foi tão reconhecida pela Igreja cristã que aparece como uma das potências da alma, ao lado das duas outras potências que seriam: o entendimento e a vontade.

Uma das técnicas mnemônicas utilizadas pelos religiosos, presente desde o século XI na obra de Hugo de S. Vitor, *De quinque septeniis seu septenariis opusculum*,<sup>108</sup> para facilitar a memorização era a associação de determinados elementos da fé cristã a um número definido, ou seja, sete sacramentos, sete pecados mortais, sete virtudes contrárias. Embora essa associação tenha ocorrido desde a Idade Média, o *Catecismo Romano*, por intermédio de uma analogia entre a vida natural e sobrenatural, buscou justificar o porquê de os sacramentos serem somente sete:

Para viver, conservar-se, levar uma vida útil a si mesmo e a sociedade, precisa o homem de sete coisas: nascer, crescer, nutrir-se; curar-se, quando adoce; recuperar as forças perdidas; ser guiado na vida social, por chefes revestidos de poder e autoridade; conservar-se a si mesmo e ao gênero humano, pela legítima propagação da espécie. Todas estas funções também se adaptam, indubitavelmente, àquela outra vida pela qual a alma vive para Deus. Dessa correlação se pode obviamente inferir o número dos Sacramentos (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 206-207).

<sup>108</sup> A obra de Hugo de S. Vitor, *De quinque septeniis seu septenariis opusculum*, estava dividida em ‘cinco setenários’: sete petições do pai-nosso, sete bem aventuranças, sete pecados capitais, sete dons do Espírito Santo, sete obras da misericórdia (AGNOLIM, 2001).

Não sabemos se essa técnica mnemônica de associar os ensinamentos cristãos ao número sete logrou êxito dentre os indígenas, especialmente dentre os Kiriri, já que, como citamos anteriormente, os mesmos tinham dificuldades em compreender algumas quantificações. No excerto abaixo apresentado, em língua kiriri, podemos constatar que os números quatorze, sete, primeiro, por exemplo, não foram transpostos para palavras indígenas que tivessem o mesmo significado. O jesuíta preferiu manter o número em português em meio ao fragmento traduzido na língua indígena:

**KIRIRI:** Catorze fuworobô Tupã Sete dó itú Tupã; sete dó itú Jesu Christo do içõho. Sete dó itú Tupã. Primeiro. Itú bihé Tupã duniónúcríbunébaerí [...].  
**PORTUGUÊS:** Os Artigos da Fè são quatorze. Sete pertencem á Divindade, & os outros sete á Humanidade de nosso Senhor JESU Christo. Os sete pertencem á Divindade. O primeiro crer em hum só Deos todo poderoso [...]  
 (MAMIANI, 1942, p. 6, grifo nosso).

Incompreensíveis ou não aos indígenas, certos numerais se fizeram presente, constantemente, ao longo do corpo do *Catecismo Kiriri*: “Os Mandamentos da Ley de Deos são dez” (MAMIANI, 1942, p. 9). “Os Mandamentos da Sãta Madre Igreja são cinco” (MAMIANI, 1942, p. 9). “Os Sacramentos da Santa Madre Igreja são sete” (MAMIANI, 1942, p. 11). “Os pecados cõtra o Espirito Santo são seis” (MAMIANI, 1942, p. 13). Mecnas Santos (2011) chama nossa atenção para um fato curioso com relação ao ensinamento dos números por parte dos jesuítas. Para a autora havia toda uma preocupação do jesuíta no trato com os números quando dizia respeito ao pagamento do dízimo. Neste momento, os números não eram meramente introduzidos no catecismo, como visualizamos nos exemplos anteriores, pelo contrário, ocorria toda uma preocupação de Mamiani em explicar detalhadamente os números e fazer os indígenas entenderem claramente como deveriam pagar os dízimos devidos.

Manda a Igreja q demos hũa parte do que colhemos a Deos, pois Deos nos dá tudo, ou sejaõ frutos da roça, ou da criação. Este he o modo: Havemos de contar a criação nova que nasceo em hũ anno, ou de galinha, ou de gado, ou de ovelhas, ou de porcos, ou de cavallos. Entaõ contando dez, havemos de tirar hũa para Deos. Do mesmo modo havemos de fazer cõ os frutos, que colhemos em hum anno na roça, ou de mandioca, ou de feijões, ou de milho, & contando dez, sempre havemos de tirar hũa para a parte, que toca a Deos (MAMIANI, 1942, p. 107-108).



Fica evidente neste e em outros excertos da obra, que os interesses econômicos estavam ligados aos ensinamentos religiosos. Mecenas Santos (2011) apresenta outros exemplos desse embricamento entre interesses econômicos e religiosos. A título de exemplo citaremos alguns: quando o jesuíta mostrou que seria pecado desejar a fazenda alheia, mas que não seria pecado trabalhar para adquirir fazenda semelhante à do próximo; quando apresenta como pecado, “que brandão ao Céu”, o não pagamento por jornada de trabalho; ou quando permite que os nativos trabalhassem em alguns dias considerados santificados, alegando que os mesmos precisavam garantir o sustento da família (MAMIANI, 1942).

## 5.8 A Pedagogia Jesuítica e os usos da Memória

### 5.8.1 Memória e Doutrina Cristã no *Catecismo Kiriri*

Nos catecismos coloniais, especialmente naqueles direcionados aos nativos, era comum destinar uma parte à apresentação de contos bíblicos como: criação do mundo, criação dos homens, queda de Adão ou nascimento de Jesus Cristo. Dentre estes, conforme a tradição catequética medieval retomada após o IV Concílio Lateranense (1215), comumente, o tema da criação era o primeiro a ser introduzido. No *Catecismo Brasílico da Doutrina Chistã*,<sup>109</sup> por exemplo, são apresentados alguns desses contos, como a História da Criação do Mundo, dos Anjos e sua Ruína, que podemos observar no Livro III, do Diálogo II:

M. Bápe erímbäé icó ára oimonhâng? D. Tupã. M. Mbäé cüípe erímbäé imonhânghi? D. Nã mbäé çüí rüã. M. Nã mbäé çüí rüã pé ybâca, yby abé monhânghi? D. Nã mbäé çüí rüã. M. Doicói tepé mbäéamó Tupã âra monhânghëymebé? D. Doicói. M. Marã iabépé erímbäé imonhânghi? D. Onhëénga pupé nhóte. M. Abá çupépe imonhânghi? D. Iandêbe [...]  
(CATECISMO BRASILICO..., 1686, p. 43).

Embora o conto bíblico seja apresentado em língua tupi, o título em português nos mostrou com clareza o assunto que o padre pretendia abordar em seu catecismo. Segundo Agnolin (2001), a obra do padre Antonio de Araújo foi um trabalho que teve uma grande e favorável recepção na colônia portuguesa da América, colocando-se como modelo e parâmetro para a realização de trabalhos análogos, em termos de redação catequética, nas

<sup>109</sup> O *Catecismo Brasílico da Doutrina Chistã* é uma obra em língua tupi composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado e dado à luz pelo Padre Antonio de Araujo, tendo sua organização final sob a responsabilidade do Pe. Bartolomeu Leão, que o enviou para impressão em Portugal, no ano de 1686 (AGNOLIN, 2007).

várias línguas nativas. Embora o *Catecismo Kiriri* siga o mesmo padrão estrutural e aborde os mesmos temas que os demais catecismos em língua indígena e, em muitos pontos, similar ao *Catecismo Brasílico da Doutrina Chistã*, não dedicou uma parte exclusiva de sua estrutura para a apresentação dos contos bíblicos. Na análise que fizemos, encontramos apenas um conto relacionado ao surgimento de Adão e Eva, que foi apresentado no corpo da obra e em forma dialógica:

M. Quē creou Deos primeiro na terra? D. Adam, & Eva, que foraõ os nossos primeiros pays. M. De que cousa fez Deos o corpo de Adam? D. De barro; & entaõ lhe poz dentro a alma, que fez de novo. M. De que cousa formou o corpo de Eva? D. De hũa costela de Adam: estando dormindo Adam, Deos tirou dele hũa costela, para formar o corpo de Eva (MAMIANI, 1942, p. 48-49).

Essa redução de narrações bíblicas na obra de Mamiani pode ser justificada pelo fato de alguns catecismos populares, após o Concílio de Trento, buscarem manter um elenco de temas recorrentes, em que desapareciam os tópicos sobre a história bíblica e em seu lugar incluíam as orações (particularmente o Pai-Nosso), os Sacramentos, os Mandamentos e os Artigos da Fé, como nos afirma Cândida Barros (2008). No *Catecismo Romano* estas narrações bíblicas também não aparecem. A doutrina cristã é apresentada em apenas quatro pontos capitais: “Símbolo dos Apóstolos, Sacramentos, Decálogo e Oração Dominical” (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 85), pontos que abrangiam os principais deveres cristãos que seriam: crer, fazer, receber e pedir. Com o objetivo de facilitar o ensinamento dessas práticas foi apresentado nos anexos do *Catecismo Romano* um Sumário Catequístico, contendo 415 conjuntos de perguntas e respostas, para facilitar o entendimento dos principais assuntos abordados nos quatro pontos capitais.

Ainda que o *Catecismo Romano* apresentasse esse modelo pré-fixado de exposição da matéria, os missionários jesuítas gozaram de certa liberdade com relação à organização de seus compêndios doutrinários. No próêmio do *Catecismo Romano*, quando a obra é apresentada aos clérigos, fica explicitada essa flexibilidade com relação à disposição da matéria: “tomará o esquema que mais próprio lhe parecer às pessoas, e às circunstâncias de tempo” (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 86), mas, sempre limitada e recorrendo aos “quatro pontos capitais, que segundo a nossa opinião encerram a medula doutrinária de toda a Sagrada Escritura” (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 87).

Como o ensinamento doutrinário entre os Kiriri tinha suas complexidades, o ensinamento dos sacramentos acabou tornando-se elemento crucial nesse processo de ensino

religioso, e contribuiu para a viabilização da inserção catequética no ambiente ameríndio, mediante algumas adequações, mas, sem esquivar-se às determinações tridentinas, que apresentaram os sacramentos como um dos quatro eixos fundamentais da doutrinação. A doutrina dos sacramentos aparece na segunda parte do *Catecismo Romano*, sendo, dentre suas exposições, a mais circunstanciada, já que era necessário expor, com clareza de detalhes, as instruções dos fiéis em matérias tão importantes para a Igreja: “[...] os Bispos mandarão traduzi-las fielmente para a língua vulgar, e cuidarão que sejam explicadas ao povo por todos os párocos” (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 51).

No corpo do *Catecismo Kiriri* também fica evidente a atenção que Mamiani destinou ao trato dos sacramentos: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, ordem e matrimônio (MECENAS SANTOS, 2011). E, dentre estes, a penitência e o matrimônio, vipabó e piwonhê, respectivamente, em língua kiriri, são os sacramentos que mais ocupam espaço no compêndio. Esses deveriam ser ensinados com a utilização de vários recursos metodológicos, sobretudo o uso dos sermões e do próprio catecismo, que se constituíam instrumentos fundamentais para a realização desse projeto missionário.

O grande espaço dedicado à penitência,<sup>110</sup> em todos os catecismos, revela a importância que este sacramento assumia para os jesuítas. Tanto em suas ações missionárias, quanto em relação ao destaque que, para eles próprios, adquiria o exame de consciência, analisado, em seus detalhes, nos *Exercícios Espirituais* de Ignácio de Loyola (AGNOLIN, 2001). Acreditamos que havia mais motivos que justificassem essa predileção pelo referido sacramento, e que a penitência recebeu tanto destaque porque a confissão, que antecedia a aplicação do aludido sacramento, tinha um duplo propósito na catequese: servia de aporte para o perdão dos pecados, mas também era uma forma de domínio ideológico sobre as práticas e ideias dos fiéis. Era como se as perguntas realizadas fossem um verdadeiro tribunal de uma consciência a ser construída. Já o matrimônio, nos moldes na Igreja Católica, poderia embargar práticas indígenas consideradas subversivas dentro do arquétipo cristão europeu, como incesto, poligamia, adultério, dentre outras.

Na tradição católica pré-tridentina, a ‘confissão’, utilizada principalmente pelos franciscanos, era sinônimo de confissão fácil e breve: tratava-se da confissão anual que, por definição, era ‘genérica’, sem especificar circunstâncias e detalhes do pecado cometido. Na concepção e na prática jesuítica, era exatamente o oposto: não a simples lista dos pecados cometidos

---

<sup>110</sup> O sacramento era a penitência, a confissão era parte elementar do referido sacramento. Em decorrência dessa aproximação, as duas palavras foram usadas como sinônimo.

desde a última confissão, como na confissão ‘ordinária’, mas um exame de consciência geral, que abrangia a vida toda e que não podia limitar-se aos tempos do ano litúrgico (POMPA, 2001, p. 402).

Além da atenção com relação a alguns sacramentos, o jesuíta mostra apreensão com relação à administração dos mesmos. Isso é perceptível na terceira parte do catecismo, quando ele mostra sua preocupação em instruir os párocos com relação ao ritual do batismo, tanto para os indígenas sãos, quanto para os doentes e mesmo para aqueles que estivessem em perigo de morte. Durante a instrução, o jesuíta deixa explícito que, na ausência de um sacerdote, qualquer um poderia fazer uso da mesma instrução, seguindo, todavia, suas orientações:

Este modo de instruir hum Indio pagão para ele receber o santo Batismo [...]. Mas porque a experiencia tem mostrado que os seculares fazem muitos erros notaveis, quando administão o Bautismo em caso de necessidade nestes desertos; bom he que entendaõ o que he necessario fazer para administrar diretamente este Sacramento (MAMIANI, 1942, p. 165).

Ao expor o rito do batismo, o padre Mamiani mostra que precisou fazer algumas adequações para atender a nova realidade que se abria diante de seus olhos, mas, sempre tomando como referência as decisões tridentinas. Segue o trecho do catecismo que apresenta a fórmula de batismo para os indígenas da missão do Geru:

Primeiramente hade lançar a agua sobre a cabeça do adulto, ou criança, que se bautiza, de maneira que a agua escorra algum tanto pelo corpo, & no mesmo tempo que lançar a agua, & não antes, ou depois, dirá as palavras da formula do Bautismo muito bem pronunciadas, tendo tenção actual de fazer o faz a Santa Madre Igreja. Nem he necessario que lhe dê o sal, como muitos fazem, sem lançar agua, ou sem dizer as palavras, como danno irreparavel dos pobres inocentes, que morrem com o sal na boca, & sem agua na cabeça, & por isso falecem sem bautismo; de que bom será advertir não sómente os Indios, mas tambem os outros moradores desses Certões (MAMIANI, 1942, p. 165).

No *Catecismo Romano*, protótipo utilizado pelo jesuíta, são apresentadas em três categorias, reduzidas, todos os ritos e orações, que a Igreja deveria aplicar na administração do batismo. Entram na primeira categoria as cerimônias que se deveria observar antes do acesso batismal (benção da água, chegada do batizando, o primeiro escrutínio ou catequese, os exorcismos, a imposição do sal, o sinal da Cruz e a insalivação); na segunda, as cerimônias que se fazem junto ao próprio batistério (promessas do batismo, profissão de fé e o ato do

batismo); na terceira, as cerimônias que se acrescentam após a colação do batismo (unção com a crisma, imposição da túnica e a vela acesa) (CATECISMO ROMANO, 1951).

Ao compararmos esse rito do batismo apresentado pelo *Catecismo Romano* com a breve instrução apresentada pelo *Catecismo Kiriri*, percebemos que Mamiani fez uma adequação, simplificando o rito e mudando a ordem das administrações, para atender as especificidades da realidade em que se encontrava.

Por meio do batismo, os pecados dos indígenas seriam perdoados e estes seriam reconhecidos como verdadeiros filhos de Deus, e adentrariam o mundo cristão.<sup>111</sup> Como premissas para o batismo, os adultos deveriam, antes do aludido sacramento, declarar os artigos da fé e os mandamentos da lei de Deus, como parte de um ensino catecumenal pré-estabelecido pela Igreja. Entretanto, de acordo com Agnolin (2007), as novas necessidades impostas pela catequese missionária no Novo Mundo levaram a confissão, no lugar do batismo, a assumir a condição de verdadeira porta de acesso ao cristianismo. Tanto que nos catecismos elaborados para as missões da América, há um predomínio do sacramento da confissão em detrimento ao sacramento do batismo. Sua importância foi tão reconhecida que se tornou um dos eixos dos *Exercícios Espirituais*. Ainda, segundo Agnolin (2001), o Concílio de Trento reforçou as características da confissão, retomando o protótipo da Idade Média tardia, que havia unido elementos de autoridade e de controle social, junto (paralelamente) à oferta de consolação.

Deste Sacramento devem eles tratar mais explicitamente que do Batismo, pois o Batismo é administrado uma só vez, e não pode ser reiterado, ao passo que a Penitência se impõe como obrigação, quantas vezes o homem caia em pecado, depois do Batismo. Nesse sentido declarou o Concílio de Trento, que o Sacramento da Penitência não é menos necessário para quem tenha pecado depois do Batismo, do que o Batismo para a salvação dos que ainda não foram regenerados (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 298-299).

Seria por meio da confissão que os missionários jesuítas ajudariam os indígenas a encetarem a construção de uma autêntica consciência cristã. Os indígenas deveriam se confessar ao pároco uma vez ao ano. A confissão geralmente era na quaresma, mas também poderia ser ministrada quando o fiel estivesse doente, em perigo de morte, quando fosse para a guerra, quando fosse parir, ou mesmo quando fosse fazer uma viagem para longe (MAMIANI, 1942). Para fazer uma boa confissão, o nativo precisava fazer um exercício de

---

<sup>111</sup> Aos que morressem sem o batismo, restaria apenas o Limbo (MAMIANI, 1942).

rememoração em que traria de volta à memória todos os pecados cometidos desde a última confissão, um verdadeiro exercício mnemônico:

Havemos de reduzir á memoria todos os peccados cõmettidos depois da ultima confissaõ: por isso he bom correr por todos os mandamentos de Deos, & da Igreja, para que venhaõ á lébrança os peccados cõmetidos cõtra eles, & conheçamos quãtas vezes peccamos cõtra eles. M. Que havemos de fazer depois disso? D. Havemos de ter verdadeira dor de todos os nossos pecados, & prometer de nunca mais peccar (MAMIANI, 1942, p. 127-128).

Caso o indígena não fizesse a confissão, ele seria excomungado. Para explicar a excomunhão, o jesuíta novamente se utilizou de elementos que estavam próximos ao imaginário indígena: quando um cristão é muito mau, ele é amaldiçoado em nome de Deus, e suas obras não são merecedoras de prêmios, como uma árvore frutífera que secou o tronco na terra e não produz bons frutos. Assim como a árvore, o cristão excomungado não produzia boas obras. Sendo proibido de entrar na Igreja, receber sacramentos, não podendo falar com outros cristãos, nem comer com eles, e morrendo não poderia ser enterrado na Igreja, mas, somente no campo (MAMIANI, 1942).

Desta forma, a confissão tornava-se um dever de todo fiel, uma vez que somente depois da confissão, o sacerdote, no lugar de Deus, absolveria o fiel dos pecados e, caso achasse necessário, poderia indicar a penitência que variava de acordo com o grau de pecado: açoite, jejum, dar esmolas, fazer orações, rezar as contas, ou fazer boas obras, conforme orientasse o confessor (MAMIANI, 1942).

Por ser o representante de Deus na terra, ao padre cabia o poder de mensurar a gravidade do pecado,<sup>112</sup> ministrar as penitências e fazer a absolvição dos pecados: “[...] & assim Deus deu este poder ao Papa, o qual delega entãõ esse mesmo poder, & authoridade aos outros padres” (MAMIANI, 1942, p. 78). Os pecados, chamados em kiriri de ibuângheté, foram citados repetidamente no catecismo, o assunto foi tão recorrente que o missionário dedicou o primeiro diálogo do sexto capítulo, presente na segunda parte da obra, a esse tema. Pecavam os pais e senhores que não ensinassem a doutrina aos seus filhos e escravos; pecavam os filhos que não honrassem os seus pais, que fossem desobedientes com os mesmos e que não cuidassem deles em caso de necessidade; pecavam os que praticassem abusões ou feitiçarias; pecavam os fiéis que mentissem aos padres no momento da confissão ou mesmo que encobrissem algum pecado (MAMIANI, 1942).

---

<sup>112</sup> Pecado em tupi era angaipaba.

Os pecados foram classificados em três gêneros principais, divididos por níveis de gravidade (MECENAS SANTOS, 2011). O primeiro seria o pecado de nossos primeiros pais, Adão e Eva, que chamamos pecado original; o segundo seria o pecado contra a lei de Deus, considerado um pecado gravíssimo; e o terceiro, considerado um pecado mais leve, seria o pecado venial, ou seja, um pensamento, uma palavra, ou uma obra contra a lei de Deus em maneira leve (MAMIANI, 1942).

O pecado original, responsável por nos tornar escravos do demônio, teria surgido quando Adão, nosso pai, pecou contra Deus, nos condenando e a toda nossa descendência à ira divina (MAMIANI, 1942). Somente o batismo seria a via de acesso para o perdão do pecado original. Para explicar essa perpetuação de pecado pelas descendências, Mamiani utilizou um exemplo de vingança ocorrido dentre os indígenas da região:

O principal dos Indios da Natuba cõmeteo hũ crime antigamente contra os Brancos matando hum Capitão; entã todos os Brancos se deraõ por inimigos dos Indios da Natuba, & de todos os Kiriris, por serem todos da mesma Nação do principal criminoso; por isso captiváraõ todos q poderaõ prender (MAMIANI, 1942, p. 140).

Os pecados mortais (soberba, avareza, luxúria, ira, gula, inveja e preguiça), pelo teor de gravidade, seriam responsáveis por matar a alma do cidadão diante de Deus. Mas a confissão e o arrependimento dos pecados diante de Deus livraria aquela alma do inferno. Já o pecado venial, mais fácil de ser perdoado por Deus, levaria a alma para o purgatório, caso o pecador não se confessasse, batesse no peito se livrando dele, bebesse água benta, rezasse orações a Deus e ganhasse dos párocos as indulgências (MAMIANI, 1942).

