



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

“Conquistas da fé na gentilidade brasílica”: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683- 1758)

Ane Luíse Silva Mecenas Santos

Orientadora: Prof^ª Dra. Carla Mary S. Oliveira

**Área de Concentração: História e Cultura Histórica
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos**

**JOÃO PESSOA - PB
Maio – 2011**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

“Conquistas da fé na gentilidade brasílica”: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683- 1758)

Ane Luíse Silva Mecenas Santos

Orientadora: Prof.^a Dra. Carla Mary S. Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História.

**JOÃO PESSOA - PB
Maio - 2011**

S237c Santos, Ane Luíse Silva Mecnas.

Conquistas da fé na gentildade brasílica: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683-1758) / Ane Luíse Silva Mecnas Santos – João Pessoa, 2011. 167f.

Orientadora: Carla Mary S. Oliveira

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Catequese.
2. Ação Jesuítica – Séc. XVII.
3. Catecismo.
4. Gramática – Língua Kiriri.
5. Escrita Mamiani.
6. Catequese – Aldeia do Geru.

UFBB/BC

CDU: 268 (043)

Ficha catalográfica

Ane Luíse Silva Mecnas Santos

**“Conquistas da fé na gentildade
brasílica”: a catequese jesuítica na aldeia do
Geru (1683-1758)**

Avaliado em ___ / ___ / 2011, com conceito _____

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO

Profª Dra. Carla Mary S. Oliveira
PPGH-UFPB
(orientadora)

Profª Dra. Maria Emília Monteiro Porto
PPGH-UFRN
(examinadora externa)

Profª Dra. Regina Célia Gonçalves
PPGH-UFPB
(examinadora interna)

Profª Dra. Jucien Ricarte Apolinário
PPGH-UFCG
(suplente externa)

Prof. Dr. Ricardo Pinto de Medeiros
PPGH-UFPB
(suplente interno)

Aos meus pais e ao meu marido.

... há um modo de estar no silêncio que
corresponde a um modo de estar no
sentido e, de certa maneira, as próprias
palavras transpiram silêncio. Há
silêncio nas palavras...

Eni P. Orlandi

LISTA DE SIGLAS

AN – Arquivo Nacional

APEB- Arquivo Público do Estado da Bahia

APES- Arquivo Público do Estado de Sergipe

ARSI- Arquivum Historicum Societatis Iesu

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa

BN - Biblioteca Nacional

DH- Documentos Históricos

IHGS - Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe



AGRADECIMENTOS

Ao longo da vida pude contar com muitos “anjos” que auxiliaram a caminhada até esse momento. Pessoas que deixaram suas marcas e contribuíram com a minha formação acadêmica, graças a eles pude realizar o sonho de concluir o mestrado.

Primeiramente agradeço a Deus por guiar meus passos.

À minha orientadora, companheira nessa jornada. Recebeu-me de braços abertos na cidade do sol. Obrigada por tudo, pelas inúmeras referências, pelas palavras de conforto, pelas discussões teóricas, pelos milhares de e-mails com indicações de eventos, de obras e de concursos. Por ter cedido seu tempo e sua atenção. Agradeço não apenas por ter compartilhado comigo seu conhecimento, mas também, sua residência nos últimos meses em que cursava as disciplinas. Carla, sou grata por todos os ensinamentos transmitidos nesses dois anos, vou levá-la sempre comigo, muito obrigada.

Durante a jornada na Paraíba tive a sorte de conhecer outro exemplo de pessoa comprometida com a vida acadêmica e que transmite luz por onde passa, a professora Regina Célia. Minha querida mestra que sempre com seu sorriso doce e palavras afáveis transmite a teoria de Clio de forma encantadora. Agradeço também as contribuições da professora Maria Emília Monteiro Porto na banca de qualificação e na defesa da dissertação. Aproveito para estender meus agradecimentos aos professores que lecionaram disciplinas as disciplinas do mestrado Acácio, Antônio Pinheiro, Elio Flores, Cláudia Cury, Regina Behar e Rosa Godoy, muito obrigada por todos os momentos em que pude aprender o nosso ofício ao lado dos senhores. Recordo de Serioja, companheira de viagens e de consolos, reitero aqui a minha gratidão por você. De grande valia foi também o incentivo financeiro, concedido pela bolsa de pesquisa fornecida pela Capes.

Para apaziguar meus momentos de tristeza e a saudade da minha terra, em João Pessoa, meus dias foram preenchidos, além das horas de estudo, pela companhia de pessoas no mínimo especiais. Amanda pela paciência e por ouvido meus desabafos. André Mendes, amigo que compartilhou minhas aflições desde a entrevista do processo de seleção. Vânia Cristina, com gestos simples e seu imenso carinho banhou meus dias com a sua inesquecível

companhia, amiga muito obrigada. Wesley, um louco, que cativa a todos e ensinou-me a sempre buscar mais. Isabela, com a vida corrida, cheia de compromissos, mas que esteve comigo em momentos tão difíceis. Não posso deixar de agradecer a André Cabral Honor que no evento de Ciência da Religião e depois no Encontro do Império “abriu” meus olhos para fazer a seleção. Michael por ter ensinado o “caminho” das aulas de ginástica evitando que eu ficasse obesa, por sua amizade muito obrigada. A Luyse, pelas ilustrações presentes nesse trabalho. A Carla, pelas correções do texto. Conte também com companhias de pessoas especiais nas reuniões do grupo de colônia e na disciplina de Moderna I.