O jesuíta utiliza um exemplo de furto para diferenciar um pecado venial de um pecado grave:

D. Eu furtei hũa espiga de milho, ou hũa abobora; ou me agastei levemente com o meu camarada; entã fiz hũm peccado leve contra a ley de Deos. Mas se eu furtei, ou gado, ou cavalo, ou dinheiro alheyo, entã fiz peccado grave contra a ley de Deos. M. Aonde vaõs que morrem com pecado venial? D. Vaõ ao Purgatorio (MAMIANI, 1942, p. 145).

No *Catecismo Kiriri* ficam bem definidas as premissas para um fiel ser merecedor do reino de Deus. Tal merecimento caberia, apenas, aqueles que seguissem os pré-requisitos para ser salvo: “[...] crer, & esperar em Deos, & amalo, & guardar os seus Mandamentos” (MAMIANI, 1942, p. 32). A salvação se daria por meio dessas ações que também seriam

determinantes para conduzi-lo a um dos quatro lugares, que existia no centro da terra, onde moravam as almas: o inferno, o purgatório, o limbo dos meninos, e o limbo dos santos padres.

M. Que cousa he Inferno? D. He hum incêndio de fogo inextinguível aonde ardem de veras os diabos, & os homens, que moreraõ em peccado mortal; & esse fogo acabará de queimar os cõdemnados. M. Que cousa he Purgatorio? D. He hum fogo grande por cima do Inferno aonde estaõ as almas virtuosas dos que morreraõ em graça de Deos, para satisfazer por seus peccados; pois não satisfizeraõ inteiramente neste mundo. M. Que he o Limbo dos meninos? D. He húa caverna obscura por cima do Purgatório, aonde estaõ os meninos que falecéraõ sem bautisino. M. Que cousa he Limbo dos Santos Padres? D. He húa caverna por riba do Limbo dos meninos, em que estavaõ antigamête as almas dos Santos Padres, antes que JESU. Christo morreste, esperando ahi pela sua santa vinda, para q os livraste dela (MAMIANI, 1942, p. 53-55).

Na explicação desses quatro lugares, é possível notar certa orientação escatológica, uma vez que a transmissão acentuada das noções de céu e inferno fica bastante evidente no texto, podendo ser vista até mesmo como um dos eixos catequéticos. Se o catecúmeno aceitasse os ensinamentos cristãos teria um final perfeito no paraíso, se por outro lado não aceitasse, seu destino seria o inferno. Casimiro (2002) ressalta que a memória dessas ameaças escatológicas esteve sempre presentes nos principais sermões publicados pelos religiosos da Igreja cristã. Mormente pelos religiosos da época, como: Vieira, Benci, Antonil, Manuel Bernardes, Manoel Ribeiro Rocha, dentre outros.

A manipulação ideológica era tão contundente e amedrontava tanto os indígenas que estes passaram a ver uma simples doença como castigo divino: “Meu filho não vos desconsoléis por causa dessa vossa doença, porque esta he a pensaõ dos que vivem neste mundo; [...] Deos vos mandou essa doença para castigo dos vossos pecados” (MAMIANI, 1942, p. 214-215). Se os nativos permanecessem no espaço da missão e seguissem os preceitos cristãos eles estariam livres dos pecados e dos bandeirantes de apresamento. Usar a ameaça dos bandeirantes de apresamento era também uma maneira de tentar manter o indígena no espaço da missão. Assim, a estes cabiam uma escolha, a catequese ou serem apresados em guerra justa; pela propagação de uma pedagogia do medo, os missionários incutiam na mentalidade indígena a necessidade de viver sob a tutela dos religiosos jesuítas, seguindo os preceitos religiosos da Santa Madre Igreja.

Partindo do pressuposto de que os catecismos eram elaborados de forma pensada e que dentre suas funções figurava a de convencer os fiéis e manipulá-los ideologicamente, essa pedagogia do medo associada ao inferno, ao diabo, ao fogo eterno, às doenças, à guerra justa



ou a morte, levava os indígenas a aceitarem mais facilmente a dominação colonialista. A evangelização e a catequização acabaram se tornando úteis para a Igreja e para o Estado, já que, com essas práticas, a Igreja poderia manipular a consciência dos nativos que, instigados pelo medo, poderiam colaborar com o projeto de ambos. Na visão do dominante, uma vez que aceitassem o *Evangelho*, os nativos, estariam, ao mesmo tempo, aceitando sua submissão à Coroa.

Ao perceber a força dessa orientação escatológica, o jesuíta utilizava várias passagens do catecismo para apresentar o “novíssimo” do homem, que seria a morte, o juízo, o inferno e o paraíso. O temor ao inferno e o desejo pelo paraíso introjetaram no imaginário indígena que o seu modo de viver era pecaminoso, e que os preceitos religiosos apregoados pelos missionários levariam ao melhor caminho, promovendo uma verdadeira desmoralização da memória coletiva de seus antepassados. Aos indígenas, cabia escolher a catequese ou o inferno. Esta segunda opção seria uma: “horrenda e tenebrosa prisão, em que as almas réprobos são atormentadas num fogo eterno e inextinguível, juntamente com os espíritos imundos” (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 131). No inferno, ele seria recepcionado por um espírito maligno, associado ao diabo.

Nos catecismos brasílicos era usual associarem o demônio a anhangã, entretanto, nos catecismos em língua kiriri, escrito por Mamiani e por Bernardo de Nantes, ele aparece como nhewó, e como nienwo, respectivamente. Somente por meio de uma vida pautada em práticas cristãs, o indígena se veria livre desse espírito demoníaco. Ao longo do seu texto, Mamiani (1942) apresenta várias práticas que ajudariam os nativos a se livrarem de nhewó: ser batizado, ungido pela água benta, evitar as abusões, praticar as orações, se benzer ao longo do dia e chamar o nome de Jesus Cristo.

Nessa pedagogia do medo, o missionário adverte que outro grande pecado do nativo, passível de excomunhão, era o não cumprimento das determinações pertinentes ao matrimônio, ou mesmo o impedimento de um esposório por pura maldade. Em várias partes do catecismo referente a este sacramento, é possível visualizar nitidamente a memória de todo o ritual que envolvia o enlace entre os indígenas. Primeiramente, os casadouros deveriam apresentar ao padre os nomes dos que queriam contrair matrimônio na Igreja, durante três dias santos os nomes ficariam expostos para que outras pessoas pudessem visualizar e comunicar ao padre possíveis impedimentos, só então poderiam se casar na presença do pároco e de duas testemunhas (MAMIANI, 1942).

Na tentativa de impedir a poligamia, o adultério e outras práticas que por ventura pudessem fazer parte do cotidiano indígena, o missionário estabeleceu uma série de

impedimentos relacionados ao matrimônio. Os impedimentos que ocupam uma parte considerável do catecismo foram inspirados, segundo o próprio jesuíta, nas *Constituições do Arcebispado de Lisboa*. Fato que evidencia que a memória secular da Igreja esteve presente nas determinações impostas pelo compêndio religioso de Mamiani. Observemos o que dizia os impedimentos das *Constituições do Arcebispado de Lisboa* sobre um segundo matrimônio:<sup>113</sup>

O mesmo mandamos que se ho marido ou molher depois que ligitimamente forem ajuntados per matrimonio, qualquer deles pervertendo a ordé deste santo sacramêto, se casar següda vez (durãdo o matrimonio primeiro) alem de outras penas em direyto estatidas, encorra (per esse mesmo feyto) em pena de dous mil reaes (CONSTITUIÇÕES DO ARCEBISPADO DE LISBOA, 1588, p. 19).<sup>114</sup>

Agora observemos o que o *Catecismo Kiriri* dizia sobre um segundo matrimônio:

Os casados não podem tornar a casar, em quanto a sua mulher, ou marido for vivo. Se morrer algum deles, entãõ poderá, o que ficar vivo, casar com outra. 10 Os que prometêraõ, ou juráraõ de casar hum com outro, se hum deles morreo antes de se casar, o outro não pôde casar com os parentes no primeiro grão da pessoa q faleceo (MAMIANI, 1942, p. 200-201).

A partir desses dois excertos, percebemos que a poligamia era proibida pela religião, tanto no Reino quanto na aldeia indígena Kiriri, embora fosse vista com tolerância pelos nativos. Este era apenas um dos vários impedimentos matrimoniais que observamos em ambos os documentos. Para que os indígenas tivessem conhecimento de todos os impedimentos, seria necessário que os párocos, algumas vezes durante o ano, os declarassem, quando fosse apregoado algum casamento, ou no tempo da doutrina geral nos domingos e dias santos, caso não houvesse tempo necessário para correrem todos os impedimentos, que fossem inculcados aqueles que eram mais ordinários nos indígenas (MAMIANI, 1942). No compêndio de Mamiani, encontramos 22 impedimentos relacionados ao matrimônio, pertinentes à condição social dos nubentes, ao grau de parentesco, à situação religiosa, aos

<sup>113</sup> No *Catecismo Romano* não consta nenhuma lista de impedimentos relacionada ao matrimônio, acreditamos que este foi o motivo que levou Mamiani a recorrer às *Constituições do Arcebispado de Lisboa*.

<sup>114</sup> Embora tenhamos encontrado semelhanças do Catecismo de Mamiani com as *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, publicada em 1588, é preciso ressaltar que o jesuíta poderia estar se referindo a outras *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, uma vez que a data do documento não foi apresentada pelo religioso. A pesquisadora Mecnas Santos (2017), por exemplo, acredita que Mamiani fez uso das *Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa* aprovadas em 1640.

menores de idade, aos dias determinados para o enlace, aos que não seguiram as determinações da Igreja, dentre outros impedimentos.

A missa era o momento ideal para que os impedimentos fossem anunciados, já que a participação do fiel em tal celebração, especialmente aos domingos e festas de guarda, era obrigatória e constantemente lembrada, figurando em primeiro lugar dentre os mandamentos da Madre Igreja (MAMIANI, 1942). Na missa, o indígena poderia rememorar, por meio da eucaristia, os derradeiros momentos de Jesus com seus apóstolos, mantendo uma memória vívida de seus últimos passos antes da crucificação. Caso tivesse confessado e com a alma pura de pecados, poderia receber a hóstia<sup>115</sup> que era: “O Corpo de JESU Christo, & o seu Sangue, & a sua Alma, & a sua mesma Divindade” (MAMIANI, 1942, p. 119).

No ritual eucarístico, o indígena receberia o corpo e sangue de Jesus, simbolicamente representados pela hóstia e pelo vinho. Contrapondo-se a esse momento que lembrava a abundância da última ceia, havia os momentos de parcimônia alimentar. O jejum figurava como o quarto mandamento da Igreja e sua realização era obrigatória nas festas da quaresma, na vigília do natal e na festa da ressurreição. Nos demais jejuns da Igreja, bastava que praticasse a abstinência da carne (MAMIANI, 1942). Alguns nativos ficavam liberados do jejum em todas as situações pré-estabelecidas pela Igreja, especialmente se necessitassem trabalhar:

M. Peccaõ por ventura todos que não jejuaõ? D. Não peccaõ, se estão doentes; se não tem de comer bastante para poder comer o necessario de hũa vez; se trabalhaõ muito; se lhes falta peixe, ou legumes, ou outro mantimento fora da carne; se são de pouca idade, ou se saõ muito velhos (MAMIANI, 1942, p. 106).

O trabalho, necessidade enaltecida pelo capitalismo em expansão, foi uma atividade demasiadamente estimulada pelo jesuíta ao longo do catecismo. Esse estímulo pode ser visualizado em alguns trechos da obra: “[...] não he pecado desejar para si outra fazenda, como aquella, que tem o próximo” (MAMIANI, 1942, p. 99). “[...] porque o Papa cõcedeo aos Indios, para que possaõ trabalhar em alguns dias Santos” (MAMIANI, 1942, p. 89). Isso demonstra que os interesses econômicos caminharam de mãos dadas com os interesses religiosos.

Outro sacramento esmiuçado no catecismo foi a extrema unção. Nessa parte do catecismo, o jesuíta ensinava a ministrar a unção aos enfermos e como ajudar um moribundo

---

<sup>115</sup> O fiel era obrigado a comungar uma vez ao ano, no período da Páscoa, ou se estivesse em perigo de morte (MAMIANI, 1942).

a ter um bem morrer. De acordo com o *Catecismo Romano*, a extrema unção era um sacramento instituído por Jesus Cristo e perpetuado pelos apóstolos, cuja função era muito mais a cura das almas do que o socorro do corpo (CATECISMO ROMANO, 1951).

A administração do sacramento começava com um discurso do pároco mostrando que a vida na terra era breve, que a doença e a morte seriam castigos pelas falhas efetuadas em vida. Por esse motivo, era preciso fortalecer a alma dos moribundos na ansia da morte, para livrá-lo dos demônios e para que Deus os perdoasse dos pecados. A unção era ministrada conforme uma sequência de realizações. Primeiramente, tomava a confissão do doente; depois, ministrava o Santíssimo Viático;<sup>116</sup> em seguida, ungia o doente com óleo, nos olhos, nos ouvidos, nas narinas, nos lábios, nas mãos, nos pés e nos lombos; neste momento o doente estava pronto, com o auxílio do padre, para realizar os atos (atos de fé, atos de esperança, atos de amor a Deus, atos de contrição); após rezar o pai nosso, o sacerdote encaminhava sua alma a Deus (MAMIANI, 1942).

No catecismo também fica evidente a atenção destinada às orações, sobretudo à Oração Dominical, que aparece como um dos quatro pontos capitais, na quarta parte do *Catecismo Romano*. As orações ocuparam um espaço considerável na primeira parte do catecismo de Mamiani, e sua necessidade é constantemente lembrada pelo sacerdote. O ato de dizê-las era necessário, especialmente nos domingos e dias santos: “[...] he bom rezar o Padre nosso, porque JESU Christo ensinou esta oração aos seus Discipulos. He bom tambem rezar a Ave Maria, ou a Salve Rainha, pois assim nos ensinou a rezar a Sãta Igreja” (MAMIANI, 1942, p. 147-148). O jesuíta também ensinava os indígenas a rezarem o Credo e a persignarem, uma vez que as orações, juntamente com o jejum e as esmolas, compunham partes das boas obras necessárias para a salvação.

As virtudes, tão enaltecidas por Mamiani, figuram dentre as matérias omitidas pelo compêndio tridentino, que também não apresentou nenhum tratado especial sobre a graça, nem sobre as indulgências, nem sobre os preceitos da Igreja ou mesmo sobre a Saudação Angélica (CATECISMO ROMANO, 1951). Vale ressaltar que a ausência da Saudação Angélica não simboliza um desprezo do Concílio Tridentino à progenitora de Deus, pelo contrário, ela seria para os párocos: “a que proclamamos e veneramos como verdadeira Mãe de Deus, - por ter dado à luz aquela Pessoa que era ao mesmo tempo Deus e Homem” (CATECISMO ROMANO, 1951, p.116). Sendo assim, seu culto se fazia necessário,

---

<sup>116</sup> Santíssimo Viático é o nome que se dá, na Igreja Católica, à comunhão eucarística oferecida aqueles que estão prestes a morrer.

seguindo uma tradição estabelecida desde a Antiguidade quando, por meio do Concílio de Éfeso em 431, ela foi declarada oficialmente mãe de Deus e seu culto difundido vivamente.

Maria aparece no *Catecismo Kiriri* como Maria, Santa Maria Virgem, Santa Maria, Virgem Maria, Maria Virgem, dentre outras denominações. Embora o seu culto tenha sido apregoadado intensamente após o Concílio de Trento, não encontramos muitas referências diretas a Maria no catecismo de Mamiani. Sua presença fica explícita quando o jesuíta fala do santíssimo nome de Jesus e apresenta Maria como mãe de Deus, um anjo da guarda para todos os mortais, e quando apresenta Deus como uma figura humana e Maria sua progenitora:

D. Formou Deos hum corpo perfeito nas purissimas entranhas da Virgem Maria cõ o seu purissimo Sangue, & creou hũa Alma Santissima infundindo-a no Corpo, & logo desceo o Filho de Deos unindo-se a este Corpo, & a esta alma: desta maneira Deos se fez homem como nõs. M. Quem foi pay de JESU Chisto nascido na terra? D. Não teve pay na terra, somente teve por Mãe a Virgem Maria (MAMIANI, 1942, p. 57).

Nesse aspecto, o jesuíta aproveita para explicar que Jesus não teve pai na terra, que embora sua mãe tenha desposado José, não teve comunhão carnal com ele, e seu filho foi formado por obra do Espírito Santo. Tanto o filho como sua mãe, Maria, deveriam ser adorados, inclusive, por intermédio de suas imagens, as quais, embora fossem representações materiais, figuravam suas existências entre nós (MAMIANI, 1942).

Essa permissividade à adoração de imagens cristãs, especialmente dos santos, que reinantes ao lado de Jesus eram mediadores dos mortais diante de Deus, foi também credenciada e exortada pelo *Catecismo Romano*: “outro motivo, talvez mais poderoso, para a sua veneração é que os Santos rezam, assiduamente, pela salvação dos homens” (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 393). A adoração a essas imagens fugiam do universo simbólico dos indígenas. Daí a necessidade de explicações mais contundentes e pautadas na realidade ameríndia, que tornariam os simbolismos cristãos mais concretos aos catecúmenos indígenas, como Mamiani conseguiu fazer em algumas partes do compêndio religioso.

Na análise de sua obra, fica evidente que a forma como escolheu e ordenou os conceitos cristãos, se aproximando ou não da matriz doutrinária de Trento, a depender das possibilidades e de suas necessidades, bem como a habilidade com que transfixou os mesmos para a língua indígena, foi fundamental para a preservação da memória catequética jesuítica em Geru, mas, também, contribuiu para o trabalho missionário dos seus ulteriores e mesmo para a elaboração de outras obras que fizeram uso da matriz linguística kiriri.

### 5.8.2 A “Superioridade” da Memória Cristã Europeia

A memória cristã europeia encontra-se, similarmente, presente nas páginas do catecismo de Mamiani. Desde as escolhas realizadas (modelo dialogal e teologia moral) até a disposição das matérias da fé, revelando influências sincrônicas e diacrônicas de todo um processo catequético e doutrinário que marcou a história da Igreja. Ao explicar quem eram os apóstolos, a título de exemplo, o padre Mamiani mostrou que os ensinamentos cristãos foram perpassando por tempos e lugares diferentes, e foram transmitidos pelos sucessores de Jesus, até chegarem à Santa Madre Igreja:

M. Quem fizeram então os Apóstolos? D. Logo souberão falar em todas as línguas do mundo, para ensinar a Fè de Deos a todas as gentes. M. Quem deixou JESU Christo em seu lugar neste mundo? D. Deixou S. Pedro, & depois dele os seus Sucessores, que se chamaõ Papa: & este he o que governa a Santa Madre Igreja Catholica (MAMIANI, 1942, p. 72-73).

Fica manifesto que o jesuíta fez uso do conjunto das tradições doutrinárias, litúrgicas, morais e eclesiais da Igreja. A sua elaboração foi possível a partir da utilização dos cabedais do *Antigo Testamento* e dos *Evangelhos*; dos ensinamentos dos primeiros Padres, dos conhecimentos da patrística e da escolástica, das disposições conciliares tridentinas, das homilias, dos dogmas e cânones da Igreja, e, principalmente, de outros catecismos, dentre outras tantas contribuições. Em síntese, ele construiu um monumento de memória que perpassou gerações desde a Antiguidade, todavia sofrendo influxos dos povos, sociedades e lugares onde se estabeleceu.

Fica perceptível um núcleo de memória cristã que é compartilhado pela maioria dos membros do grupo cristão. Esse núcleo de memória cristã é o resultado de construções sociais impregnadas de crenças religiosas transmitidas por gerações de cristãos. Até mesmo as fontes orais, que dão sustentação a esse núcleo de memória, são construções sociais. E é justamente esse compartilhamento de memórias que garante a sobrevivência do grupo religioso, neste caso, o grupo cristão.

Toda religião recebe contribuições de diferentes elementos da sociedade e é por meio de um trabalho de integração e unificação das contribuições recebidas que ela constitui sua tradição religiosa. Em outras palavras:

Podemos dizer de toda religião que, formas mais ou menos simbólicas, reproduz a história das migrações e das fusões de raças, e de povoações, de grandes acontecimentos, guerras, estabelecimentos, invenções e reformas,

que encontraríamos na origem das sociedades que os praticam (HALBWACHS, 2004, p. 178).

A dinâmica da tradição religiosa se encontra na capacidade de organizar metodicamente ritos e crenças que vêm do passado e que continuam a viver, com força e impacto diferentes, nos diversos grupos. Alguns elementos como as relações sociais, a evolução dos saberes e das técnicas, os interesses das camadas dominantes, dentre outros, podem transformar as crenças antigas e fazer emergir ideias religiosas novas, num processo contínuo de reelaboração. Isto é, os elementos antigos (recursos religiosos preservados) se inserem as novas aspirações religiosas, sendo remanejados em função das transformações e necessidades da sociedade (LÉGER; WILLAIME, 2009).<sup>117</sup>

Para Halbwachs (2004), o substrato de cultos antigos não reaparece em seu estado original, a reativação é sempre uma reconstrução inovadora, uma recriação embasada nos novos dados apresentados pela sociedade e cultura da atualidade. Diante de tal afirmação, é possível questionar: em meio às inserções, adequações, modificações, requeridas pelo presente, os estratos religiosos do passado não sofrem ameaça de supressão?

De acordo com esse autor, as crenças antigas não dissipam totalmente, elas podem até perder sua ancoragem na realidade social e material que as fizeram nascer, mas não desaparecem totalmente. Isto porque as novas crenças têm interesse em preservar os traços antigos, já que o novo nem sempre satisfaz completamente, apesar dos esforços. Para Léger e Willaime (2009), mesmo quando uma religião nova tenta romper com as crenças antigas, ela o faz opondo-se, ou seja, ligando-se negativamente (de modo mais explícito) a um fundo mais antigo do qual ela parte.

Se pensarmos no cristianismo, por exemplo, veremos que ele se constitui como religião ao salientar sua descontinuidade com o judaísmo tradicional, mas ele próprio só se compreende pela referência à tradição judaica, visto que as inovações religiosas jamais podem ser absolutas (LÉGER; WILLAIME, 2009). No novo, sempre teremos estratos de crenças antigas que se integram e se reelaboram. Isso justifica a afirmação de Halbwachs (2004) de que a religião está sempre subordinada ao imperativo da continuidade que, segundo ele, é o aspecto próprio de todo pensamento religioso: “[...] se o cristianismo jamais tivesse se apresentado como a continuação, em certo sentido, da religião hebraica, poderíamos nos perguntar se ele teria podido se constituir como religião” (HALBWACHS, 2004, p. 186). É como se fosse um retorno às origens.

---

<sup>117</sup> As considerações apresentadas pelos autores, Léger e William (2009), foram embasadas em estudos realizados sobre as obras de Maurice Halbwachs.

Para Léger e Willaime (2009), quando uma sociedade se transforma e transforma concomitantemente sua religião, ela está avançando pelo desconhecido. A religião passa por transformações, mas deve, para preservar a unidade do todo social, proceder por meio de ajustes sucessivos, introduzindo elementos religiosos novos, mas sem romper totalmente como quadro de noções no qual ela cresceu até o momento.

A sociedade, no momento em que evolui, faz, portanto, um retorno sobre o passado: é em um conjunto de lembranças, de tradições e de ideias familiares que ela enquadra os elementos novos que ela impele para o primeiro plano (HALBWACHS, 2004, p. 185-186).

A religião tece, portanto, para além das rupturas que a mudança social impõe, o fio da continuidade, que permite à sociedade não se romper com o choque (LÉGER; WILLAIME, 2009). É como se a religião assumisse a necessidade da continuidade que seria da própria sociedade, cuja coerência está sendo ameaçada pela mudança que ela deve introduzir para continuar a existir.

Ainda segundo os autores, a religião assume o papel de vetor privilegiado da continuidade social, isto porque ela é relato e comemoração de sua própria origem, e é em si mesma tradição:

[...] toda a substância do cristianismo consiste, desde que Cristo não mais se mostrou sobre a terra, na lembrança de sua vida e de seus ensinamentos. Toda celebração eucarística é anamnese da Paixão, e cada missa é, para os fiéis, participação nesse sacrifício único, que torna Cristo integralmente presente em toda assembléia reunida em seu nome, através do espaço e do tempo (LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 234-235).

O culto cristão seria a reativação permanente da lembrança de Cristo, uma existência verdadeira para além de qualquer questionamento, inclusive da história (LÉGER; WILLAIME, 2009). Isso quer dizer que os dogmas e cânones estabelecidos a partir dessa existência incontestável são imutáveis e que nenhum acréscimo poderia ser feito a eles? Não. As mudanças religiosas podem ocorrer, mas a partir daquilo que a precedeu, ou seja, sempre buscando a continuidade a partir dos episódios fundadores. “O dogma, assim como o culto, não tem idade: ele imita, no mundo mutante da duração, a eternidade e a imutabilidade de Deus, conforme a possibilidade dos gestos, das palavras e dos pensamentos” (HALBWACHS, 2004, p. 191).

Na concepção de Léger (2005a), isto quer dizer que nenhuma religião ou mudança religiosa pode se estabelecer fora da representação da linhagem das testemunhas que, por



meio de lembranças do passado, a inscrevem na imemorialidade do tempo, ou seja, fora da história.

O caráter religioso de uma crença reside inteiramente, portanto, em um tipo particular de mobilização da memória que faz da lembrança enraizada em uma história no tempo e no espaço o momento fecundo da emergência de uma verdade intemporal e universal; verdade que transforma, em outras palavras, a corrente de lembranças transmitidas de geração em geração em uma tradição fixada fora da história, sob a forma de um dogma eterno e fixo (LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 236).

Ainda segundo os autores, para que uma crença se estabeleça como religião, portadora de uma verdade absoluta e eterna que possa ser imposta a todos os crentes, se faz necessário que ela seja cercada de uma armadura dogmática e ritualística, constituída inteiramente de ideias e de instituições tradicionais.

De acordo com Halbwachs (2004), uma religião se constitui quando a lembrança das circunstâncias históricas que fizeram nascer uma crença no seio de uma comunidade de adeptos torna-se, por meio da memória que dela fazem parte as gerações crentes sucessivas, o princípio de uma tradição que situa fora do tempo os acontecimentos que lhe deram nascimento. Para Léger (2005a), nesse movimento, o tempo da religião (que é o da eternidade e da repetição) separa-se radicalmente dos outros domínios da vida social que levam em conta a duração.

A Igreja Católica Apostólica Romana ao se estabelecer como instituição autorizada adotou o imperativo da continuidade religiosa e lutou para salvaguardar suas memórias do passado, inclusive nas terras descobertas do Novo Mundo, tanto que, num primeiro momento da doutrinação, os indígenas foram obrigados a se desvincularem de suas crenças e costumes e se apropriarem desse cabedal de memória trazido pela cristandade europeia. Num sistema em que ocorria, concomitantemente, a desmoralização do seu universo cultural e a imposição de um arquétipo cultural que era do outro, atendendo aos interesses religiosos e políticos imbricados no processo.

No trabalho de Mamiani, fica explícito que os missionários tinham consciência, assim como os demais missionários que atuaram no Brasil, de que a catequização dos nativos estava inserida dentro de um projeto mais amplo, no qual aceitar o *Evangelho* envolvia também aceitar o Império Lusitano, ou seja, conquistas colonialistas e evangelização caminhariam de mãos dadas. Para Fragoso (2000), aceitar a catequização envolvia aceitar o colonizador e sua cultura, e renunciar à própria identidade cultural. O missionário tinha uma autoconsciência de ser não só o portador da verdade e do *Evangelho*, mas, também, da cultura e da civilidade. E,

para o projeto catequista/colonizador lograr êxito, era necessário extirpar dos indígenas os seus ritos "gentílicos" e os costumes "bárbaros de sua indianidade".

Esse entendimento legitima todo o discurso do missionário, inclusive o catequético, o qual direciona para a manipulação ideológica do nativo e para a legitimação do projeto colonizador. Um discurso que se encontrava em consonância com as ideias europeias as quais, embasadas no pensamento filosófico humanístico, defendiam a dominação colonialista e a desmoralização cultural indígena, vista como inferior se comparada aos valores clássicos preconizados pela mentalidade advinda de uma Europa moderna.

Inicialmente, os missionários que atuaram no Brasil, possivelmente o próprio Mamiani, acharam que a missão seria uma tarefa sem grandes dificuldades, já que comparavam os indígenas a papéis em branco, onde poderiam fixar o que bem entendessem. Luiz Felipe Baêta Neves (1978) salienta que a tarefa dos missionários cristãos era ler as marcas deixadas por Deus no mundo. Assim, esse papel em branco seria o vazio da alma indígena que deveria ser preenchido pelos religiosos com o seu trabalho evangelizador pelo mundo. O Padre Manoel da Nóbrega reconheceu que: "Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco e não há que fazer outra cousa, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas" (NOBREGA, 1988a, p. 94).

A experiência missionária mostrou, em várias ocasiões, que a tarefa não seria fácil, posto que as diferenças culturais entre os indígenas e os missionários europeus eram bem maiores do que se havia imaginado. Além do que, os indígenas não eram como papel em branco. Segundo Mecnas Santos (2011), para resolver o revés, a ênfase da catequese passou a incidir sobre dois pontos: em primeiro lugar o aprendizado da doutrina, e em segundo plano, e não menos importante, a mudanças de costumes dos nativos. Ou seja, era preciso que os nativos abandonassem seus costumes "bárbaros", para que pudessem ser considerados homens civilizados, súditos da Coroa e verdadeiros cristãos.

O padre Mamiani não agiu de forma diferente, embora em algumas passagens do seu texto ele explicita que a função prioritária de sua obra era a salvação das "almas gentílicas", uma análise mais minuciosa revela que por trás desse interesse estava o desejo de aculturar os Kiriri, ainda que para isso a memória indígena fosse apagada. E a sua justificativa ideológica era que os "maus hábitos" precisavam ser extirpados e os ensinamentos cristãos internalizados.

O jesuíta descreve todas as práticas dos Kiriri consideradas por ele condenáveis, e que deveriam ser eliminadas. Como por exemplo: a) abusões: curar os doentes com assopro,

palavras ou cantigas; b) pintar o doente de jenipapo, para não ser reconhecido e morto pelo diabo; c) espalhar cinza em volta da cama onde se encontra o defunto, para que o diabo não saia dali e passe a matar outros; d) botar cinza no caminho, quando for levar um doente, para que o diabo não vá atrás dele; e) esfregar criança em banha de porco do mato e lavá-la com Aloá, para que, quando for grande seja bom caçador e bom bebedor; f) não sair de casa de madrugada, nem noite, para não encontrar a bexiga no caminho; g) fazer vinho e derramá-lo no chão, varrendo a adro da casa para afugentar as bexigas (MAMIANI, 1942).

Na explicação do terceiro Mandamento da Lei de Deus, que seria guardar os domingos e festas, o jesuíta alerta os indígenas para se protegerem dos abusões dos feiticeiros que seriam: “de adivinhar as cousas futuras: de dar credito a agouros: de botar feitiços para matar o próximo, de dar credito a sonhos: & de todas as festas supersticiosas (MAMIANI, 1942, p. 85-86).<sup>118</sup> E mostra que não era necessário apenas se proteger dos abusões mas, sobretudo, não realizá-los, evitando fazer feitiçarias, adivinhações, dando crédito a agouros de animais ou acreditando em sonhos (MAMIANI, 1942).

Ao negar os costumes e mitos dos indígenas, o jesuíta estava destruindo cruelmente a memória dos Kiriri, entretanto, esse apagamento da memória dos nativos não foi considerado relevante para os missionários. O que estava em jogo, e muito mais relevante, era o desejo de ter os ameríndios sob algum tipo de sujeição para impedi-los de praticarem aquilo que, aos olhos dos religiosos, impediria a concretização da sua ação missionária. Na ânsia de realizarem a missão e eles destinada, os jesuítas foram um pouco mais longe, pois não era suficiente desmoralizar os mitos daquela geração indígena, era também necessário negar os costumes dos seus antepassados e induzi-los a seguir os ensinamentos cristãos. Em muitas passagens do catecismo, o jesuíta associa a memória de seus antepassados ao pecado, ao inferno, numa clara tentativa de extirpar a memória coletiva do grupo indígena, por gerações. O texto do catecismo deixa evidente que, se os indígenas continuassem seguindo os costumes dos seus avós, eles não poderiam ir para o céu e gozar da presença de Deus. Somente teriam o inferno como morada eterna (MAMIANI, 1942).

Cabia ao indígena que quisesse a salvação, negar as abusões dos avós, seguir os ensinamentos cristãos e orientar os seus filhos para que agissem da mesma forma (MAMIANI, 1942), mesmo que sua memória e a memória de seus antepassados fossem desconstruídas, ou mesmo apagadas.

---

<sup>118</sup>As principais festas supersticiosas dos Kiriri eram o *waradidzá* e *poditã*, esta última deveria ser uma festa da puberdade uma vez que o termo significa o “moço antes de casar” (RODRIGUES, 2012b, p. 239).

Ao fazer uso do catecismo como instrumento de manipulação ideológica de seus receptores, o jesuíta tentou legitimar a cultura cristã europeia, em detrimento do apagamento, ou tentativa de apagamento, da memória indígena Kiriri. Era necessário que indígenas internalizassem o discurso do religioso, aceitando seu papel de subserviência diante da Coroa e da Igreja. O caminho mais acessível para essa submissão seria apontar o indígena como inferior, se este se reconhecesse como tal, ficaria mais fácil a manipulação e consequentemente a subordinação.

Em várias partes do *Catecismo Kiriri*, fica evidente o olhar de superioridade do catequista sobre seus catecúmenos, um olhar que não era, especificamente, de Mamiani ou dos religiosos da Companhia de Jesus, mas de toda sociedade cristã europeia. Esse menosprezo à cultura indígena pode ser verificado quando o missionário os reconheceu como rudes, de língua travada, incapazes de assimilarem muitas perguntas, e até mesmo inábeis para compreenderem alguns números. Essa "memória negativa" sobre os indígenas está presente na maioria dos catecismos, nas cartas e relatórios enviados por membros das ordens aos seus superiores na Europa, e, detalhadamente nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, o que nos leva a afirmar, sem dúvida, que era a ideia fundamentada do europeu sobre o habitante das terras recém-ocupadas. Vale lembrar que na cultura da época ainda não havia o conceito antropológico de "alteridade cultural" e sim o conceito de "superioridade do branco".

A própria alteração da linguagem indígena e a imposição de termos que não faziam parte do universo linguístico ameríndio foi uma demonstração evidente da superioridade dos europeus sobre os nativos. Em muitos trechos do catecismo, é possível observar que na coluna escrita em língua indígena aparecem termos em português ou línguas latinas, que eram ininteligíveis ao universo indígena, como: Espírito Santo, Jesus, Ave Maria, Cristo, nomes próprios, dentre outros. Essas escolhas do jesuíta podem ter sido motivadas pela importância de tais protagonistas na história da Igreja. Mas, por outro lado, a apresentação de termos na língua cristã europeia sem os devidos correlatos em língua nativa, pode ter sido por um menosprezo à cultura indígena, a ponto de não conceberem que termos de tal envergadura religiosa pudessem ser "emporcalhados" por uma língua nativa, ou como afirmou o próprio jesuíta, por uma "língua embarçada". A manutenção desses termos em língua portuguesa é uma demonstração do quanto à cultura cristã europeia era ostensiva, e não se importava em inserir elementos estranhos no universo linguístico ameríndio, mostrando que os missionários consideravam a sua cultura superior, em detrimento da cultura nativa.

Outra justificativa para a intraduzibilidade de expressões portuguesas/latinas nos textos em línguas nativas nos foi apresentada por Agnolin:

[...] esta justificativa se fundamenta no fato de que também nas línguas européias verificou-se o mesmo com relação à adoção de termos gregos, hebraicos etc., para expressar conceitos que não pertenciam às línguas européias. Se, no caso europeu, a estratégia de fato funcionou, conseqüentemente, podia-se supor, não teria sido diferente o resultado imposto pela estratégia linguística jesuítica (AGNOLIN, 2007, p. 83).

Acreditamos que esta causa apresentada pelo autor também tenha motivado Mamiani, assim como a outros jesuítas que atuaram no Brasil no mesmo período. O Espírito Santo, por exemplo, não foi traduzido para o tupi nos textos Anchiétanos, nem no catecismo de Pe. Araújo; assim como não o foi no *Catecismo de la Lengua Guarani* do Pe. Antonio Ruiz de Montoya e no *Catecismo da Língua Kariri* de Frei Bernardo de Nantes (AGNOLIN, 2007). Entretanto, não nos convencemos de que a adoção dessa estratégia europeia tenha ocorrido inocentemente.

É notório que, por trás de tal prática, havia uma intenção evidente de negar a cultura ameríndia e de destruir sua memória. Isso porque outros termos, também considerados sagrados, foram traduzidos visto que, a tradução mesmo que equivocada, serviria para atender aos interesses ideológicos da catequese colonialista. A primeira pessoa da Trindade, por exemplo, foi traduzida como Tupã que, muito embora não fosse uma divindade de grande magnitude, era um conotativo para a sonoridade do trovão, cuja origem do som, desconhecida pelos nativos, era motivo de temor. Se partirmos do pressuposto de que Deus é a divindade principal dentro do cristianismo e que Tupã era uma divindade de segunda magnitude, concebemos que essa foi uma associação falseada e que esse pseudo-entendimento foi mantido pelos religiosos por ajudar na doutrinação, colocando mais uma vez a pedagogia do medo em ação.

As dificuldades de compreensão do panteão das divindades cristãs pelos indígenas e a possibilidade de adaptar a mensagem religiosa cristã às manifestações nativas, levou o missionário a estabelecer essa relação de Deus com Tupã. Por outro lado, os ameríndios reinterpretavam a mensagem recebida ao seu modo, surgindo ruídos nesse diálogo, causados pelo contato mútuo de duas culturas tão díspares, como nos afirma Alves Filho (2007).

Ainda segundo o autor, os ruídos neste diálogo podem ser observados a partir da análise do etnólogo Curt Nimuendaju Unkel, que em sua obra "*Lendas da Destruição e Criação do Mundo*", publicada em 1987, nos fornece um panorama detalhado da percepção

dos nativos em relação às divindades criadoras do mundo, a partir da mitologia Apapocúva, *Ñanderuvuçu* considerado o “Nosso Grande Pai”, a primeira e mais importante entidade mitológica.

*Ñanderuvuçu* o responsável pela criação da terra e da água. Juntamente com *Ñanderú Mbaecuaá*, criou a primeira mulher, chamada *Ñandecý* (Nossa Mãe), que se torna esposa de ambos e mãe de dois outros seres mitológicos, os gêmeos *Ñanderyqueý* e *Tyvýry*, os quais foram os responsáveis pela criação de outros diversos elementos terrenos. Somente no final do ciclo mitológico, após reconstruir o corpo da mulher *Ñandecý*, que havia sido morta e devorada pelos jaguares, é que *Ñanderuvuçu* fez *Tupã*, seu filho caçula. *Tupã*, segundo a mitologia apapocuva, personifica o trovão, seria uma divindade de magnitude secundária (CURT NIMUENDAJU UNKEL, 1987). Enquanto o Deus cristão era: “[...] O Senhor do Ceo, & da terra, & de todas as cousas que estão no Ceo, & na terra” (MAMIANI, 1942, p. 46-47), ou seja, uma divindade de magnitude principal.

Essa correlação, mesmo que equivocada, de Deus a *Tupã*, foi aplicada em várias tribos brasileiras, inclusive entre os Kiriri. Os religiosos, frente a esse pseudo-entendimento, buscaram justificar tal escolha. Dentre as justificativas missionárias que melhor explicam a tradução de “Deus” pelo termo “*Tupã*”, encontra-se uma assertiva do jesuíta Manuel da Nóbrega o qual afirmava que os indígenas só chamavam o trovão de Tupana:

Essa gentildade nenhuma cousa adora, nem conhece o Deus, sómente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocabulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane (NOBREGA, 1988b, p. 99).

Por conta de uma manipulação ideológica, os indígenas não lembravam mais de acordo com suas próprias lembranças, mas, a partir das imposições dos colonizadores/catequizadores, que selecionavam, intencionalmente ou não, o que deveria ser preservado e o que deveria ser esquecido. Isto porque, segundo Dias (2017), conscientes das potencialidades de reconstrução da memória e do seu caráter dominador nas relações sociais constituídas no presente, as classes detentoras do poder buscam influenciar permanentemente o armazenamento e o ressurgimento das lembranças antigas.

A partir da análise das práticas adotadas pelos missionários jesuítas durante o fazer catequético, é perceptível que não se preocuparam com as perdas culturais dos indígenas, com o apagamento de sua memória. Intencionados a doutriná-los e “civilizá-los”, suas crenças e costumes foram menosprezados e uma nova cultura e religião lhes foi imposta. Alguns

estudiosos, a exemplo de Sheila Brasileiro (1996), conseguem visualizar pontos positivos nesta aculturação. Para a referida autora, embora as missões religiosas tenham causado perdas significativas aos nativos, como o sepultamento de grande parte de sua cultura e crenças, por outro lado, constituíram-se em estratégia de fundamental relevância para a sobrevivência dos indígenas que eram aldeados, uma vez que, sob tutela dos missionários, eram protegidos do extermínio em massa que vigorava amplamente no período.

A despeito de pesquisas que defendem a aculturação e o apagamento da memória indígena em nome da manutenção do grupo, gostaríamos de ressaltar que um grupo desapropriado de sua memória é um grupo sem passado e, um grupo que se esquece de seu passado é um grupo que perde sua identidade. Essa destruição da memória coletiva marca a alienação do grupo, uma destruição que o despoja da consciência de si mesmo.

Na concepção de Halbwachs (2006), a memória é a própria trama da identidade individual e coletiva. Partindo dessa premissa, afirmamos que a preservação da memória indígena seria a condição da manutenção da identidade e da unidade do próprio grupo. O ato de retomar a posse de sua memória constituiria para o grupo indígena um ato de emancipação social. Em sentido inverso, segundo Léger e Willaime (2009), uma sociedade que se esquece de seu passado é uma sociedade sem identidade.

### **5.8.3 Resistência e Preservação da Memória Indígena Kiriri**

Mas, como seria possível aos indígenas retomar a posse de sua memória? Até que ponto conseguiriam resistir, diante da “civilização” cristã europeia? Como seria possível lutar contra um corpo pensante que detinha o monopólio da sociedade, naquele determinado momento? Como vencer essa dominação que, na maioria das vezes, era ideológica (e que elaborava estratégias eficazes de dominação ideológica)? Como preservar uma cultura cuja maioria dos conhecimentos, transmitidos pelos antepassados, era conservado apenas pela prática e pela oralidade, num esforço mesmo que inconsciente, de manter a memória coletiva do grupo?

Embora tenha sido uma luta árdua, não podemos considerar que os indígenas foram passivos diante das explicações teológicas, das determinações linguísticas impostas pelos jesuítas, ou, mesmo, de outras imposições ditadas pela evangelização/colonização.<sup>119</sup> Eles não

---

<sup>119</sup> Estudos mais recentes sobre a temática, muitos dos quais baseados na Nova História Indígena, tem sepultado definitivamente a imagem do indígena passivo, vítima de um processo colonial que lhe deixou as margens da história, como se fossem meros figurantes de uma história alheia. Pesquisas desenvolvidas por Manuela Carneiro

estavam dispostos a abrir mão de seus costumes, a despeito de, aparentemente, aceitarem a conversão. Tanto que o comportamento indígena passou a ser visto, pelos jesuítas, como contraditório, “inconstante”, pois, com a mesma facilidade com que se convertiam ao cristianismo, e se batizavam, fugiam das missões e voltavam, tempos depois, com hábitos e costumes antigos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A realidade é que essa facilidade de conversão ocultava um ângulo da cultura indígena que permanecia incólume, desafiando os desejos missionários de conversão. Sempre que possível os indígenas voltavam aos costumes de seus ancestrais.

Os jesuítas começaram, então, a fazer uma imersão na cultura ameríndia para, a partir dos elementos encontrados, estabelecer as bases de uma doutrinação eficaz (ALVES FILHO, 2007). Acreditava-se que, a partir da cultura indígena, os dogmas cristãos poderiam se alicerçar, já que no novo universo missionário eles encontraram poucos parâmetros adequados para se apoiar.

Danças, músicas, cantos indígenas, dentre outros recursos, foram utilizados para atrair os nativos à catequese, ou seja, a solução para alcançar os objetivos missionários foi à tolerância para com alguns dos costumes indígenas. Para Pompa (2001), a aceitação de alguns costumes indígenas, que não fossem ofensa aberta a Deus, tornou-se uma estratégia corriqueira para manter os nativos em sujeição e proceder à prática da catequese. Seria, segundo a autora, a tolerância das violações, na qual se mudava o universo indígena, mas preservavam-se alguns dos seus hábitos. Práticas e ritos indígenas, considerados aceitáveis, poderiam ser utilizados pelos missionários, muito embora, nessa dialética da transformação, acabassem por operar alargamentos na perspectiva religiosa cristã e manter, mesmo sem intenção, a memória dos indígenas.