Ao recordar os tempos de graduação devo reverência aos meus mestres que mantiveram a chama da paixão pela História acesa no meu peito. Primeiramente, a professora Verônica Nunes, por ter me apresentado o Geru e as possibilidades dessa pesquisa. Professora devo muito e sou eternamente grata pelos domingos em que sentava para discutir, conversar e orientar não apenas a trajetória acadêmica, mas contribuir com a formação pessoal. Essa conquista é nossa. A professora Beatriz Góis Dantas, pelas leituras e indicações feitas ao trabalho. Lembro da minha chefe Janaína que me concedeu as dispensas do trabalho no período da seleção.

Deixo registrada nessa escrita a admiração e gratidão aos pesquisadores que se debruçaram sobre as questões da Capitania de Sergipe Del Rey. Os trabalhos de Felisbelo Freire, Maria Thetis Nunes, Beatriz Góis Dantas e Luiz Mott foram os meus “guias” na execução dessa pesquisa. Esses estudos apresentam de forma magistral o universo de possíveis abordagens e um mundo de fontes sobre a referida Capitania. Nessa mesma perspectiva aproveito a oportunidade para agradecer às instituições de salvaguarda da memória que foram imprescindíveis para operacionalização do trabalho, Biblioteca Nacional, Arquivo Nacional, Arquivo Público da Bahia, Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, Biblioteca Mindlin, Biblioteca Pública Epifânio Dórea.

Reitero minha gratidão aos componentes do grupo de pesquisa Jesuítas na América, que através dos grupos de discussão nos mais diversos eventos do país, proporcionaram momentos de profícuas discussões. Na realização dessa pesquisa pude contar com o auxílio do professor Luiz Fernando que disponibilizou suas fontes para consulta, elas foram de suma importância na estruturação do trabalho. Não tenho palavras para retribuir o carinho que demonstrou ao abrir as portas do seu arquivo pessoal para que pudesse consultar a documentação.

Só foi possível concluir essa etapa graças ao apoio familiar. Meus pais sempre incentivaram e por toda a vida mostraram a importância da educação, nunca mediram esforços nos investimentos, financeiros e morais, para continuar com a minha formação. Eu os amo, muito obrigada por todos esses dias em que vocês me transformarem em uma pessoa melhor. Essa conquista não seria possível sem vocês. A minha mãe, uma grande guerreira, que sempre apresenta suas palavras de conforto regadas a boas xícaras de café e por ser meu exemplo de vida. Ao meu pai, por abdicar dos momentos de sono, por tantas noites indo me levar ou pegar na rodoviária, sempre com seus conselhos inesquecíveis e lágrimas nos olhos nos momentos de despedida.

Antes de fazer a seleção em 2008, algumas pessoas compartilharam as angústias e sofrimentos desse processo. Nesse momento, como em todos os outros desde 2001, pude contar com a paciência e o incentivo do companheiro de jornada Magno. Hoje, meu esposo, que, mesmo quando éramos apenas amigos me impulsionou a sonhar alto e acreditar que seria capaz. Nesse instante recordo das noites perdidas elaborando os seminários da graduação, as aulas do Estágio Supervisionado, os artigos para os eventos e a loucas viagens rumo aos congressos desse país. Somos muito mais do que um casal, a nossa cumplicidade se estende do pessoal ao profissional. Torço por cada conquista sua, como sei a alegria com que vibra com minhas vitórias.

Esse trabalho tem sua presença desde a sua gestação, lá por volta de 2002, na disciplina de História da Arte, na Didática I. Quando Dilton Maynard nos obrigou a fazer nosso primeiro artigo. Você também esteve presente por todos os caminhos tortuosos pelo quais passaram aquela ideia inicial na qual resulta esse trabalho. Não posso esquecer o último dia de inscrição em que o computador quebrou e a única versão do projeto se encontrava lá. Que dia difícil! No seu computador, lá no muquifo, tive que refazê-lo. E quando tudo parecia resolvido nos deparamos com o banco em greve. O desespero tomou conta de mim, então pensei em desistir. Mas graças a sua insistência estou aqui, escrevendo esses agradecimentos. Obrigada por ter me acompanhado em todas as etapas da seleção, indo comigo e ficando na porta rezando para que tudo desse certo. Por estar ao meu lado em todos os momentos em que saía cada resultado. Por ter me acompanhando a rodoviária e sempre acreditar que seria possível. Por me inserir na sua família, hoje nossa, e compartilhar comigo o amor de todos eles. Poderia fazer longas páginas relatando tudo que fez por mim nesses dez anos e nada, nenhuma palavra, pode refletir o meu agradecimento e minha admiração por você meu amor.