[...] uma série de práticas que acabam passando da jurisdição xamanística à católica, permanecendo fundamentalmente as mesmas: a confissão (que passa do mato ao padre) a cura (das cantigas pagãs ao batismo e às rezas católicas); o afastamento do “diabo” (das cinzas à água benta); o culto à ‘divindade’ de Bidzé para Tupã (POMPA, 2001, p. 414).

Destarte, evidenciamos uma memória que, mesmo diante de adversidades, conseguiu resistir, como podemos observar em diversas passagens do *Catecismo Kiriri*, visto que os missionários preservaram a memória indígena ao elaborarem catecismos, gramáticas e dicionários em línguas nativas. Mamiani, por exemplo, ao criar um catecismo em duas

---

da Cunha (1992), por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1993), John Monteiro (2001) e Maria Regina Celestino Almeida (2003), por exemplo, apresentam o indígena a partir de uma visão mais ampla, como partícipes da história e lutando por afirmação política e social.



colunas, sendo uma em línguas latinas e a outra em língua kiriri, preservou, mesmo que não tivesse essa intenção, a língua dos indígenas. A análise do documento nos permite afirmar que a língua kiriri fica a todo o tempo lembrando a presença dos nativos. Muito embora seja necessário explicitar que só restou da língua kiriri uma memória residual, e que Mamiani só conseguiu registrar em seu catecismo a língua performática dos indígenas.

Não foi só a língua que ficou inscrita na obra de Mamiani, palavras e costumes nativos, também, ficaram registrados nas páginas do *Catecismo Kiriri*, guardando informações importantes sobre o cotidiano, as crenças e os costumes dos indígenas, ou seja, preservando uma memória. Para Mecenas Santos (2011), a partir das proibições aos costumes locais e legitimação dos saberes da Madre Igreja, o jesuíta nos proporciona conhecer um pouco do cotidiano da aldeia. Nesse sentido, os abusões, citados anteriormente, eram memória lídima dos nativos, visto que, por meio de suas críticas aos hábitos e costumes indígenas, Mamiani tornou possível a rememoração de saberes tradicionais de um grupo ágrafo que não deixou nenhum registro escrito. Por intermédio do seu catecismo, o jesuíta conseguiu que parte da memória oral indígena dos Kiriri, memória étnica, passasse a ser uma memória escrita, gravada em um suporte exterior que, nesse caso, seria o próprio catecismo.<sup>120</sup>

O jesuíta se aproveitou das formas culturais e do universo indígena para facilitar a catequese, como, por exemplo, a lição do rio, citada anteriormente, em que se utiliza de uma linguagem mais próxima dos ameríndios, ao modo dialético, para transmitir os ensinamentos religiosos. Isto é memória vívida. Ou mesmo, quando elenca um rol de impedimentos para a realização do matrimônio, ele está rememorando vários costumes realizados anteriormente pelos nativos, como acovitamento, incesto, bigamia, adultério, dentre outros, que eram comuns na sociedade indígena e severamente repreendidas na sociedade cristã europeia:

Ninguem póde casar com parente chegado por consanguinidade, né com quem tiver parentesco espiritual sem dispensação do Prelado, q tem poder para isso. Por tanto não póde casar. O pay, ou mãy com filho, ou filha. O avô, ou a avó com neta, ou neto. Os irmãos, & irmãs entre si. Os primos com primas. Os tios com as sobrinhas (MAMIANI, 1942, p. 197).

A memória indígena também pode ser vislumbrada no catálogo, em ordem alfabética, com os vocábulos na língua kiriri, que o jesuíta apresenta com o propósito de instruir o pároco para que este pudesse distinguir os graus de parentesco e fazer os necessários impedimentos matrimoniais, quando julgasse a inconveniência da realização do enlace. Nessa parte do

---

<sup>120</sup> Esse conceito de memória étnica é de Leroi-Gourhan, utilizado por Le Goff em sua obra *História e Memória* (2012).

catecismo fica registrada uma memória minuciosa a respeito de uma sociedade que foi, posteriormente, modificada e extinta em nome dos interesses cristãos europeus:

Býké. Irmãa, ou prima mais moca. Byrae. Irmão, ou primo mais moço. Advirta-se q aos primos, quando querem declarar a diferença dos irmãos, chamaõ, Ibyrae mani, Deyentá. Madrasta. Dzacá. Sogro, & sogra. Dzedzémaní. Prima mais velha. Dzidé mo erá Tupã. Comadre. Usa dele a mulher somente para outra mulher. Dzõ. Sobrinho, filho do irmão, ou primo seu, ou filho do irmão, ou primo do marido. Usa dele somente a mulher (MAMIANI, 1942, p. 209-210).

Também, ao apresentar o terceiro mandamento da Lei de Deus, que seria guardar os domingos e as festas, o jesuíta arrola algumas práticas dos indígenas Kiriri, registrando nas páginas do catecismo a memória do cotidiano da aldeia:

M. Qual he o terceiro mandamento da Ley de Deos? D. Guardarás os Domingos, & as festas. M. Que havemos de fazer para guardar este preceito? D. No Domingo, & dia Santo não se trabalha na roça; não se levanta, nem cobre a casa; não se cortão paos no mato; não se coze; não se fia; em fim se deixa todo o trabalho. No Domingo, & dia Santo o que havemos de fazer he ouvir a Missa, rezar; & ouvir a pregação do Padre (MAMIANI, 1942, p. 87-88).

Ou, mesmo, quando apresenta as principais festas religiosas realizadas na Aldeia de Geru, as quais, embora fossem festas cristãs, nos dão uma ideia dos dias festivos da missão jesuítica entre os Kiriri:

[...] o primeiro dia das festas do Nascimento do Senhor, da Ressurreição, & de Pentecoste: a festa da Circuncisaõ, da Epiphania, da Ascensão, & de Corpus Christi: as festas do Nascimento da Senhora, da Purificação, da Anunciaçaõ, & da Assumpção, & o dia dos Apostolos S. Pedro, & S. Paulo (MAMIANI, 1942, p. 89).

Para Mecenias Santos (2011), ao destacar essas datas festivas, o jesuíta nos fornece uma ideia do calendário festivo da aldeia. Ou seja, a partir da visão do outro, no caso, do missionário Mamiani, é possível evocar práticas do cotidiano ameríndio Kiriri e da catequese realizada na Missão de Geru. Muito embora essa rememoração, relacionada especialmente aos nativos, possa ser lacunosa, pois ao registrar as práticas indígenas, o missionário já impunha o seu juízo de valor. Isso implica a necessidade de se fazer historicidade do tempo passado sem intenção de resgatá-lo, uma vez que só conseguimos a recuperação lacunar de uma parte da sociedade,

impregnada da mentalidade cristã europeia, e nunca um pensar homogêneo e totalmente fidedigno.

Essas considerações sobre a memória destruída pelos jesuítas, bem como a resistência ao apagamento e o ressurgimento de nova memória no próprio texto do catecismo, não aconteceram apenas no episódio da catequese do Geru. Ao contrário, foram práticas ocorridas ao longo da evangelização no Império Português desde os primeiros jesuítas. E não foram atividades exclusivas dos jesuítas, uma vez que religiosos de outras ordens também realizaram. A catequização no Geru e o *Catecismo Kiriri* foram focados no presente estudo por tratar-se de um recorte completo contendo todos os elementos da totalidade.

#### **5.8.4 A Memória da Catequese Jesuítica na Missão do Geru**

A mentalidade cristã europeia, nada mais era do que a mentalidade de uma sociedade personificada na figura do missionário, que tinha como objetivo maior a desmoralização da cultura indígena e a imposição de um arquétipo cultural que se via como superior, num processo excruciante de aculturação. Todavia, precisamos levar em conta que a aculturação não se reduziu a uma única via, uma vez que os europeus, num processo inverso também sofreram influências da cultura indígena, isso por que:

[...] a aculturação não se reduz a uma marcha única, à simples passagem da cultura indígena à cultura ocidental; existe um processo inverso, pelo qual a cultura indígena integra os elementos europeus sem perder suas características originais. Essa dupla polaridade confirma que a aculturação não pode ser reduzida à difusão, no espaço e no tempo, de traços culturais arbitrariamente isolados: trata-se de um fenômeno global que compromete toda a sociedade (WACHTEL, 1979, p. 114).

O movimento missionário acabou integrando simultaneamente elementos das duas culturas, num processo bem mais amplo e complexo do que os europeus idealizaram. Os indígenas foram obrigados a se apropriar dessa memória cristã europeia e, por outro lado, os missionários tiveram que adequar sua pedagogia catequética ao universo ameríndio, em nome do sucesso missionário. Para Paula Montero (2006), nas relações interculturais entre missionários e indígenas, ambos se apropriaram de elementos disponíveis que consideraram importantes nos repertórios culturais em relação. Se bem que a desvantagem tenha sido gritante, com prejuízos para ambas as partes, porém, com predomínio de prejuízos para a cultura dominada.

De repente, os conteúdos e as verdades da fé cristã, firmemente enraizados na cultura cristã europeia, não tinham mais a tranquilidade de outrora. As adequações realizadas pelos missionários traziam riscos e ameaças de obliterações em preceitos religiosos preservados pela Igreja Católica desde a Antiguidade. A aprazibilidade só foi, em parte, restabelecida graças ao *Catecismo Romano* que, ao estabelecer um modelo basilar de catecismo, não permitiu que as adequações na catequese transformassem, jamais, os conteúdos da fé cristã. Ou seja, as adequações seriam permitidas, mas sem fugir das determinações tridentinas. O catecismo elaborado após o Concílio de Trento, como já citado anteriormente, estabelecia um modelo de corpo doutrinal preestabelecido que permitia aos missionários a elaboração de diversos compêndios da fé, inclusive em línguas nativas, mas, com a condição de não alterarem as verdades elementares da fé cristã.

Não julgavam bastante definir os pontos capitais da fé cristã contra as heresias da nossa época, mas consideravam-se na obrigação de estabelecer um programa fixo para a instrução religiosa do povo. Começando pelos primeiros elementos da doutrina, este programa devia ser seguido, em todas as igrejas, por todos aqueles que tivessem a missão de legítimos pastores e mestres (CATECISMO ROMANO, 1951, p. 81).

A necessária instrução religiosa (instrução elementar dos dogmas e preceitos) que se imporia como fundamental para a administração dos sacramentos poderia, desde então, ser vertida para qualquer língua do novo *orbe* terrestre e de sua inalcançável e ameaçadora diversidade cultural, sem correr o perigo de perder de vista a sua ortodoxia católica garantida, daqui para frente, pelos compêndios catequéticos (AGNOLIN, 2007). O encontro de duas culturas, ou mesmo, de duas memórias (cristã ocidental e indígena Kiriri), enfim, havia acontecido, mas, os resultados desse encontro seriam mais diversos do que se havia imaginado.

Embora muitas obras retratem o momento do encontro entre europeus e indígenas no Novo Mundo, a maioria das produções aborda somente a visão do europeu marcada pela imposição da memória europeia e a destruição massiva da memória indígena, como se essa tivesse de repente pulverizado, não se preocupando em discorrer com mais detalhes a dialética do encontro e os efeitos deste para todos os envolvidos no processo. Medeiros (2015), ao se referir ao texto *Memória* de Jacques Le Goff (2012),<sup>121</sup> faz duas críticas ao trabalho do historiador francês. A primeira seria o caráter bastante eurocêntrico do ensaio. E a segunda seria justamente o fato de o pesquisador não ter percebido, ou explicitado, o entrecruzamento

---

<sup>121</sup> O referido texto pode ser encontrado na quarta parte do livro *História e Memória* de Jacques Le Goff (2012).

entre diversas memórias no momento do choque colonial. Não ter discorrido como a memória letrada dos fins da Idade Média e da Renascença e a memória étnica dos “colonizados” teriam se portado na trama do encontro.

Esses esquecimentos, intencionais ou não, nos inquietaram no transcorrer de nossa pesquisa, nos levando a algumas reflexões: uma memória teria sucumbido totalmente diante da outra ou, por meio de uma “negociação” a memória que se considerava superior (cristã europeia) teria “acolhido” elementos daquela que considerava inferior (indígena)? E se a recepção aconteceu, quais foram seus resultados? Por intermédio de nossos estudos, e como já afirmamos anteriormente, constatamos que não houve uma destruição total da memória dos indígenas. Ocorreu um acolhimento de elementos ameríndios, mesmo que indesejados, que só foi permitido a partir de uma necessidade catequética. Era preferível abrir mão de parte para não se perder o todo. Mas o que teria resultado desse encontro marcado por uma correlação de forças tão desigual?

Para Pompa (2001), as re-traduições, ou seja, as de-codificações das mensagens cristãs pelos destinatários indígenas foram responsáveis por produzir uma religião “híbrida”,<sup>122</sup> no interior da cultura de contato; Agnolim (2007) também defende que desse encontro entre missionários e indígenas tenha surgido um hibridismo linguístico e cultural que passou a caracterizar os textos catequéticos; Alves Filho (2007), compartilhando das mesmas ideias, afirma que o contato de missionários com povos de costumes tão variados fez surgir um cristianismo híbrido; Vainfas (1995) em interlocução, principalmente, com Carlos Ginzburg, defende similarmente uma formação cultural híbrida de compromisso entre jesuítas e indígenas, ou mesmo uma circularidade. Para o referido autor, esses termos são bem mais adequados do que o conceito de sincretismo para se reportar o momento do encontro; Mecnas Santos (2011) também alega que o encontro entre missionários e indígenas gerou um ponto de intersecção, onde a circularidade enfim poderia acontecer.

Tudo indica que esse encontro tenha gerado algo novo, mas não simples misturas ou fusões, muito menos a justaposição de duas culturas tão distintas, ou mesmo a extirpação das culturas anteriores em nome de um novo substrato cultural. O abaloamento produzido pelo contato de duas memórias distintas, que sofreram aculturações sucessivas, foi determinante, em nossa opinião, para o surgimento de uma nova memória coletiva, resultado de diálogos entre mundos distintos, e que tinha como grupos de referências os missionários jesuítas e os

---

<sup>122</sup> Na concepção da autora seria uma religião mesclando elementos das duas culturas em questão.

indígenas Kiriri, uma vez que não podemos negar o caráter dinâmico da memória, assim como o dinamismo das culturas e tradições presentes em tão díspares universos.

Achamos importante apresentar nesse momento o conceito, ou conceitos, de memória que utilizamos. De acordo com Medeiros (2015), o termo memória é grandemente marcado por polissemia. O que torna impreterível a necessidade de adotar-se critérios que possam determinar, quando se escreve, de que memória se está tratando a fim de evitar-se a confusão, que se observa em alguns textos, entre memória-função e as diversas formas de exteriorização da memória, a exemplo das reminiscências e dos acervos documentais e das imagens. Ainda, segundo o referido autor, um termo com tantos significados, ou necessita ser substituído por outro, ou ser acompanhado de um vocábulo (um qualificador) que precise seu significado em cada contexto.

Em nossa discussão acerca da memória da catequese jesuítica em Geru trabalhamos, sobretudo, com os qualificadores de memória social e memória coletiva, na perspectiva do sociólogo francês Maurice Halbwachs. Um autor que, segundo Gérard Namer (2004), embora tenha transitado por canteiros empíricos diversos e deixado publicações múltiplas,<sup>123</sup> teria colocado a invenção da “memória social e coletiva” no âmago de sua obra.

Constatamos que o sociólogo utilizou seus estudos sobre grupos sociais, a exemplo do grupo religioso, para explicar os funcionamentos permanentes da memória. É visível em boa parte de seu trabalho a utilização de dados religiosos,<sup>124</sup> como matéria de exemplo, para estudar e ilustrar, de modo particularmente eficaz os funcionamentos da memória coletiva. Para Léger e Willaime (2009), a própria progressão da sociologia da memória apresentada por ele se desdobra, por meio dos seus textos que tratam da memória religiosa e, mais amplamente, por meio das múltiplas referências feitas à religião, que ele introduz para dar corpo às suas hipóteses sobre a dinâmica criadora da memória coletiva, ou sobre a relação da memória com o tempo e o espaço.

Foi tal constatação que nos levou à certeza de que, por intermédio de suas obras, especialmente aquelas que discutem a memória religiosa,<sup>125</sup> seria possível garimpar os

---

<sup>123</sup> Achamos pertinente citar algumas das obras de Halbwachs e os anos referentes à suas primeiras publicações: *Leibniz* (1907), *La politique foncière des municipalités* (1908), *Les expropriations et le prix des terrains à Paris 1860-1900* (sua tese de doutorado publicada em 1909), *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *Les causes du suicide* (1930), *La topografia des évangélis em Terre sainte* (1941), *Morfologia social* (1941), *La memória collective* (1950), dentre outra.

<sup>124</sup> Vale ressaltar que a maioria das demonstrações de Halbwachs sobre os dados religiosos se apoiou nos fenômenos religiosos relacionados ao cristianismo, especialmente ao cristianismo católico (LÉGER; WILLAIME, 2009).

<sup>125</sup> Foram duas as obras em que Halbwachs realizou seus estudos mais detalhados sobre os aspectos da memória religiosa: *A topografia legendaria dos evangelhos na Terra Santa* (1941) e *Os quadros sociais da memória* (2004), mas especificadamente no capítulo VI. Na obra *A topografia legendaria dos evangelhos na Terra Santa*

encadeamentos sucessivos de uma sociologia da memória, na perspectiva halbwachiana e buscar, por meio da análise dos fenômenos religiosos, as leis gerais da memória que nos ajudariam a analisar com mais autoconfiança a memória da catequese jesuíta desenvolvida em Geru.

Léger e Willaime (2009) acreditam que, ao focar seus estudos nos fenômenos religiosos, o sociólogo francês tinha propósitos bem amplos:

[...] podemos nos perguntar se o propósito de Halbwachs não vai mais longe, e se o privilégio particular, atribuído aos fatos religiosos enquanto fatos de memória, não corresponde para ele, mais profundamente à convicção de que a religião se resume inteiramente às dinâmicas da memória que a religião põe em jogo. Se existe em Halbwachs uma teoria da religião, esta seria, portanto, inteiramente absorvida por sua teoria da memória coletiva: a religião seria, e seria apenas, fatos e jogos de memória (LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 250).

Para os referidos autores, mesmo que Halbwachs tenha priorizado os jogos da memória e não tenha apresentado em suas obras uma teoria da religião que possa ser comparada, por exemplo, com a síntese de Émile Durkheim (1858-1917), suas reflexões sobre a memória e, sobretudo sobre a memória religiosa, são de grande relevância para o entendimento de uma sociologia das religiões. Tanto que autores como Henri Desroche (1914-1994) e, principalmente, Roger Bastide (1898-1974), o levaram muito em conta em seus trabalhos.

Este é um acontecimento notável, uma vez que em tempos mais remotos nem se falava em Halbwachs ao discutir a sociologia das religiões. Léger e Willaime (2009) esclarecem que a obra de Halbwachs só tornou-se objeto, ao lado dos sociólogos da religião,<sup>126</sup> de uma redescoberta recente. Anteriormente, não se propunha nos cursos de iniciação à sociologia, uma abordagem sistemática das contribuições do sociólogo francês à sociologia das religiões. Somente mais recentemente, começou-se a levar em conta as perspectivas que suas reflexões sobre a memória poderiam abrir para a construção de uma sociologia da Modernidade religiosa.

---

(1941), que traz, como subtítulo “Estudo de memória coletiva”, Halbwachs apresenta um estudo histórico de como os cristãos utilizaram as memórias da sua formação religiosa para descobrir, por vezes com uma profícua imaginação, locais sagrados durante as suas visitas a Jerusalém. E no capítulo VI de *Os quadros sociais da memória* (2004), intitulado “A memória religiosa cristã”, ele apresenta a religião como um dos quadros sociais da memória e as especificidades da memória cristã em relação a outros gêneros de memória (LÉGER; WILLAIME, 2009).

<sup>126</sup> Segue alguns clássicos da sociologia que se debruçaram, dentre outras coisas, sobre a sociologia da religião: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895), Émile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920), Georg Simmel (1858-1918), Alexis de Tocqueville (1805-1859), Gabriel Le Bras (1891-1970), Henri Desroche (1914-1994), Sigmund Freud (1856-1939), William James (1842-1910), dentre outros.

Ainda segundo os autores supracitados, essa descoberta da obra de Halbwachs por estudiosos, especialmente os que se dedicam ao campo do religioso, se insere num contexto em que a sociologia como um todo foi levada a renovar suas interrogações sobre a natureza da ligação social e sobre a formação das identidades nas sociedades modernas. Para os autores, nessas sociedades modernas a aceleração do ritmo da mudança, o reino da comunicação imediata e a circulação generalizada dos bens, pessoas, capitais, saberes e símbolos, colocaram as questões do tempo, da memória e do esquecimento no centro de qualquer esforço de inteligibilidade do contemporâneo.

Em face das novas demandas, as reflexões de Halbwachs sobre os jogos e os mecanismos sociais da memória tornaram-se de grande importância para todos os domínios da sociologia, especialmente para uma sociologia das religiões diretamente confrontada com o problema do futuro da tradição na Modernidade. Léger e Willaime (2009) ainda evidenciam que nesse processo de redescoberta das obras de Halbwachs foi imprescindível o papel de Gérard Namer,<sup>127</sup> que por meio de seu trabalho, tornou a obra acessível, em virtude das suas atualizações, reedições, edições críticas e comentários.

Aproveitemo-nos, então, dessa discussão sobre a memória apresentada pelo autor, para dar continuidade às nossas análises sobre a memória da catequese jesuítica desenvolvida em Geru. De acordo com Léger e Willaime (2009), uma empreitada um tanto quanto árdua, uma vez que Halbwachs elaborou seu pensamento debatendo com outros tantos autores e transformando progressivamente seus instrumentos ao explorar novas questões. Ademais os conceitos de memória são complexos, não são conceitos fechados, o que demandou mais cautela ao trabalharmos.

Em nossa pesquisa, utilizamos como subsídio a sua sociologia da memória, e nos limitamos basicamente aos conceitos de memória social, memória coletiva, memória individual e memória religiosa, na tentativa de desvelar as memórias que foram apagadas, sobreviveram ou emergiram em Geru a partir das interações sociais ocorridas na localidade no período da ação missionária dos jesuítas.

Ao nos depararmos com os conceitos ou qualificadores da memória que comumente chamamos de social e coletiva, poderíamos imaginar que se tratava de conceitos análogos. Todavia, ainda que exista um embricamento entre a memória social e a memória coletiva, não podemos tratar as duas como se fossem sinônimos. A memória social diz respeito ao todo, ou

---

<sup>127</sup> O sociólogo, Gérard Namer (1928-2010) foi curador de bibliotecas em Rouen e Paris, professor assistente de sociologia em Sorbonne e na Universidade - Paris VII, além de ter tido grande papel na sociologia ao reeditar obras famosas de Halbwachs como: *Os quadros sociais da memória* e *a Memória coletiva*.



seja, à memória da sociedade. Dentro do social existe o coletivo (família, religião, amigos, escola, dentre outros coletivos sociais), a memória coletiva reporta-se a esses grupos específicos de pessoas que conviveram e/ou tiveram experiências conjuntamente. Pensando de forma matemática poderíamos dizer que a sociedade é o todo, dentro do todo temos as partes (grupos) e dentre as partes temos as interseções.

Se tomarmos como exemplo a Europa, no início da Modernidade, teríamos a sociedade europeia como o todo, enquanto os jesuítas seriam a parte (grupo). Do outro lado do oceano Atlântico, em terras dantes colonizadas, os nativos do Novo Mundo formariam o todo e os indígenas Kiriri formariam a parte. Na interseção entre as partes (jesuítas e indígenas Kiriri) encontraríamos elementos do todo, das partes e também do ser individual. Visto que nas interseções entre os grupos reúnem-se parte do social, do coletivo e do individual. Todo coletivo está no social, todo individual está no coletivo, portanto no social, mas nem todo coletivo está no individual.

A memória coletiva, mais exigente em suas especificidades, necessita de um grupo concreto, situado no tempo e no espaço, para se ancorar, já a memória social pode ser tecida por correntes de pensamento sem ancoragem direta com um grupo de referência concreto (HALBWACHS, 2004). Pelo caráter da memória que trabalhamos (dos indígenas Kiriri e dos missionários jesuítas) nossas discussões se pautaram bem mais na memória coletiva dos grupos, na qual buscamos dar uma maior relevância à memória do grupo religioso. Isto não quer dizer que negligenciamos a memória social, até porque foi em seus textos referentes à memória religiosa (que abordaremos mais adiante), que Halbwachs ilustrou com maestria o deslocamento progressivo de seu pensamento da memória coletiva dos grupos para a memória social.

A Memória coletiva é uma das categorias centrais do trabalho de Halbwachs. De acordo com Namer (2004), foi em *Os quadros sociais da memória*, publicado pela primeira vez em 1925, e depois em *Morfologia social* (2010)<sup>128</sup> que ele teria criado a sociologia da memória e formulado a sua teoria sobre a memória coletiva (LÉGER; WILLAIME, 2009).<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Nessa obra Halbwachs fala de classes sociais, reintroduzindo-as no interior de um projeto sociológico cuja genealogia remonta a Durkheim, mas sugere novos caminhos; procura descentrar a investigação sobre a vida social dos termos impostos pelos objetivos do consenso corporativo, contaminado pelos interesses econômicos e estatais de gestão do cotidiano; desafia as leituras do geógrafo Ratzel que, insistindo na geopolítica, justificavam o expansionismo alemão; e finalmente, com a sua insistência dos fatores geográficos, populacionais e econômicos, estabelece uma ponte inevitável entre Marx, o marxismo e as lógicas de classificação e categorização caras a Mauss (HALBWACHS, 2010).

<sup>129</sup> As noções sobre a memória coletiva continuaram a ser desenvolvidas em obras posteriores como: *La topografia des évangélis em Terre sainte: Étude de Mémoire Coletive* (1941) e *La mémória collective* (1950), publicada postumamente.

Ele formulou sua teoria ao retirar a memória de uma esfera meramente individual e levá-la para o coletivo. Antes as outras ciências trabalhavam apenas o aspecto individual da memória, a exemplo da psicologia.<sup>130</sup>

Para Halbwachs (2006), a memória transpassa o plano individual, ela é essencialmente coletiva. As memórias de um indivíduo nunca são só suas, uma vez que nenhuma lembrança pode existir apartada da sociedade, ser construída fora da memória de um grupo. ‘Eu rememoro a partir do outro’. A memória coletiva é a memória de grupos com os quais um indivíduo se envolveu em algum momento de sua existência. Para o autor, não há uma memória coletiva, existem várias memórias coletivas, já que o indivíduo participa de vários grupos concomitantemente. E é justamente o fato de pertencer a vários grupos que lhe garante a autonomia memorial, sendo que sua memória individual se encontra no cruzamento das várias memórias coletivas que surgem de suas diversas convivências sociais.

A partir dos estudos sobre Halbwachs, Léger e Willaime afirmam:

A memória individual e a coletiva se interpenetram mutuamente: a primeira se alimenta da segunda, seguindo seu caminho próprio; a segunda envolve a primeira sem se confundir com ela, nem com a soma das memórias individuais agregadas (LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 222).

Na perspectiva halbwachiana, seria impossível pensar a memória sem a sociedade. Essa, sem dúvida alguma, foi sua grande contribuição. Entretanto, ao tematizar os problemas das interações entre indivíduos e grupos sociais, ele não nega a existência da memória individual, e afirma que há uma relação inerente entre memória individual e memória coletiva. Para Halbwachs (2004), o indivíduo lembra, mas a memória é coletiva, porque só existe a partir de nossas relações sociais, que são construídas no interior de um grupo do qual fazemos parte. Toda memória individual é coletiva, no sentido que pertencemos a um coletivo social.

Toda lembrança, por mais pessoal que seja, até as de acontecimentos de que apenas nós fomos testemunhas, até as de pensamentos e de sentimentos não expressos, está em relação com todo um conjunto de noções que muitos outros além de nós possuem, como pessoas, grupos, lugares, datas, palavras e formas da linguagem, também com raciocínios e ideias, ou seja, com toda

---

<sup>130</sup> Ainda que tenha sido com o auxílio de Henri Bergson (1859-1941) que Halbwachs descobriu sua vocação filosófica, os estudos realizados sobre Leibniz, de 1901 a 1905, o afastaram do psicologismo de seu mestre e o orientaram para as ciências sociais. Em 1905, ele foi introduzido no grupo dos durkheimianos por F. Simiand. Seus estudos no referido grupo lhe permitiu renovar o pensamento de Durkheim e desenvolver a noção de “corrente social”. Com uma linha claramente durkheimiana Halbwachs enfatizou a importância da memória coletiva e se posicionou contra a abordagem espiritualizante desenvolvida por Bergson, para quem a memória se situa na intuição que o indivíduo pode ter de um passado que ele reprimiu em sua consciência (LÉGER; WILLAIME, 2009).

a vida material e moral das sociedades das quais fazemos ou não fazemos parte (HALBWACHS, 2004, p. 38).

Ou seja, quando decompomos e recompomos, à custa de uma atividade racional intensa, as imagens que nos vêm ao espírito, nós harmonizamos nossa própria experiência com as experiências e com os atos dos membros do grupo no qual estamos inseridos. E é deles que recebemos a confirmação de nossas próprias lembranças, uma vez que são as referências partilhadas no seio do grupo que provocam, guiam e ativam nossa própria capacidade memorial (LÉGER; WILLAIME, 2009). Posto que existe uma dialética sutil entre a memória individual e as múltiplas memórias compartilhadas das quais ela se alimenta.

Quando adultos, nos lembramos de fatos de nossa infância onde estávamos sozinhos, esta impressão de memória individual não passa de ilusão, mesmo só, a criança não deixa de sofrer influência dos seus grupos de convivência, como, por exemplo, a família (HALBWACHS, 2004). Ainda segundo o autor:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 2006, p. 30).

Mesmo defendendo essa sujeição da memória individual aos grupos de convivência, ou seja, a memória individual embutida na memória coletiva, o autor enfatiza que a rememoração é um trabalho individual que implica raciocínio, avaliação e julgamento. É um trabalho individual, mas não uma operação isolada da consciência individual. Afirmamos isso por entendermos, assim como Léger e Willaime (2009), que a atividade memorial necessita, para se exercer, de um meio natural e social ordenado. Nossas memórias não estão num plano desordenado, e sim estão entrelaçadas às nossas referências espaciais / temporais e ligadas ao conjunto de ideias que formam nossa concepção do mundo.

Sobre a relação entre memória e espaço, o sociólogo destaca que “não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial” (HALBWACHS, 2006, p. 170). Ao afirmar isto, o autor está confirmando que a memória tem como pano de fundo as imagens do espaço vivido, de tal forma que, ao lembrarmos-nos do espaço, lembramos-nos dos acontecimentos que ocorreram naquele ambiente material.

No caso dos cristãos, mesmo que não tenha sido uma memória vivida, e sim uma memória tomada de empréstimo, o lugar ajuda a rememorar os ensinamentos e as crenças

cristãs. Nessa perspectiva, são bastante familiares aos cristãos de hoje e de outros tempos alguns nomes de locais considerados “sagrados” pelo cristianismo, como: Mar Morto, Mar da Galileia, Rio Jordão, Monte Sinai, dentre tantos outros (LÉGER; WILLAIME, 2009). Acentuamos, todavia, que um local considerado sagrado hoje pode não ter sido considerado sagrado no passado. Afirmamos isto por entendermos, assim como Halbwachs (2004), que a fixação dos lugares religiosos procede da homogeneização das memórias, ela própria fruto da estabilização teológica da tradição cristã.

Esse pensamento de Halbwachs foi apresentado em sua obra *A topografia legendaria dos evangelhos na Terra Santa* (1941). Na qual, por meio de vasto corpus documental (constituído por relatos de viajantes que se dirigiram à Palestina em diferentes épocas), o autor buscou trilhar no tempo as variações das crenças coletivas referentes aos lugares e aos monumentos visitados pelos peregrinos. O objetivo do sociólogo não era identificar o que havia por trás das crenças, seu foco era descobrir, por meio dos diversos testemunhos analisados, as variações nas quais se inscreve essa reconstrução do passado (LÉGER; WILLAIME, 2009).

Em seu estudo, segundo Léger e Willaime (2009), Halbwachs apresenta como o mais antigo testemunho disponível o do peregrino de Bordeaux, que descobriu os lugares santos cerca de trezentos anos depois da morte de Jesus. Seguindo o seu percurso, o sociólogo mostra que a tradição cristã dos lugares visitados pelo peregrino, ainda era inexistente. As referências relatadas se referem quase que exclusivamente aos episódios do Antigo Testamento. Os locais visitados por ele: Nazaré, Tiberíades, Caná, o lago de Genesaré, o monte Tabor, Efraim, Emaús, dentre outros, não traziam ainda as lembranças da vida de Jesus.

Ainda segundo os autores, na perspectiva halbwachiana, somente após as escavações ordenadas por Constantino (272-337), o local da crucifixão foi estabelecido, e em torno da basílica construída (Basílica do Santo Sepulcro - 336), surgiu uma proliferação de localizações sagradas. Os locais não foram vistos pelo peregrino, porque ainda não davam lugar a nenhuma devoção particular (o peregrino de Bordeaux é quase contemporâneo à conversão de Constantino). Antes da conversão do imperador romano e da oficialização do cristianismo, a memória cristã ainda era flutuante:

Os cristãos procuravam os traços dos acontecimentos relatados nos evangelhos. Eles os encontravam estreitamente misturados com as tradições do Antigo Testamento, sejam por estas terem sido o suporte e a raiz daquelas, sejam pelo fato de essas tradições puramente judaicas se terem imposto à

atenção por si mesma. Essas últimas parecem ter sido as mais numerosas e as mais vividas, porque mergulhavam mais no passado (HALBWACHS, 2014, p. 62-63).

A fixação da memória cristã nos lugares tornou-se possível pela estruturação teológica da crença cristã, que permitiu a redescoberta progressiva da memória judaica pela memória cristã. Por intermédio de um reinvestimento dos lugares da tradição judaica, a memória cristã encontrou a fonte de sua própria legitimação. Se o lugar do nascimento de Jesus foi fixado em Belém, era porque esse era o local, pátria, de Davi (HALBWACHS, 2014, p. 61-62).

Mas essa localização da tradição não se petrificou de uma vez por todas. A mobilidade das localizações pode variar, ao longo do tempo, seguindo a fluidez da tradição que se fragmenta, se pluraliza e se reorganiza em função dos jogos sociais com os quais ela é confrontada. E como consequência dos confrontos, os lugares podem ser deslocados, inventados ou reinventados, inscrevendo-se a dinâmica criadora da memória (LÉGER; WILLAIME, 2009). Muitas vezes, num processo de sacralização dos espaços como estratégias de poder e de dominação.

Tal afirmação nos levou a algumas reflexões sobre a escolha do local para a edificação da igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em Geru. O local teria sido escolhido de forma aleatória, ou os jesuítas o escolheram de forma pensada, por ter uma simbologia para os indígenas, por força de uma lenda que dizia que uma imagem da santa aparecia dentro de um gravatá no meio da mata, no local exato onde, anos mais tarde, teria sido edificada a referida igreja.

Os jesuítas se apropriaram de uma crença antiga para facilitar sua doutrinação ou a lenda teria surgido após a edificação do templo? Independente do que tenha motivado a escolha do local para a edificação da igreja matriz de Geru, estas possibilidades de inserção, modificação, adequação etc., de lugares sagrados, para atender interesses diversos, nos mostram quão flexível é a memória. Ela não é estática, e suas modificações, recriações, demolições etc., estão interligadas à sociedade e os interesses circundantes. Para que a memória seja desvelada se faz necessário desnudar, antes, os grupos e interesses ocultos por trás da memória. Em outras palavras, “a memória não pode ser analisada sem considerar os elementos que caracterizam o escopo social” (DIAS, 2017, p. 2).

Medeiros (2015) também entra no mérito dessa questão ao afirmar que não se pode compreender a existência de uma memória coletiva, social, ou compartilhada sem a sua contextualização. O referido autor ainda salienta que a memória é condicionada por bases materiais. Em outras palavras, importa dizer que ela se vincula a determinada formação

econômico-social. É que a atividade material dos homens, a forma como se encontra organizada a produção, o tipo de relação de produção, técnicas, processos produtivos e conflitos disso tudo decorrentes moldam a memória que se compartilha na sociedade.

A Memória é, então, muito mais que simples reminiscências do passado. Ela se aplicaria a tudo que está presente em nosso consciente e tudo que influísse sobre ele, mesmo sem que tenhamos conhecimento dessas influências, que podem atuar no sentido de recordar, mas também podem atuar no sentido de esquecer (LÉGER; WILLAIME, 2009).

Ainda segundo os autores, cada indivíduo tira um partido diferente dos instrumentos fornecidos para mobilizar suas próprias lembranças. As lembranças não são estáticas, elas podem ser modificadas conforme os liames que mantenho com outros meios e com outros grupos de convivência, elas podem também ser infiltradas por novas memórias que podem passar a coexistir com as já existentes ou podem suprimir aquelas que, por uma manipulação ideológica ou não, não são consideradas mais necessárias.

Essa remodelação ideológica da memória fica bem visível na catequese jesuítica desenvolvida em Geru. Os jesuítas modificaram memórias, apagaram as que acharam pertinentes, alteraram as que pudessem contribuir com o ofício catequético e impuseram novas que se adequassem aos interesses do Estado e da Igreja. Isto porque a memória, enquanto exercida na prática ou mesmo quando registrada em suportes materiais, está exposta às aporias dos usos e abusos, como diria Ricouer (2007):

[...] o exercício da memória é o seu uso; ora, o uso comporta a possibilidade do abuso. Entre uso e abuso insinua-se o espectro da “mimética” incorreta. É pelo viés do abuso que o alvo veritativo da memória está maciçamente ameaçado (RICOUER, 2007, p. 72).

Exemplo disso são os apagamentos da memória, especialmente da indígena, visualizados de forma bem explícita no *Catecismo Kiriri*. Quando a lembrança não tem mais nenhuma pertinência na vida atual do grupo, ela deve desaparecer, total ou parcialmente. O grupo deve esquecer aquilo que não lhe serve, por uma escolha sua ou de outrem. Mas até que ponto o apagamento é eficaz? Segundo Medeiros:

Há memórias compartilhadas que são abafadas, são perigosas, não podem vir a lume. Vivem na clandestinidade. São caladas. Sua possível objetivação em escrito incidiria no *campo do pensamento perigoso*. Não são esquecidas. São vivenciadas no silêncio, ou não saem de um grupo, que as transmite. O grupo, ele mesmo, não pode expressá-las (MEDEIROS, 2015, p.114).

O silêncio pode ser visto como uma forma de apagamento, mas, as memórias que se imaginam apagadas podem estar apenas fora da superfície, subterrâneas, como diria Michael Pollak (1989). A uma simples faísca, essas memórias resguardadas no remanso podem vir a lume, ascendendo um clarão de verdades em meio às manipulações ideológicas as quais foram subjugadas.

Ressaltamos que é essa possibilidade de esquecer ou agregar novas lembranças, de acordo com as referências e interesses atuais do grupo, que possibilita a recriação contínua da memória, em função de novos dados, como se o presente não arrastasse o passado, mas o reproduzisse, num processo contínuo de atualização. Diria o sociólogo francês: “[...] que a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda conforme o lugar que nele ocupa e que esse próprio lugar muda conforme as relações que mantenho com outros meios” (HALBWACHS, 2006, p. 69).

Os indivíduos só lembram por meio de quadros que condicionam e ajustam os fluxos das nossas lembranças, chamados quadros sociais da memória. Toda memória está situada a partir de um quadro social (tempo, lugar, valor, espaço, linguagem, religião, dentre outros). Os quadros sociais da memória são constituídos por esses elementos que induzem e organizam nossas lembranças, como instrumentos que a memória coletiva usa para rememorar as imagens do passado de acordo com a época e em sintonia com os pensamentos dominantes da sociedade. Recordar não significa, no entanto, reviver, mas, reconstruir um passado desde os marcos do presente (HALBWACHS, 2004).

Todos os grupos humanos (família, classes sociais, grupos religiosos ou qualquer outro conjunto coletivo) possuem memórias que lhes são próprias, em função da convivência da natureza específica das ligações que lhes reúnem. Mesmo que o grupo não tenha uma convivência regular, ele deve ser um grupo concreto, suporte das referências da memória de um determinado coletivo social. Os cristãos, por exemplo, espalhados pelo mundo não possuem uma convivência regular, mas possuem as mesmas referências memoriais atreladas aos preceitos estabelecidos pelo cristianismo.

Na perspectiva halbwachiana (2006), a origem de várias ideias, reflexões, sentimentos, paixões que atribuímos a nós são, na verdade, inspiradas pelo grupo. O grupo não está presente para o indivíduo necessariamente pela sua presença física, mas pela possibilidade que o indivíduo tem de retomar os modos de pensar e as experiências comuns próprias do grupo. Para que as lembranças sejam rememoradas, os indivíduos precisam buscar vestígios de proximidade que os façam se sentir parte de um mesmo agrupamento social, dividindo as

mesmas reminiscências, que, no caso dos cristãos, seria a própria vivência dentro do cristianismo.

A memória do grupo seria composta pelos acontecimentos vividos “pessoalmente” e os acontecimentos “vividos por tabela”, ou seja, há memórias que são vividas e outras que são herdadas e sobrevivem no seio do grupo. São transmitidas de geração a geração e promovem uma sensação de pertencimento entre os indivíduos. Os vínculos sociais se fortalecem por meio dessas memórias herdadas, porque todos se sentem como parte desse passado, ainda que não tenham vivenciado pessoalmente os acontecimentos (POLLAK, 1992).

Observamos que muitos cristãos que transmitiram a tradição apostólica não precisaram viver diretamente com Jesus para que guardassem a memória de seus ensinamentos. Essa memória foi tomada de empréstimo a indivíduos que conseguiram, por meio dos tempos, perpetuar estes ensinamentos e transmiti-los a essas comunidades afetivas ligadas pelo cristianismo.

Os ensinamentos cristãos estão vinculados à memória, suas vivências não se afastam da memória, suas narrativas e seus escritos não se deslocam da memória. Ou seja, o cristianismo é uma religião de memória (LE GOFF, 2012), que tem conseguido soldar indivíduos no seio de uma mesma comunidade, responsáveis por rememorar e preservar a memória cristã através dos tempos.

Nessa discussão sobre os quadros sociais da memória, o sociólogo francês nos mostra, novamente, o caráter flexível da memória. Segundo ele, os quadros sociais da memória não são estruturas inflexíveis, pelo contrário, são estruturas dinâmicas que sofrem ajustes permanentes, ou seja, são atualizados por meio de novos dados que nos são apresentados (LÉGER; WILLAIME, 2009). A partir de novas experiências que vivemos em coletividade, nossas referências partilhadas no seio do grupo são remodeladas.

Essa flexibilidade da memória nos leva a outro ponto abordado pelo estudioso e já pincelado anteriormente, que é a pluralidade de memórias. Para o autor, segundo Léger e Willaime (2009), a memória coletiva não é una, há uma multiplicidade de memórias coletivas. Isto porque as memórias coletivas são suscetíveis de divisões, na mesma medida da divisibilidade dos próprios grupos. Ainda embasados em Halbwachs, Léger e Willaime (2009) afirmam que, essas divisões geram uma pluralidade de memórias que se desdobra no espaço e no tempo: no espaço, ao ritmo da extensão e da ramificação da sociedade; no tempo, ao longo da sucessão das gerações.

De acordo com os autores, nas sociedades tradicionais (a exemplo a sociedade Kiriri) era mais difícil visualizar essa pluralidade de memórias, isso porque as diferentes memórias



se recobriam, pelo menos em parte. A memória familiar e a memória religiosa podiam coincidir, ainda que a comemoração familiar não se confundisse inteiramente com uma atitude religiosa, as duas se encaixavam. Observemos o que Léger (2005a) diz a esse respeito:

Nas sociedades tradicionais, onde o universo simbólico religioso é totalmente estruturado por um mito de origem, contemplando ao mesmo tempo a origem do mundo e a origem do grupo, a memória coletiva é determinada: ela se encontra embutida realmente nas estruturas, na organização, na linguagem, nas práticas cotidianas das sociedades totalmente governadas pela tradição (LÉGER, 2005a, p. 87).

Já nas sociedades modernas, onde as esferas religiosa, econômica, doméstica, política etc., se diferenciam e funcionam de forma autônoma, propiciando a formação de múltiplas ligações sociais, a memória se fragmenta. A própria divisão do trabalho é responsável pela propagação de múltiplas memórias (LÉGER, 2005a).

Nas sociedades modernas cada indivíduo pertence a uma pluralidade de grupos: a dissociação funcional de sua experiência pessoal veda seu acesso a uma memória unificada, que nenhum grupo tem possibilidade de construir, fechado como está em sua esfera de especialização (LÉGER, 2005a, p. 90).

A fragmentação moderna do espaço, do tempo e das instituições implica na fragmentação da lembrança que a rapidez das mudanças culturais e sociais destrói quase que no mesmo momento em que são produzidas (LÉGER, 2005a). Neste ponto surgem alguns questionamentos: como em meio à pluralidade de memórias seria possível uma memória que fornecesse à sociedade as referências e os valores comuns, indispensáveis para sua unidade? Como manter juntas sociedades em que a diversidade de pertencas individuais pulveriza os quadros de uma memória unificada, fonte da identidade coletiva? Estas foram algumas das preocupações de Halbwachs, apontadas por Léger e Willaime (2009), inclusive bem similares os questionamentos de Durkheim (2003).

Foi na obra *A memória coletiva* (2006), mais especificadamente em um anexo intitulado *A memória coletiva entre os músicos*, e posteriormente, em *A topografia legendaria dos evangelhos na Terra Santa* (1941), Halbwachs mostrou o poder unificador do código que uma comunidade intelectual dá a si mesma para transcender a diversidade das apropriações memoriais individuais. As múltiplas memórias individuais se unificam porque existe um grupo (músicos, religiosos, artistas etc.) que domina os códigos específicos em questão, que confere estruturas comuns à memória daquele grupo. E é a posse desse código comum que faz

do grupo (músicos, religiosos, artistas etc.), o grupo de memória as quais outras memórias, espalhadas e desajustadas, possam fazer referências (LÉGER; WILLAIME, 2009).

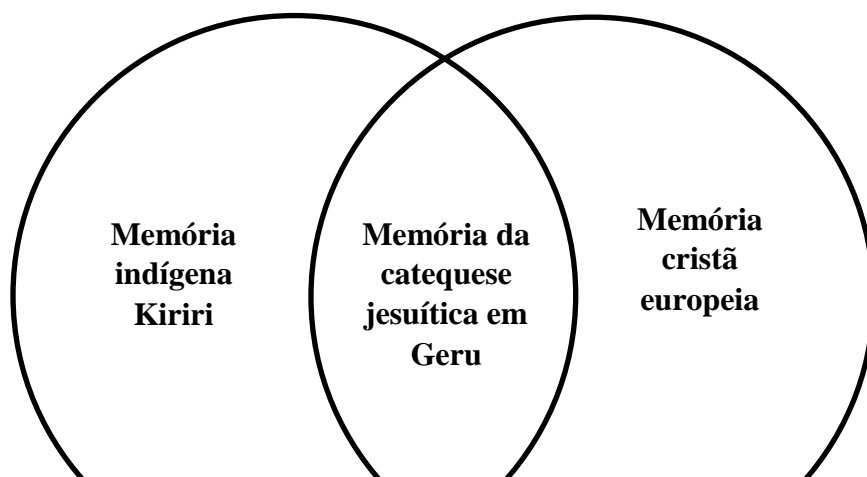
A partir das abordagens de Halbwachs, concebemos o grupo cristão como um grupo detentor de códigos específicos. Sendo que é essa codificação que confere unidade à memória do próprio grupo, sobrepujando as diversidades estabelecidas pelas memórias individuais. A conservação desses códigos a partir das práticas e ensinamentos é que garante a sobrevivência do grupo. Ainda de acordo com Halbwachs (2006), as pessoas se lembram porque são participantes de uma comunidade afetiva e se esquecem na medida em que se distanciam dessa comunidade, porque deixam de compartilhar a memória que tem em comum.

Os cristãos conseguiram manter uma memória milenar, porque formaram uma comunidade afetiva ligada pelos ensinamentos do cristianismo. As práticas religiosas cristãs possibilitaram a formação de uma rede de interações sociais, razão pela qual os testemunhos se conectaram e se antecruzaram, a partir de pontos que são marcos de uma vivência ou de uma ideologia em comum.

Reiteramos, no entanto, que no processo de anamnese sempre ocorre uma atualização, ou seja, quando mobilizamos lembranças que chegam esparsas à nossa consciência, nós as ordenamos em relação a outras, e as organizamos conforme todos os tipos de referência que nos são dados no meio ao qual estamos inseridos. São as condições sociais e culturais do presente em que estamos inseridos que comandam a mobilização das nossas lembranças (LÉGER; WILLAIME, 2009). E porque não dizer a formação de novas memórias, uma vez que o indivíduo em suas relações cotidianas (sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas) participa de vários grupos sociais.

Como os grupos não são estáticos, eles se transformam, se remodelam, se adaptam a novos contingentes sociais, surgem conseqüentemente novos grupos e com eles novas memórias coletivas. Observemos o desenho elaborado por nós a partir dessas reflexões sobre a pluralidade de memórias coletivas, na perspectiva halbwachiana (Figura 10):

Figura 10: Representação da pluralidade de memórias coletivas na Missão do Geru



Fonte: Elaborado por Maria Cleidiana Oliveira de Almeida.

A partir de nosso desenho, inferimos que a memória deixada pelos protagonistas envolvidos na catequese da Missão de Geru, rememorada por meio dos documentos basilares, dentre os quais, o *Catecismo Kiriri*, não era uma memória essencialmente cristã europeia ou uma memória necessariamente indígena Kiriri, mas era uma memória coletiva de um grupo que, durante algum tempo de convivência, foi marcado por um intercâmbio cultural, ou mesmo por uma aculturação mútua, proposital e imposta por parte dos missionários, e não intencional por parte dos indígenas.

O texto do *Catecismo Kiriri* e seus contextos acabam sendo reveladores dessas memórias que se entrecruzaram, se remodelaram e propiciaram o surgimento de novas memórias, dentre elas, a memória da catequese jesuítica na Missão de Geru, que tinha como sujeitos do processo (ou grupos de pertencimento) os missionários jesuítas e os indígenas Kiriri. Uma memória coletiva que passou a ser compartilhada, consciente ou inconscientemente, por missionários e indígenas.

Os jesuítas, ainda que tivessem um propósito universalista de conversão, ao se verem forçados a adaptar sua pedagogia missionária às diferentes realidades apresentadas pelos nativos, condicionados pelos diferentes espaços culturais, físicos e temporais, acabaram criando novos modelos catequéticos. Nessa perspectiva, afirmamos que o processo caquético não foi inerte e passivo às adequações realizadas pelos jesuítas. As adaptações realizadas para facilitar o mister doutrinário, produziram, ao mesmo tempo, experiências peculiares aos missionários e aos indígenas, ambos sujeitos do processo, que acabaram por alimentar o surgimento de uma nova memória coletiva, que não era de um só, mas, de um coletivo: dos pares que conviveram na missão de Geru na transição do século XVII para o século XVIII, e que, mesmo de forma lacunosa, foi preservada nas páginas do *Katecismo Indico da Língua Kariris*.

Existem pesquisadores que defendem que a experiência missionária jesuítica concluída com a secularização deixou uma religião inédita na região, que os indígenas

carregaram consigo ao se misturar com outras populações do sertão e construíram, junto com esta, a religião cabocla. E que na segunda metade do século XVIII e, sobretudo, no século XIX quando os capuchinhos italianos chegaram para assumir o palco das missões nos sertões certamente encontraram esse catolicismo híbrido fruto da interação que marcou o período anterior.

Não negamos que o novo modelo missionário franciscano ao se estabelecer na região encontrou resquícios de uma memória deixada pelas missões jesuíticas e mesmo memórias singulares de um projeto catequético específico desenvolvido na região, a exemplo de Geru. Mas não uma memória religiosa, posto que esta possua suas peculiaridades, dentre elas, o anseio de ser a única autorizada e, para manter seu anseio, adota uma postura de combate e luta impetuosamente com todos que se colocam em seu caminho, a exemplo, das lutas travadas contra Canudos (1896-1897), Contestado (1912-1916), dentre tantos outros movimentos messiânicos que marcaram a história do Brasil.<sup>131</sup>

De acordo com Halbwachs (2004), quando a dominação da memória religiosa é estabelecida, ela luta pela sua preservação, fixando com rigidez as crenças e os ritos que ela organizou, excluindo qualquer expressão religiosa que fuja do que ela fixou como verdade absoluta. Enquanto todas as coisas aparecem como relativas e dependentes de conjunturas e de determinações variáveis no tempo, as verdades religiosas se pretendem definitivas e inalteráveis. Ela se impõe como a tradição verdadeira, aquela que assimilou os resíduos das memórias antigas e, portanto, a única autorizada. Ao adquirir esse *status* de memória autorizada, ela busca se isolar e romper com as outras memórias sociais que estão num processo contínuo de ajuste com os novos dados fornecidos pela sociedade (LÉGER; WILLAIME, 2009).

O endurecimento do pensamento religioso, adotado para se esquivar das contaminações de memórias emergentes, torna a memória religiosa cada vez menos habilitada a considerar as evoluções culturais e sociais com as quais ela é confrontada. Num desejo de manter sua hegemonia e de se proteger das contínuas necessidades de experiências espirituais novas, o pensamento religioso luta para englobar as outras memórias ou destruí-las. Daí o pensamento halbwachiano ter afirmado que a memória religiosa é, por natureza, uma memória sempre mais totalizadora e, portanto, sempre mais conflituosa. Uma memória que se pretende conquistadora, portanto uma memória de combate (LÉGER; WILLAIME, 2009).

---

<sup>131</sup> Revolta de Muckers (1873-1874), seita messiânica dos Monges do Pinheirinho (1902), movimento dos Monges Barbudos (1935- 1938), movimento dos Borboletas Azuis (1977-1980), dentre outros.

Essas pretensões totalizadoras da memória religiosa puderam ser observadas logo após o Concílio de Nicéia, quando o cristianismo se empenhou num caminho de uma estruturação institucional e os clérigos (verdadeiros homens memória) se impuseram como os depositários e os responsáveis por manterem uma memória religiosa plena, livre das ameaças advindas das experiências diretas dos fiéis. Quanto mais a memória do cristianismo fosse fixada em uma tradição, mais ela impediria que os grupos ligados a ele conservassem seus interesses e suas próprias memórias (LÉGER; WILLAIME, 2009). A disciplina da memória religiosa passou a ser assegurada por “uma hierarquia de clérigos que não são mais simplesmente os funcionários e os administradores da comunidade cristã, mas, que constituem um grupo fechado, separado do mundo, voltado inteiramente para o passado, e ocupado inteiramente em comemorá-lo” (HALBWACHS, 2004, p. 199).

Por meio de seu monopólio sobre a memória religiosa, os clérigos impediram a contaminação da memória religiosa por fiéis que conviviam com outros grupos de memória, diferentes do grupo religioso. Segundo Halbwachs (2004), os fiéis perdem qualquer capacidade de fazer memória religiosa, ou seja, de ligar as prescrições às quais eles se conformam, com os acontecimentos históricos fundadores. Aos fiéis cabia receber apenas o que os clérigos almejam transmitir, ou seja, o que estava fixado pela tradição. Ainda de acordo com Halbwachs (2004), o fechamento doutrinal dessa relação com o passado bloqueou o dinamismo criativo da anamnese, impossibilitando aos fiéis uma apropriação da memória religiosa, uma vez que, a eles cabia apenas “receber” como verdade absoluta, o que era transmitido e fixá-las de uma vez por todas.

A fixação da tradição não significa que a instituição religiosa seja refratária a qualquer mudança (LÉGER; WILLAIME, 2009). Em benefício da conversão de novos fiéis muitas adequações foram permitidas. Se tomarmos como exemplo, a ação missionária desenvolvida pela Igreja Católica no início da Modernidade, mais especificadamente aqui no Brasil dentre os indígenas brasileiros (dentre eles os Kiriri), observaremos que, a partir dos contatos iniciais, os missionários jesuítas, criaram estratégias pedagógicas sincréticas, que buscavam facilitar a missionação.

Entretanto, é preciso destacar que o desejo inicial era o apagamento total da memória religiosa ameríndia e que, somente na impossibilidade de tal ação, as adequações foram permitidas. Ajustes que atingiram as memórias de todos os envolvidos no processo e coadjuvaram o surgimento de outras memórias de grupo.

No início dos tempos modernos, foram muitos os grupos que se levantaram contra a petrificação dogmática da memória religiosa. Eram místicos, protestantes e até mesmo da

própria Igreja Católica que não aceitavam e reagiam às insuficiências, à rigidez e à sequidão do pensamento teológico oficial (LÉGER; WILLAIME, 2009). Segundo Halbwachs (2004), muitos deles defendiam o retorno de uma memória afetiva,<sup>132</sup> que pudesse dar vida nova aos dogmas e aos ritos tradicionais. No entendimento do sociólogo, eles desejavam:

[...] reconduzir a religião ao seu princípio e a sua origem, tanto quanto procuram reproduzir a vida da comunidade cristã primitiva, como quando pretendem abolir a duração e entrar em contacto com Cristo tão diretamente quanto os apóstolos que o viram, tocaram, e aos quais, depois de sua morte, ele se manifestou (HALBWACHS, 2004, p. 217).

Esses opositores raramente eram indivíduos isolados. Eram, na verdade, participantes de correntes espirituais enraizadas em diversas tradições, portadoras de memórias próprias, muitas das quais nascidas no seio da própria tradição cristã. Ainda que tivessem emergido das transformações sociais e culturais que demandavam novas necessidades espirituais (LÉGER; WILLAIME, 2009). Como alguns desses grupos conseguiram arrastar consigo “[...] todo um grupo de clérigos e de fiéis de comprovada devoção” (HALBWACHS, 2004, p. 213), a Igreja cristã não ignorou tão massiva adesão. Como em muitos casos, não foi possível eliminar brutalmente essas correntes protestatórias, a Igreja cristã adotou o caminho inverso, buscou integrá-los, dirigindo suas contestações e até colocando-os, se necessário, por via da canonização, na posição dos fundadores da memória institucionalmente autorizada (HALBWACHS, 2004).

Ainda, segundo Halbwachs (2004), a inovação religiosa poderia ser realizada, mantendo a memória autorizada<sup>133</sup> e agregando a ela as memórias enterradas, reduzidas ou reprimidas, das quais as necessidades espirituais do presente suscitam a reativação. Isto porque grande parte dos protestos era elaborada a partir de um contínuo desejo de retorno ao passado.

É essa capacidade de agregar as contestações à sua memória oficial que permite à Igreja mudar, afirmando ao mesmo tempo a continuidade e a homogeneidade de sua tradição, em outras palavras, petrificando a sua memória autorizada. Todavia, para essa permanência se manter, em meio às mudanças, se faz necessário que a instituição (no caso a Igreja cristã) seja suficientemente forte e poderosa para conter os arroubos dos protestos nos limites da sua memória teológica dogmática (LÉGER; WILLAIME, 2009).

---

<sup>132</sup> Seria uma memória ligada ao cristianismo primitivo e com a experiência emocional da presença do divino (HALBWACHS, 2004).

<sup>133</sup> A memória autorizada seria a tradição oficial, defendida pelos guardiões da conformidade dogmática (HALBWACHS, 2004).

Para os referidos autores, somente uma instituição de grande envergadura teria condição de pôr sob sua tutela, e subordinar, as diferentes correntes de oposição. Por outro lado, permitir o transbordamento de tais correntes de oposição no âmago da igreja, poderia significar o esgotamento de sua memória autorizada, ou até, o próprio fim da instituição do religioso: “[...] se os místicos predominassem na Igreja, isso seria o sinal de que a grande tradição cristã dos evangelhos, dos padres [da Igreja] e dos concílios pouco a pouco se esgotou e se perdeu” (HALBWACHS, 2004, p. 217).

Sabemos que a memória religiosa, marcada por sua especificidade e tão agregada a adjetivos (totalizadora, exclusiva, da continuidade, de combate, compacta, maciça, petrificada, dentre outros adjetivos), é também uma memória frágil irremediavelmente minada pelo movimento constante da história. E uma das condições para a manutenção dessa memória religiosa ou de qualquer outra memória coletiva seria a manutenção do próprio grupo. De acordo com Léger (2005b), a memória do grupo, mais especificadamente a memória religiosa, seria um elemento que garantiria a sustentação das formas religiosas em uma sociedade cada vez mais avessa à memória e mais compromissada com o imediatismo.

Já salientamos que o grupo não precisa estar presente fisicamente para a memória ficar retida, ele precisa existir, assim como os elos que unem os seus integrantes (HALBWACHS, 2006). Em outras palavras, a memória coletiva seria a recordação ou o conjunto de recordações, conscientes ou não, de uma experiência vivida por uma coletividade que ainda se encontra presente (NORA, 1993). Se o grupo de desfaz, a memória se esvai, ou seja, as lembranças só terão a duração da existência do grupo, na prática ou na memória de seus partícipes.

Frente a isso, é possível questionar como a memória da catequese jesuítica de Geru chegou até nossos dias, se os integrantes do grupo já não se encontram mais em Geru e os elos que uniam aquele agrupamento social específico foram ceifados? É notório que com o processo de secularização das missões, os jesuítas foram expulsos da região e os Kiriri perderam os domínios da terra. Os indígenas que não se dispersaram acabaram se misturando aos brancos, diluídos na população cabocla, passando a ser chamados de misturados. Como aquele agrupamento social que durante algum tempo se reuniu em Geru com fins doutrinários deixou de existir, em situação material, a memória coletiva viva daquele grupo também sucumbiu, tanto que no século XIX, o pároco Antônio Muniz Bitencourt, ao se referir aos indígenas que outrora habitaram aquela localidade teria afirmado: “não se lembram de Geru” (Ofício do Pároco do Geru ao Presidente da Província em 2. 9. 1850. Ms do Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES). Clero. Pacotilha 118).

Para responder a tal questionamento, chamamos à discussão, alguns qualificadores de memória apresentados por Medeiros (2015). De acordo com o pesquisador, a memória coletiva, denominada por ele de compartilhada, pode ser uma memória viva (quando o grupo ainda se faz presente e consegue transmitir seus ensinamentos geração após geração) ou ser uma memória (compartilhada) exteriorizada em acervos documentais, imagens monumentos etc. Categoria que o autor denominou de memória imobilizada, isto é objetivada.

A memória imobilizada é a memória registrada em diversos suportes, especialmente nos documentos, uma memória que perde seu *status* de étnica (oral)<sup>134</sup> e passa a ser uma memória escrita. O autor ainda ressalta que a imobilização não significa que a memória se tornou estática, uma vez que, mesmo escrita ela pode sofrer manipulações ideológicas e modificações em nome de interesses de algum grupo dominante. Ainda segundo o autor, se é verdade que um documento permite múltiplas interpretações, não é menos verdade que ele será, em sua análise, ou mesmo em sua escrita, objeto de uma intenção determinada (MEDEIROS, 2015, p. 29, grifo nosso).

Então podemos afirmar que a memória cristã europeia continua vívida dentre os membros do grupo cristão, assim como a memória dos indígenas Kiriri continuou presente, mesmo que cerceada, dentre os remanescentes Kiriri. Já a memória da catequese jesuítica de Geru foi imobilizada, isto é objetivada, no *Catecismo Kiriri*, na Igreja de Nossa Senhora do Socorro, nas cartas ânuas e em todos os documentos e imagens que registraram a passagens dos jesuítas pela referida aldeia. Cada palavra escrita no catecismo, cada pedra fincada na praça central do Geru, cada imagem exposta nos altares da igreja, são memórias lídimas da catequese jesuítica em Geru. Embora o grupo que se estabeleceu naquelas paragens já não possa se reunir mais como dantes, sua memória foi imobilizada.

Todavia, essa imobilização não é a memória completa, e seu caráter é problemático. De acordo com Medeiros (2015), se tenho diante de mim um texto (que pode ser também uma igreja, uma imagem etc.) preciso completá-lo num esforço que vai além de minhas lembranças. Preciso lembrar-me do significado das palavras, ficar atento diante das armadilhas da grafia, embutir o escrito no escaninho de seu tempo, verificar seu sentido, ou suas contradições. A memória imobilizada precisa da memória viva atuante para se aviventar.

Um trabalho que carece de cuidados, pois o ato de evocar a memória imobilizada envolve muitas interpretações, que devem burlar as manipulações ideológicas de homens que assumem a função de decodificadores da memória coletiva. De acordo com Medeiros (2015),

---

<sup>134</sup> Esse pensamento de associar à memória oral como a memória étnica é de Leroi-Gourhan, tomado de empréstimo por Le Goff (2012).



quando a memória se imobiliza, ou se objetiva, está aberto o espaço para múltiplos usos diferenciados daqueles que estiveram na sua origem, não só usos diferenciados, mas, finalidades divergentes.

Um mesmo acontecimento histórico pode ser apresentado sob diversas versões. Silenciamentos, manipulações, exaltações etc., podem ser efetuados de forma intencional para favorecer os interesses de um grupo ou mesmo de um indivíduo. Observemos o que Dias (2017) sinaliza sobre essa possibilidade de manipulação da memória:

[...] a elaboração da memória depende do lugar social ocupado pelo indivíduo ou onde o mesmo pretende estar. Como consequência, um mesmo fato será absorvido de diferentes formas e existirão versões variadas e conflitantes sobre ele quando as lembranças forem evocadas. Nesse caminho ainda se encontram as diversas outras variáveis que constituem a volatilidade da memória. Entre elas estão os silenciamentos produzidos por grupos hegemônicos dentro da sociedade que, vislumbrando na memória uma forma de controle sobre o passado com repercussões importantes na manutenção da dominação no presente, operam através de uma manipulação ideológica para apagar a construção memorialística dos seus opositores (DIAS, 2017, p. 2).

Mesmo os documentos históricos chancelados podem ter trechos suprimidos ou alterados para atender interesses escusos. Em sua obra *História e Memória*, o pesquisador Le Goff (2012) denuncia o caráter não neutro da memória coletiva ao afirmar que essa é um instrumento de poder que trabalha a serviço das classes dominantes. Para o autor: “Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para libertação e não para a servidão dos homens” (LE GOFF, 2012, p. 457). Só com a consciência da libertação, abjugaremos a memória coletiva que “encontra-se eivada pela alienação, pela reificação e pela ideologia” (MEDEIROS, 2015, p. 140).

Para burlarmos as múltiplas formas de manipulação da memória, especialmente a que se encontra imobilizada no documento, no local, no artefato, dentre outras fontes históricas, devemos tratar a memória com muito desvelo. Não apenas evocando o passado, mas buscando ler nas entrelinhas, nas nuances do registro todos os interesses por traz do próprio registro, ou seja, ir muito “além da memória e mesmo transgredindo esta na forma como fora imediatamente desejada por aquele que memorizou, para alcançar descobertas novas” (MEDEIROS, 2015, p. 12).

Somente esse olhar mais aguçado pode retirar do texto um discurso que não foi elaborado pelo dominante, o único que por tanto tempo fomos compelidos a identificar e reproduzir. Se este debruçar sobre o texto não nos permitir recuperar uma originalidade

perdida, ele pode ser revelador e nos apontar o contexto da produção, os lugares dos agrupamentos sociais, os conflitos e os ajustes de interesses envolvidos no processo.

E, mesmo que a memória coletiva imobilizada não tenha sido manipulada ideologicamente, uma leitura mais detalhada da memória se faz necessária, isto porque a evocação da memória pode revelar outras memórias escondidas no simples ato de imobilizar:

[...] a memória imobilizada porta diversas memórias além do próprio texto, ou produtos da memória. Muitas vezes isso não é percebido, pois sua apreensão depende de investigação. Quando se leem textos de várias épocas, num idioma determinado (o português, por exemplo), percebe-se alteração na maneira de escrever a palavra, na forma da letra etc. isso remete à memória de cada tempo, às alterações “espontâneas” ou àquelas impostas por lei, o desaparecimento ou a permanência de palavras no texto, que correspondem igualmente à preservação, ou não, de palavras na lembrança. Esse raciocínio pode conduzir a outras memórias, como aquelas relacionadas à produção da tinta, esquecidas ou banidas (MEDEIROS, 2015, p. 116- 117).

Isto foi visível quando começamos a analisar o *Catecismo de Mamiani*. Em meio aos ensinamentos cristãos, observamos traços da pedagogia desenvolvida pelos jesuítas em Geru, hábitos e costumes dos indígenas Kiriri, dentre outras descobertas que se revelaram e foram reveladas ao longo da tessitura de nossa pesquisa. Nessa empreitada de ler nas entrelinhas, nos foi muito caro entender, assim como Nora (1993), que o catecismo direcionado aos indígenas Kiriri pode ser um lugar de memória se o nosso olhar estiver investido da vontade e do desejo de memória. Compreendermos, como Le Goff (2012), que a memória tem uma participação ativa no fenômeno religioso, mas que, ao mesmo tempo em que ela é um eixo de articulação que possibilita compreender as interações orientadas pela religião, pode ser também um instrumento a serviço do poder, como também foi salientado por Medeiros (2015). E percebermos assim conforme Halbwachs (2006), que o grupo social tem uma importância relevante para a manutenção da memória, embora a memória religiosa seja portadora de particularidades, e sobre ela careça um olhar mais metucioso.

## 6 CONCLUSÕES

No início dos Tempos Modernos, o *orbe* conhecido pelos europeus foi marcado por notáveis transformações, dentre elas, a descoberta da América Portuguesa. Nos primeiros contatos com os ameríndios e o início da colonização das terras brasílicas, foi imprescindível a atuação da Igreja Católica, particularmente da Companhia de Jesus, a qual auxiliou a Coroa Portuguesa a dilatar a fé e as possessões do Império Lusitano. A Igreja, como aparelho ideológico e doutrinador do Estado, poderia ajudar a garantir a estabilidade social necessária para assegurar os interesses mercantilistas portugueses nas terras a serem colonizadas.

Escolhidos pelo monarca D. João III (1502-1557), os jesuítas foram encarregados oficialmente da missão de transformar os indígenas em súditos da Coroa lusa, mediante a conversão. Com o objetivo de conquistar almas, atendendo aos interesses da Coroa portuguesa, da Sé Romana e da própria Companhia de Jesus, os jesuítas iniciaram seus trabalhos em terras brasileiras. A catequese que procuraram estabelecer na América estava correlacionada com as transformações vividas na Europa, onde a mentalidade de conquista espiritual, reflexo do espírito cruzadista, ainda se fazia muito presente, aliada à necessidade de recuperar fiéis convertidos ao protestantismo.

Encorajados a transformarem a população das novas terras em “homens civilizados” e conhecedores das verdades da salvação, por meio da evangelização e da catequização, os jesuítas atuaram, a princípio, no litoral, onde estabeleceram uma catequese que caminhou em duas dimensões simultâneas e intercorrentes: clássica (tradicional) e missionária (indigenista). A necessidade de ampliar sua zona de atuação levou os missionários ao interior do território. O embrenhamento nos sertões foi intensificado após a expulsão dos holandeses, e se tornou imprescindível o apoio dos religiosos para proteger as terras, garantir uma maior segurança aos curraleiros, agregar indígenas na luta contra os mocambos, manter as possessões lusitanas, assim como garantir a comunicação com os sertões, ações de grande valia para o desenvolvimento do comércio na região.

Em alguns momentos, os interesses de grupos distintos, que atuaram em uma mesma região e com objetivos tão díspares, acabaram gerando situações conflituosas. As aldeias indígenas deixaram de ser apenas sítios destinados à propagação da doutrina cristã, e se tornaram espaços de disputas entre indígenas, curraleiros e missionários. Em suma, lugares onde a questão da mão de obra e a disputa pela posse da terra ficaram no centro da problemática. As profusas contendas que marcaram a conquista dos sertões deixam evidente

que os contatos estabelecidos no interior das aldeias não eram orientados apenas pelos preceitos da fé, mas estavam igualmente impregnados de interesses políticos e econômicos.

Na medida em que as expedições se voltavam para o interior, os religiosos perceberam que os sertões impunham, gradativamente, novas estratégias de atuação que pudessem facilitar o processo de conversão de indígenas de diversas etnias, crenças e culturas. Uma das alternativas foi buscar uma catequese que se aproximasse das tradições nativas e que facilitasse a ação doutrinária da Companhia de Jesus, a começar pelo aprendizado das línguas nativas. Com o domínio das línguas nativas, os padres ampliaram as experiências catequéticas com técnicas e métodos diversificados, como peças teatrais, procissões, músicas e danças que passariam a integrar o quadro pedagógico de uma catequese que se tornaria muito mais atraente aos nativos.

Um dos recursos pedagógicos amplamente utilizados pelos jesuítas, com propósito bastante similar, foi o catecismo. Os compêndios doutrinários poderiam, além de facilitar a transmissão dos preceitos da fé, ajudar os religiosos no aprendizado da língua e resolveriam um problema, frequentemente lembrado nos relatos jesuítas, que dizia respeito à confissão, posto que muitos padres com pouco conhecimento das línguas nativas ouviam-nas por meio de intérpretes, prática mal vista pelas autoridades eclesiásticas.

Presentes ao longo da trajetória evangelizadora da Igreja Católica, os catecismos tornaram-se memória lúdica da ação missionária europeia em terras tupiniquim. O seu estudo tornou-se um grande coadjuvante para um maior conhecimento da realidade colonial, reveladores de seus protagonistas, pedagogias catequéticas, interesses, realizações etc. Foi justamente essa constatação que nos levou ao catecismo elaborado pelo jesuíta Mamiani, o qual tinha como objetivo facilitar a catequese entre os indígenas Kiriri. O estudo do referido documento nos deu respostas acerca das relações sincrônicas e diacrônicas que envolveram a elaboração desse catecismo e da permanência, e/ou apagamento, de memórias cristãs e indígenas no modelo pedagógico jesuítico desenvolvido dentre os Kiriri.

Constatamos que, embora a principal justificativa para a elaboração dos catecismos fosse auxiliar os religiosos no trabalho catequético, esses compêndios doutrinários, também, passaram a ser documentos ideologicamente elaborados e que por meio dos ensinamentos religiosos os missionários impuseram aos nativos uma memória cristã europeia, pautada em uma visão eurocêntrica e humanística, que se prejulgava superior.

Os nativos tiveram suas realidades culturais condenadas e se viram à mercê de homens que se julgavam superiores, homens que não estavam abertos para reconhecerem à alteridade das suas crenças e culturas, além de objetivarem reconstruir as memórias indígenas a partir do

arquétipo cristão europeu. A cultura ameríndia foi, assim, progressivamente transformada. Os dogmas e preceitos cristãos introduzidos naquele universo simbólico modificaram suas crenças e costumes, alterando sua maneira de viver, assolando suas memórias, antes preservadas pela tradição e mantidas pela coesão do grupo.

Os missionários julgavam práticas cotidianas indígenas (cantos, danças, cerimônias, divinização da natureza, dentre outras) como abusões. Como os colonizadores não reconheciam as crenças indígenas como religião, era preciso combater os “maus costumes”, muitos dos quais eram heranças de seus antepassados, guardiões da memória coletiva indígena, verdadeiros homens memória. Mas apesar da subordinação dos jesuítas à Sé Romana e ao progresso do Império Português, a catequização em solo brasileiro tinha também uma firme motivação evangelizadora cujo intuito principal era, sinceramente, o de converter aquelas almas que, na visão europeia, viviam em pecado e precisavam “ser salvas do fogo do inferno”. Como se explica tal dualidade, aparentemente divergentes? Esse imbricamento de intenções só foi possível se considerarmos as capacidades mentais daquele período cheio de contradições abissais, chamado barroco.

A partir das diferentes estratégias pedagógicas, os jesuítas introduziram elementos da cultura cristã europeia no *habitat* indígena, num processo de modificação e reconstrução da memória do grupo. Fizeram isso diante da dificuldade de extirpá-la, pois este era o verdadeiro desejo dos religiosos. Na visão dos missionários, a “ignorância” dos nativos facilitava a ação dos feiticeiros e a prática dos abusões e somente os ensinamentos religiosos poderia salva-los. Os religiosos se esforçavam, então, em demonstrar aos nativos que as consequências por suas escolhas poderiam ser danosas. Utilizando a palavra como instrumento de doutrinação, eles buscaram criar a consciência do pecado, apresentando aos nativos a ideia do bem e do mal, conceitos que até então não faziam parte do universo ameríndio e serviram para impregnar a memória indígena de temor e medo, facilitando sua obliteração.

Embora trabalhassem com afinco, os missionários logo perceberam que não obteriam o êxito almejado no labor catequético, e que os indígenas não eram tábulas rasas, como haviam imaginado a princípio, uma vez que, segundo Mecenas Santos (2011), iniciavam a evangelização nas aldeias e, quando saíam, acreditando na conversão dos “gentios”, descobriam que esses retomavam os seus velhos costumes, pois desejavam manter suas tradições e as memórias de seus antepassados. A resistência indígena foi então associada à “inconstância da alma gentílica” (POMPA, 2011), também chamada de “inconstância da alma selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), e os jesuítas compreenderam que, se quisessem lograr sucesso com os novos cristãos, teriam que fazer novas remodelações na pedagogia

catequética, adaptando ou vinculando novas práticas para atender e penetrar no universo indígena.

Sem fugir das determinações tridentinas, dos princípios e dos documentos basilares da Companhia de Jesus, muitas adaptações foram feitas para facilitar a doutrinação em um ambiente tão díspar do europeu. Substituindo práticas costumeiras, os jesuítas utilizaram a linguagem do outro para se comunicar com ele e transmitir os preceitos da fé. Em nossa análise do *Catecismo de Mamiani* ficou evidente, por diversas vezes, que o jesuíta se apropriou de recursos culturais e simbólicos que faziam parte do universo indígena, em maior ou menor grau de deturpação de seus significados originais, para que a difusão dos conceitos cristãos fosse efetivada (ALVES FILHO, 2007). Seu conhecimento de mundo, seus gostos, seus medos foram utilizados para facilitar o processo de conversão.

É preciso, entretanto, ressaltar que, muito embora estivessem atuando com um novo público e tivessem que fazer adequações, dando certa particularidade ao trabalho catequético, os religiosos não se afastaram das tradições cristãs. Visto que os mecanismos de evangelização e catequese sempre se assemelharam, pois estavam inseridos dentro de uma universalidade e continuidade que são marcas emblemáticas da memória religiosa, em especial da memória cristã europeia. Uma memória que sempre buscou garantir a continuidade de sua mensagem por intermédio de sucessivas gerações de fiéis, mantendo a sua pertinência absoluta e imutável, mesmo diante das adversidades políticas, econômicas, sociais e culturais que não cessavam de se colocar em seu caminho.

Conforme as teorias da memória religiosa, na base de toda crença religiosa existe efetivamente o credo na continuidade da descendência da fé. Uma continuidade que se dá por meio da transmissão dos preceitos religiosos, em que os membros mais velhos, especialmente os vinculados diretamente à instituição, procuram transmitir os fatos fundantes da religião às próximas gerações do grupo, e essa transmissão precisa ser eficiente para manter a continuidade do próprio grupo.

Para que isso ocorra, todas as experiências religiosas são vinculadas à memória do grupo. A rememoração da eucaristia, por exemplo, como técnica de celebração litúrgica, aproxima os fiéis do passado, soldando-os no seio de uma comunidade cristã. Da mesma forma, as narrativas religiosas não se deslocam da memória e são, inclusive, captadas pelas técnicas mnemônicas e transmitidas e assimiladas por gerações de fiéis, fazendo com que a memória religiosa dos acontecimentos do passado continue permeando o imaginário coletivo do grupo e se cristalizando na memória dos fiéis.

O padre Mamiani, por exemplo, ao traspor a doutrina cristã para um catecismo na língua da Nação Kiriri, teve como sustentáculo dessa transposição o *Catecismo Romano*, que estabelecia as noções, práticas e deveres que deveriam ser seguidos pelos cristãos após a Reforma Católica. O *Catecismo Romano* era fruto de muitas discussões conciliares e herdeiro de uma memória religiosa milenar, que emergiu com as tradições hebraico-cristãs e perdurou até às novas diretrizes escolásticas emergentes no início dos tempos modernos. Entrevemos, assim, uma teia de memórias do passado, remodeladas e aplicadas de acordo com as necessidades de cada momento histórico.

Os ensinamentos religiosos transmitidos por meio dos catecismos, sermões, peças teatrais, procissões, edificações, músicas, dentre outros, foram então moldados e adaptados de forma que pudessem se adequar às necessidades de cada localidade onde os missionários atuavam. E foi justamente essa possibilidade de adequação, associada à flexibilidade restrita das práticas ameríndias nos aldeamentos, somada à manutenção de valores e traços da cultura europeia, no cotidiano das aldeias, que nos levou a afirmar que, no momento da doutrinação, ocorreu uma aculturação de mão dupla.<sup>135</sup> E nessa aculturação mútua aconteceu uma ressignificação da memória, que já não era mais totalmente cristã europeia nem totalmente indígena Kiriri, mas, era uma nova memória, a memória coletiva daquele agrupamento social que durante certo período de tempo conviveu na aldeia do Geru.

Não é raro encontrar no *Catecismo de Mamiani* descrições que demonstram a coexistência de memórias cristãs e indígenas, mas, também, são visíveis as memórias específicas do agrupamento social que ali conviveu. Isso porque, no momento em que ocorreu a decomposição da religião ameríndia e a sua recomposição com elementos cristãos, ou mesmo a adequação dos ensinamentos cristãos à realidade ameríndia, surgiu uma elaboração singular, que conseguiu manter elementos das duas culturas em questão. Essa elaboração *sui generis* nada mais era do que a memória da catequese jesuítica desenvolvida na aldeia do Geru.

Como foi discutido nas seções, os teóricos nos ensinaram que a memória não é estática, assim como os agrupamentos sociais não o são. Ao longo de nossa existência, participamos de vários grupos sociais e é essa pluralidade de grupos que leva a um esfacelamento da memória em pequenas ou novas memórias. Em outras palavras, temos uma pluralidade de memórias coletivas porque entramos em contato com diversos grupos ao longo

---

<sup>135</sup> Pompa (2003) e Mecenias Santos (2011), entre outros pesquisadores, já haviam afirmado que a catequese propiciava essa via de mão dupla, onde cada elemento envolvido se apropriava do que lhe fosse mais útil e significativo.

de nossas vidas. Diante disso, é possível questionarmos até que ponto a memória que surgiu da dialética do encontro entre indígenas e missionários teve forças para se sustentar, inclusive com *status* de uma memória religiosa?

Defendemos que essa memória coletiva que emergiu em Geru, muito embora tivesse de um dos lados um grupo religioso cristão, não pode ser considerada uma memória religiosa, posto que a memória religiosa possui as suas especificidades, dentre elas, o anseio de ser a única autorizada e que, para manter sua pretensão, na prática adota uma postura de combate e luta impetuosamente para manter seu *status*. A memória religiosa é uma memória fortemente ideologizada, a qual, embora busque as referências para sua sustentação no passado, se esforça de todos os modos, no presente, para se estabelecer como verdade absoluta e eterna. É uma memória aguerrida, que somente se dará por vencida se uma nova memória religiosa conseguir sobre ela se levantar.

Para fins de conclusão, podemos afirmar sem dúvida, que o período missionário dos jesuítas em Geru, embora relativamente pequeno, nos deixou marcas memoriais substanciais, como as cartas ânuas, o *Catecismo Kiriri*, a *Gramática da Língua Kiriri* e a Igreja de Nossa Senhora do Socorro. Releituras cuidadosas dessas fontes, especialmente do *Catecismo Kiriri*, nos mostraram que a pedagogia catequética desenvolvida pelos jesuítas em Geru restaram na história e na memória, uma vez que as fontes documentais conseguiram materializar traços das culturas cristã europeia e da cultura indígena Kiriri, assim como registraram algumas práticas e ações pedagógicas desenvolvidas nos palcos da missionação. Memórias lídimas da Companhia de Jesus que podem nos ajudar a preencher uma pequena parte do grande mosaico sobre a forma como se deu a constituição de uma cristandade jesuítica em terras brasileiras. Vale observar que não era objetivo dos religiosos registrar costumes e crenças de um povo considerado por eles “selvagens”. O pouco que ficou da memória indígena foi construído a partir do olhar do outro, ou seja, uma visão tendenciosa. Daí, a necessidade de um maior debruçamento sobre as fontes que possam revelar mais sobre a temática indígena, muito embora saibamos que essa rememoração será sempre lacunar porque muito se perdeu com os próprios indígenas.

Contudo, faz-se necessário lembrar que as marcas e escritas que ficaram incrustadas nas fontes documentais estão permeadas pelo olhar dos jesuítas, impregnado de valores cristãos europeus, penetrado por um pensar eurocêntrico, racionalista e humanístico, ou seja, documentos carregados de ideologias, que foram elaborados por homens de seu tempo. Desta forma, cabe ao pesquisador buscar nas entrelinhas dos documentos as memórias e histórias que não ficaram evidentes. Tarefa laboriosa, uma vez que as memórias de um grupo podem



ser manipuladas, modificadas, reduzidas ou até extirpadas, a depender dos interesses daqueles que detém o poder e que consideram a sua cultura superior. Até mesmo os silêncios e esquecimentos podem ser considerados mecanismos de manipulação ideológica da memória coletiva, uma vez que a memória pode ser lembrada ou esquecida como estratégia de poder.

## REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. **Revista de História**, São Paulo, v. 144, p.19-71, 2001.
- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético- ritual americano - tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.
- ALMEIDA, Padre Aurélio Vasconcelos de. **Vida do Primeiro Apóstolo de Sergipe: Padre Gaspar Lourenço**. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. Aracaju, v. 16, n. 21, 1951-1954.
- ALVES FILHO, Paulo Edson. **Tradução e sincretismo na obra de José de Anchieta**. 2007. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, 2007.
- ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar. Razão de Estudos e Razão Política: Um estudo sobre o Ratio Studiorum. In: SKALINSKI JUNIOR, Oriomar; RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto; ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar (org.). **Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial**: Maringá: EDUEM, 2013. v. II. p.15-30.
- ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e organização das constituições dos jesuítas (1539-1540). **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 24, n. 1, p. 103-113, 2002.
- ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. A filosofia educacional dos jesuítas nas Cartas de Pe. José de Anchieta. **Acta Scientiarum**. Maringá, v. 25, n. 2, p. 257-265, 2003.
- ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. **Revista HISTEDBR**, v.25, p. 33-43, 2007.
- ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar; BARBOZA Marcos Ayres. Fundamentos da educação cristã no Brasil Colônia no século XVII. In: ARNAUT DE TOLEDO, Cézar de Alencar; RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto; SKALINSKI JUNIOR, Oriomar (org.). **Origem da educação escolar no Brasil Colonial**. Maringá: EDUEM, 2015. v. III. p. 13- 40.
- AZZI, Riolando. **A igreja católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida, Santuário, 2008.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O feudo**: a casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de mirandela**: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA, 1972.

BARROS, Cândida. Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na Europa e nas colônias no século XVI. **Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais, Uberlândia, Ano V, v. 5, n. 4, p.1-20, out./nov./dez. 2008.

BAZIN, Germain. **A arquitetura barroca no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 1956. v. 2.

BELINQUETE, José. **História da Catequese**. Portugal: Gráfica de Coimbra, 2011. v. I.

BEZERRA, Felte. **Etnias sergipanas: contribuições ao seu estudo**. Aracajú: Livr. Regina, 1950.

BLASQUEZ, Antonio. Letras quadrimestres de setembro de 1556 a janeiro, do Brasil, da Bahia do Salvador, para nosso Padre Inácio. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

BOGAZ, Antônio Sagrado; COUTO, Márcio Alexandre; HANSEN, João Henrique. **Patrística: caminhos da tradição cristã**. São Paulo: Paulus, 2008.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 250f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 1996.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. (org.). **Índios e caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 147-166. ISBN 978-85-232-1208-7. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 14 de novembro de 2017.

BRAVO, Arturo. **O estilo pedagógico do mestre Jesus**. São Paulo: Paulus, 2007.

CALMON, Pedro. **História da casa da torre**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1932. (Coleção “Documentos do Brasil”, v. 22).

CAMINHA, Pero Vaz: A carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil. In: SIMÕES, Henrique Campos. Leituras da carta de Pero Vaz de Caminha. **Anais [...]**. Ilhéus, Bahia, 1996.

CARDOSO, Armando. Origens da Doutrina Cristã na língua brasílica. In: ANCHIETA, José de (S.J). **Doutrina cristã**. Texto em tupi e português. Introdução, tradução e notas Armando Cardoso (S.J). São Paulo: Loyola, 1992. Tomo I.

CASCUDO, Luiz da Camara. **Revista IHGSE**, v. 11, n. 16, p.1, 1942.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos: uma proposta pedagógica jesuítica no Brasil colonial**. 2002. 482f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. O Estoicismo na Pedagogia Religiosa do Brasil Setecentista: Resquícios ou Presença Marcante? **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, SP, v. 28, p.164-180, 2007. Disponível em:

[http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/28/art11\\_28.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/28/art11_28.pdf). Acesso em: 27 de setembro de 2016.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Evangelização, catequese e educação no Brasil: uma perspectiva histórica. **Revista Quaestio**, Sorocaba, v. 11, n.1, p.11-124, maio 2009.

CERELLO, Adriana Gabriel. **O livro nos textos jesuíticos do século XVI**: edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América portuguesa (1549-1563). Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/>. Acesso em: 10 de maio de 2017.

COSTA E SILVA, Cândido (ed.). **Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia**. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.

COSTA, Célio Juvenal; FLAT, James de Souza Martins. **Análise histórica, religiosa e educacional sobre o catecismo do santo Concílio de Trento**. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010.

COSTA, Lúcio. A Arquitetura dos Jesuítas no Brasil. Edição Fac Similar. **Revista do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n.5, 1941.

COSTA, Lúcio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. **MINC/IPHAN**, Brasília, n. 26, p. 104-171, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). História dos índios do Brasil. São Paulo: FAPESP/SMC; Companhia das Letras, 1992.

DAHER, Andrea. **A oralidade perdida**. Ensaios de história das práticas letradas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DANTAS, Beatriz Góis. A Missão Indígena no Geru. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, Aracajú, n. 28, p. 64-87, 1979-1982.

DANTAS, Beatriz Góis. Índios e brancos em conflito pela posse da terra (Aldeia de Água Azeda – século XIX). In: SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 8., 1976. **Anais [...]**. São Paulo, p.421-452, 1976.

DANTAS, Beatriz Gois. A tupimania na historiografia sergipana. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, Aracaju, n. 29, p. 38-50, 1983-1987.

DANTAS, Beatriz Góis. História dos grupos indígenas e fontes escritas: o caso de Sergipe. **Revista de Antropologia**, São Paulo, EDUSP, v. 30, p. 31-32, 1987-1989.

DANTAS, Beatriz Góis; DALLARI, Dalmo A. **Terra dos índios Xocó**: estudos e documentos. São Paulo: Parma/Comissão Pró-Índio, 1980.

DANTAS, Beatriz Góis; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras, CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. “Os povos indígenas no Nordeste Brasileiro: Um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras: SMC / FAPESP, 1992. p. 431-456.

DANTAS, Monica Duarte. **Povoamento e ocupação do Sertão de dentro Baiano (Itapicuru, 1549-1822)**. Penélope, Rioja, n. 23, p. 9-30, 2000.

DENEVAN, William M. **The native population of the Americas in 1492**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976.

DIAS, José Alves. Memória e ideologia: a tortura como mecanismo de silenciamento durante a Ditadura Militar no Brasil. In: CARDOSO, Lucileide Costa; CARDOSO, Célia Costa (org.). **Ditaduras: memória, violência e silenciamento**. 1. ed. Salvador: Ed. da Universidade Federal da Bahia, 2017. v. 01. p. 191-206.

DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FERRARI, Alfonso Trujillo. Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história. **Publicações Avulsas da Revista Sociológica**, São Paulo, n. 03, p. 50, 1957.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **Enforcados: o índio em Sergipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. (Coleção Estudos Brasileiros, v. 52).

FRAGOSO, Hugo. **Também sou teu povo, Senhor: Jubileu 2000 – 500 anos Evangelizando o Brasil**. Paulo Afonso: CNBB, 2000.

FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. **História de Sergipe (1575-1855)**. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1891.

GARCIA, Rodolfo. Posfácio. In: MAMIANI, Luiz Vincencio. **Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasilica da Nação Kiriri**. Lisboa: 1942 [1698]. (Edição fac-similar, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional).

HALBWACHS, Maurice. **La Topograpie legendaire de los Evangelios en Tierra Santa**. Tradução de Ramón Torre. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memoria**. Tradução Manuel A. Baeza y Michel Mujica. Rubí, Barcelona: Anthropos, 2004 [1925].

HALBWACHS, Maurice. **Morfologia social**. Lisboa: Ed. 70-Brasil, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira. A Época Colonial**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960. Tomo I.

HOORNAERT, Eduardo. **Hermas no topo do mundo: leitura de um texto cristão do século II**. São Paulo: Paulus, 2002.

IGLESIAS, Tania Conceição. **A experiência educativa da ordem franciscana: aplicação na América e sua influência no Brasil colonial**. 2010. 431f. Tese (Doutorado em Educação) - Unicamp, Campinas, 2010.

IGNACIO ACCIOLI, de Cerqueira e Silva; BRAZ DO AMARAL (anotador). **Memórias históricas e políticas do Brasil**. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919.

KLEIN, Luiz Fernando. **Atualidade da pedagogia jesuítica**. São Paulo: Loyola, 1997.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2012.

LÉGER, Danièle Hervieu. Catolicismo: a configuração da memória. Tradução Maria Ruth de Souza Alves. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 87-107, 2005a.

LÉGER, Danièle Hervieu. **La religión, hilo de la memoria**. Barcelona: Herder, 2005b.

LÉGER, Danièle Hervieu; WILLAIME, Jean Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Tradução Ivo Storniolo. Aparecida, Idéias & Letras, 2009.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Imp. Nacional, 1943.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Portugália, 2004. Tomos I, II, III e VIII.

LIMA JÚNIOR, Carvalho. Limites entre Sergipe e Bahia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, v. II, n. 3, p.18, 1914.

LOYOLA, Inácio. **Constituições da Companhia de Jesus** (anotadas pela Congregação Geral 34 e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação). Braga: Livraria A.I., 1997.

LUSTOSA, Oscar F. **Catequese católica no Brasil: para uma história evangelizadora**. São Paulo: Paulinas, 1992.

LUTERO, Martinho. **Pequeno catecismo ou kleiner katechismus**. 1528.

LUTERO, Martinho. **Grande catecismo ou dergrosse katechismus**. 1529.

MARTINS, Leopoldo Pires. Posfácio. In: **Catecismo Romano** (Catecismo dos Párcos, redigido por decreto do Concílio Tridentino, publicado por ordem do Papa Pio Quinto em 1566). Nova versão portuguesa, baseada na edição autêntica, anotada e organizada por Frei Leopoldo Pires Martins (OFM) Petrópolis: Vozes, 1951.

MARTINS, Mario. Posfácio. In: **O penitencial de Martin de Pérez, em Medievo-Portugues, in Lusitania Sacra**. 1957. Tomo II.

MASCARENHAS, Lucia. **Rio de Sangue, Ribanceira de Corpos: a participação dos índios Kiriri e Kaimbé na Guerra de Canudos**. 1996. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à história da igreja**. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.

MECENAS SANTOS, Ane Luíse Silva. **Evocação ao céu: a Igreja de Nossa Senhora do Socorro uma mentalidade da Companhia de Jesus na Aldeia de Geru (1683-1759)**. 2005. 75f. Monografia (Graduação) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2005.

MECENAS SANTOS, Ane Luíse Silva. **Conquistas da fé na gentilidade brasílica: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683- 1758)**. 2011. Dissertação (Mestrado em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes) - Universidade Federal da Paraíba, 2011.

MECENAS SANTOS, Ane Luíse Silva. Conquistas lusitanas no além-mar: os jesuítas na guerra de Sergipe de 1590. **Revista de História**, v. 4, n. 2, p. 3-25, 2012.

MECENAS SANTOS, Ane Luíse Silva. **Tratado da perpétua tormenta: A conversão nos sertões de dentro e os escritos de Luigi Vincenzo dela Rovera sobre os Kiriri (1666-1699)**. 2017. Tese (Doutorado em História) - Universidade do Vale dos Sinos, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2017.

MEDEIROS, Ruy Hermann Araújo. **Memória compartilhada e história: entre alienação e ideologia**. 2015. Tese (Doutorado em Memória, Linguagem e Sociedade) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2015.

MEIRA, Jean Paul Gouveia; APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Cultura política e a formação de elites indígenas nos espaços coloniais da Capitania Real da Paraíba – século XVIII. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS INDÍGENAS, 4., 2014. **Anais [...]** Belém: Açaí, 2014. v. 11.

MOLINARIO, Jöel. **Le catéchisme, une invention moderne**. De Luther à Benoît XVI. Paris: Bayard, 2013.

MONTALVÃO, Elias. Rio Real. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, n. 2, p. 43, 1913.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. Tese (Livre Docência) – UNICAMP, Campinas, 2001.

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

MONTERO, Paula (org.). **Entre o mito e a história**. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

MORÁS, Francisco. **As correntes contemporâneas de catequese**. Petrópolis: Vozes, 2004.

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga grega e latina**. São Paulo: Loyola, 1996.

NAMER, Gérard. Posfácio. In: HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memoria**. Tradução Manuel A. Baeza y Michel Mujica. Rubí, Barcelona: Anthropos, 2004 [1925].

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. **Politeia**, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 153-162, 2003.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na Terra dos papagaios**. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, PUC, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

NUNES, Maria Thétis. **Sergipe Colonial I**. Aracajú: UFS; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

NUNES, Maria Thetis. **Sergipe Colonial II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

O' MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

OLIVEIRA, Antonio José de. Primeiras informações sobre os nativos da nação Kariri na época colonial. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. HISTÓRIAS E MEMÓRIAS INDÍGENAS, 4., 2014. **Anais [...]** Belém: Açaí, 2014. v. 11

OLIVEIRA, Luiz Eduardo; CORRÊA, Leda Pires. A importância do catecismo no processo de escolarização. **Interdisciplinar**, v. 2, n. 2, p. 37-53, jul./dez. 2006.

OLIVEIRA, Maria Helena de. **Arquitetura Jesuítica em Sergipe**: casas e igrejas dos séculos XVII-XVIII. 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2004.

OLIVEIRA, Marilda. **História e arte guarani**: interculturalidade e identidade. Santa Maria: Ed. UFSM, 2004.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e catequese**. São Paulo: Cortez, 1982.

PETRONE, Pasquale. **Aldeamentos paulistas**. São Paulo: EDUSP, 1995.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. 2001. 453f. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Campinas, 2001.

POMPA, Cristina. Carta do Sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII. **Revista Antropológica**, Recife, ano 7, v. 14, p. 7-33, 2003.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**: povos indígenas e a colonização do Sertão



Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec, EDUSP, FAPESP, 2002.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 04 de novembro de 2018.

RESINES, Luís. **La catequese em Espanã**. Madrid: B.A.C, 1997.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global, 1983.

RIBEIRO, Roberto da Silva. O Catecismo Kiriri: a lei de deus e o interesse dos homens. **Saeculum Revista de História**, João Pessoa, v. 13, p.39-51, jul/dez. 2005.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François et al. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. O artigo definido e os numerais na língua Kiriri: vocabulários Português-Kiriri e Kiriri-Português. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 4, n. 2, p. 169-235, dez. 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 4, n. 2, p. 237-250, 2012b.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013. Disponível em: <http://www.laliunb.com.br>. Acesso em: 22 out. 2018.

RODRIGUES, Pero. **Primeiras biografias de José de Anchieta**. Introdução e notas de Pe. Helio Abranches Viotti. São Paulo: Loyola, 1988.

ROSA, Maria Carlota. Línguas bárbaras e peregrinas do Novo Mundo segundo os gramáticos jesuítas: uma concepção de universalidade no estudo de línguas estrangeiras. **Rev. Est. Ling.**, Belo Horizonte, v.6, n.2, p.97-149, jul./dez. 1997.

SANTANA, Pedro Abelardo de. **Aldeamentos indígenas em Sergipe colonial**: subsídios para a investigação de Arqueologia histórica. 2004. 116f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.

SANTANA, Pedro Abelardo de. **Os índios em Sergipe oitocentista**: catequese, civilização e alienação de terras. 2015. 250f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Te Deum Laudamos**: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). 2002. 127 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SANTOS, Fabrício Lyrio. Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII. **Revista de História**, São Paulo, v. 156, p. 107-128, 2007.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da Catequese à civilização**: colonização e povos indígenas na Bahia (1750 - 1800). 2012. 315f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANTOS, Maria Socorro Soares dos. **Igreja Nossa Senhora do Socorro: reflexões sobre os usos educativos do patrimônio no ensino fundamental em Tomar do Geru/SE.** 2013. 142f. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Universidade Federal de Pelotas, Instituto de Ciências Humanas, 2013.

SEABRA, Richey. Contribuições para a leitura adequada da Doutrina Christã na Língua Brasileira da Nação Kiriri de autoria do padre jesuíta Luiz Vincencio Mamiani (1698). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 9, n. 2, p. 341-348, dez. 2017.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Bahia, a corte da América.** São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 2010.

SILVEIRA, Camila Nunes Duarte. **A arte de evangelizar no teatro anchietano: memória, conversão e doutrina.** 188f. Tese (Doutorado Memória, Linguagem e Sociedade) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2018.

SOBRINHO, Pompeu. As origens dos Índios Carirís. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, Instituto do Ceará, p.314-347, 1950. Tomo LXIV.

URBAN, Greg. A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Comp. das Letras: SMC; FAPESP, 1992.

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

VAINFAS, Ronaldo. Deus Contra Palmares: representações senhoriais e ideias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 139-163.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808).** Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VERDETE, Carlos Curreal Marques. **História da Igreja Católica.** Das origens até ao Cisma do Oriente (1054). São Paulo: Paulus, 2009. v. I.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Amazônia: etnologia e história indígena.** São Paulo: NHII; USP; Fapesp, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.): **História, novos problemas**, 2. ed. Rio: Francisco Alves, 1979. p.113-129.

WEFFORT, Francisco. **Espada, cobiça e fé - as origens do Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

WITTMANN, Luisa Tombini. Regras, adaptações e traduções nas missões jesuíticas. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS INDÍGENAS, 4., 2014. **Anais [...]** Belém: Açáí, 2014. v. 11.

WITTMANN, Luisa Tombini. **Flautas e Maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI - XVII)**. 2011. 266 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

ZENON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; VELLOSO, Gustavo. Economia cristã e religiosa política: “o Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani. **Revista de História da Unisinos**, v. 19, n. 2, maio/ago. 2015.

ZILLES, Urbano. Prefácio e tradução. In: **Didaqué** – catecismo dos primeiros cristãos. Petrópolis: Vozes, 2009. p.7-9.

### Fontes Documentais

ANCHIETA, Pe. José de. **Cartas, fragmentos históricos e sermões**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1939. (Cartas Jesuíticas, III).

ANCHIETA, José de (S.J). **Doutrina cristã**: catecismo brasílico. Texto em tupi e português. Introdução, tradução e notas Armando Cardoso (S.J). São Paulo: Loyola, 1992.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas [1711]**. Introdução e notas André Manusey Diniz Silva. São Paulo: EDUSP, 2007.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA - TEB. São Paulo: Loyola, 1994. 2480p.

BRASIL. **Carta Régia**, de 22 de novembro de 1758.

BRASIL. **Lei**, de 4 de julho de 1703 (Coleção Documentos Históricos, LXIV).

CARDIM, Pe. Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo. Companhia Ed. Nacional, 1978 [1625].

CASTRO, Affonso Furtado de. Ao Capitão-mor de Sergipe de El-Rei em 23 de outubro de 1674, coleção Documentos Históricos, 1670-1678. RJ: Augusto e Porto e C. v. 8, p. 412-413.

CATECISMO BRASÍLICO DA DOCTRINA CRISTÃ. Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus; aperfeiçoado, & dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo da mesma Companhia; emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1686. Disponível em: <http://purl.pt/14250/2/>. Acesso em: 20 maio 2017.

CATECISMO DA DOCTRINA Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri.1942.

CATECISMO ROMANO (Catecismo dos Párcos, redigido por decreto do Concílio Tridentino, publicado por ordem do Papa Pio Quinto em 1566). Nova versão portuguesa, baseada na edição autêntica, anotada e organizada por Frei Leopoldo Pires Martins (OFM) Petrópolis: Vozes, 1951.

CONSTITUIÇÕES DO ARCEBISPADO DE LISBOA. Impressas em Lisboa no ano de 1588. Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <http://purl.pt/14564>. Acesso em: 20 maio 2018.

CUNHA, Xavier da. **1840-1920 Impressões deslandesianas: divulgações bibliographicas.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1895. 1 v. Disponível em <http://purl.pt/254>. Acesso em: 28 maio 2018.

CURT NIMUENDAJÚ UNKEL. **Capa da primeira edição do Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri.** Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698. (Biblioteca Digital). Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/autor:luis-mamiani>. Acesso em: 10 out. 2015.

CURT NIMUENDAJÚ UNKEL. **Imagem interna do Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri.** Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1698. (Biblioteca Digital). Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/autor:luis-mamiani>. Acesso em: 10 out. 2015.

CURT NIMUENDAJU UNKEL. **Imagem do mapa etno-histórico.** 2017. (Biblioteca Digital). Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mapa\\_Nimuendaju\\_2017.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mapa_Nimuendaju_2017.pdf). Acesso em: 22 dez. 2018

CURT NIMUENDAJU UNKEL. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva - Guarani.** São Paulo: HUCITEC, 1987.

DIDAQUÉ. **Catecismo dos primeiros cristãos.** Petrópolis: Vozes, 2009.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. Tratado da Terra do Brasil. 5. ed.; ver. e atual; **História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil**, 1576. 12. ed. rev. e atua. Edição conjunta. Organização e apresentação de Leonardo Dantas Silva. Recife: FUNDAJ; Massangana, 1995.

MAMIANI, Luiz Vincencio. **Arte da Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri.** 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877 [1699].

MAMIANI, Luiz Vincencio. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri.** Lisboa: 1942 [1698]. (Edição fac-similar, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional).

NANTES, Bernardo de. **Catecismo da Lingua Kariris, acrescentado de várias praticas doutrinaes e Moraes, adaptadas ao gentio e capacidade dos Indios do Brasil.** Julio Platzmann. Leipzig, 1896. (Edicção fac-similar, 1709).

NANTES, Martinho de. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco** (Relation Succinte et Sincere De la Miffion de Pere Martin de Nantes, Prédicateur Capucin, Miffionaire Apoftolique dans le Brezil Parmy les Indiens appellés Cariris, 1706). São Paulo: Companhia Editora Nacional/MEC, 1979. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/nante-\\_1979\\_relacao](http://biblio.etnolinguistica.org/nante-_1979_relacao). Acesso em: 28 maio 2015.

NAVARRO, João de Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II.** Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. Carta enviada ao Pe. Martin de Azpilcueta Navarro em 10 de agosto de 1549. In: **Cartas do Brasil, 1549-1570**, 1988a.

NÓBREGA, Manoel da. Informações da Terra do Brasil (1549). In: **Cartas do Brasil, 1549-1570**, 1988b.

PÉREZ, Martins de. **O Penitencial de Martin de Pérez, em medievo** - Portugues, in Lusitania Sacra. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957, Tomo II.

SALVADOR, Frei Vicente de. **História do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1982 [1627].

SANTO HIPÓLITO DE ROMA. **Tradição apostólica de Hipólito de Roma**. Liturgia e catequese em Roma no século III. Petrópolis: Vozes, 1977.

SEGUNDO CATECISMO DA DOCTRINA CRISTÃ. Petrópolis: Vozes, 2008.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Apresentação Leonardo Dantas Silva. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Massangana, 2000.

SOUSA, Tomé de. Regimento (17/12/1548). In: TAPAJÓS, Vicente. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Forense, [1548] 2000.

TEIXEIRA, Luís. **Mapa do Brasil com a divisão em capitânias**. Lisboa: Biblioteca da Ajuda, c. 1586. (anexo ao Roteiro de todos os Sinaes). Disponível em: [http://www.ribatejo.com/hp/base/cgi-bin/ficha\\_imagem.asp?cod\\_imagem=132](http://www.ribatejo.com/hp/base/cgi-bin/ficha_imagem.asp?cod_imagem=132). Acesso em: 28 maio 2015.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1977 [1663]. v. I, III.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1853. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720).

## Arquivos

Arquivo Público da Bahia. Carta Régia, de 22 de novembro de 1758. Maço 603, caderno 15.

Documento Histórico, v. LXIV, p. 81-82.

Documento Histórico, v. XLII, p. 334-335.

Documento Histórico, v.LXIV, p.67.

Documentos Históricos. Rio de Janeiro: Augusto e Porto e C., 1670-1678, v. 8, p.412-413.

Documentos Históricos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1929. v. VIII. p.367-387.

Documentos Históricos, v. XLV, p. 90-91.

Documentos Históricos. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Typografia Baptista de Souza, 1944. v. LXIV. p.106-107.

Documento transcrito por DIAS, Eduardo. A história dos Ávila da Bahia. In: CONGRESSO DE HISTÓRIA DA BAHIA IHGB, 1., 1950. **Anais** [...] 1950, v. II, p.379.

Ofício do Pároco de Geru ao Presidente da Província em 1 de janeiro de 1853 Ms. do Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES). Clero. Pacotilha 118.

Ofício do Pároco do Geru ao Presidente da Província em 2 de setembro de 1850. Ms do Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES). Clero. Pacotilha 118.

SERGIPE (Estado). Livros de Atas do Conselho do Governo – 1932-1834. APES, sn., p.16.

### **Revistas**

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 1855. Tomo 28. p.159.

Revista do Instituto Historico e Geographico de Sergipe, Ano V, v. V, p. 43, 1920.

### **Cartas**

ANNUAE LITTERAE EX BRASILIA ANNO. Carta do padre Manuel Correia escrita em junho de 1683. **ARSI**, Bras. 9 f. 382v-383.

BARROS, Pe. João de. Carta ao Pe. Comissário Antão Gonçalves 11q9/1667 **ARSI**, Bras., v.3n n. 2, f.51.

Carta de Christovam Rebello. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe (1575-1855)**. Typographia Perseverança, 1891.

Carta do Padre de S. Bento solicitando sesmarias em Sergipe de El-Rei, em 5 de agosto de 1603. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe (1575-1855)**. Typographia Perseverança, 1891. p. 387-388.

Carta do Padre Tolosa ao padre geral da Companhia de Jesus em sete de setembro de 1575 informando sobre as missões do padre Gaspar Lourenço em Sergipe. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe (1575-1855)**. Typographia Perseverança, 1891.

Cartas jesuíticas apresentadas pela editora da Universidade de São Paulo. 1988.