Estendo os agradecimentos pessoais a minha amada avó Joana, que durante esses dois anos contou dia após dia para o fim dessa jornada. Por sempre incentivar e impulsionar meus sonhos. Vovó, por seus momentos de superação. Guardo na memória as contribuições e os ensinamentos dos meus avôs Pedro da Silva, José Mecnas e da querida avó Angelina Conceição Mecnas. Na minha vida tive a sorte de encontrar grandes mulheres que estiveram ao meu lado, minhas três tias: Benigna, Bertinha e Maria José. Tia Benigna, como agradecer por tudo que sempre fez e faz por mim, pelos conselhos, por renunciar aos seus momentos de descanso e junto com tio Eleno, cruzar a zona da mata levando minha mudança e nas malas “bastante saudade”. Tia Bertinha, meu exemplo profissional, graças a ti, escolhi nos idos do ano 2000, servir a “Clío”. Maria José, querida, amada, das suas loucuras aprendi o quanto é bom viver e sorrir sempre. Ao meu tio-irmão Pedro que não tem idéia do amor e gratidão que tenho por ele. Ao meu tio Bartolomeu que com seu jeito sério, sempre transmitiu profissionalismo e comprometimento com sua profissão. Aos meus primos-irmãos Felipe, João Paulo, Marcelo, Thiago, Izadora, Ana Claudia, Daniel, Vitória e Cecilia, vocês preenchem minha vida com preocupações e alegrias. A minha cunhada Márcia, fomos aprovadas no mesmo período, durante esses dois anos, compartilhamos os sofrimentos do mestrado, partilhamos as angústias da escrita e os devaneios com os prazos.

Ufa! consegui terminar.

RESUMO

Na alva do século XVII a ação jesuítica intensificou-se no sertão da colônia lusitana do Novo Mundo. As aldeias indígenas foram transformadas num campo de disputas, nas quais a cultura e saberes locais foram dividindo o palco com a tradição cristã européia. O processo de conversão foi pautado na conquista, por almas, terras e poder. A ação catequética jesuítica nas terras situadas ao norte da capitania da Bahia resultou na produção de textos a respeito da língua e dos costumes dos povos que viviam às margens norte do Rio Real. Com isso, foram produzidos o Catecismo e a Gramática da Língua Kiriri, pelo inaciano Luiz Mamiani. Trata-se de escritos importantes para a compreensão da cultura histórica jesuíta no período colonial e de suas ações na constituição de uma nova cristandade. Partindo da relevância de tais registros, este trabalho tem o propósito de apontar alguns sinais da catequese e do método utilizado por Mamiani. Busca-se discutir os saberes envolvidos na construção da cultura histórica jesuítica no sertão da Capitania de Sergipe Del Rey. Além disso, a escrita de Mamiani também reflete a influência da retórica barroca, com imagens dissimuladas, cenários que mesclavam o vivido entre dois mundos distintos. Na escrita dos jesuítas da aldeia sergipana do Geru, a Europa cristã defronta-se com a América portuguesa indígena. Dois mundos aparentemente distantes se entrecruzam nas prédicas dos inacianos. A conquista da América lusitana não se fez somente com armas de fogo, mas também por meio das palavras.

Palavras-chave: catequese, conquista, Geru, jesuítas, Mamiani, Sergipe.



ABSTRACT

At the turn of the 17th century the action of Jesuits towards the “sertão” of the Portuguese colony in the New World intensified. The Indian villages were turned into a battlefield where local culture and knowledge shared space with the European Christian tradition. The conversion process was based on conquest for souls, land and power. The Jesuitic catechetical action on the north of the captaincy of Bahia resulted in the production of texts about the language and customs of people, who lived along the banks of the River Real. Thus, the Catechism and Grammar in the Kiriri language were written by Luiz Mamiani. These writings are important to understand the historical culture of Jesuits in the colonial period, and their contribution to the constitution of a new Christendom. Based on the relevance of such records, this work aims to point out some signs of catechesis and the method used by Mamiani. For that, this paper discusses the knowledge involved in the construction of Jesuitic historical culture in the “sertão” of the captaincy of Sergipe Del Rey. Moreover, Mamiani’s writings also reflect the influence of baroque rhetoric with disguised images, which showed life between two distinct worlds. In the writings of Jesuits of Geru village in Sergipe, the Christian Europe comes across the Indian Portuguese America. Two apparently distant worlds intersected in the Jesuit sermons. It is possible to see that for the conquest of the Portuguese America, they used not only firearms but also words.

Keywords: Catechesis. Conquest. Geru. Jesuits. Mamiani. Sergipe.



LISTA DE FIGURAS

Fig. 1 –BELLIN, Jacques Nicolas, Carte du Bresil, prem. partie : [1757?] Biblioteca Nacional.....	3
Fig. 2 - BELLIN, Jacques Nicolas, Carte du Bresil, prem. partie : [1757?] Biblioteca Nacional.....	4
Fig. 3 -BLAEU, Joan, Praefectura de Cirií, vel Seregippe Del Rey cum Itâpuáma : 1665] Biblioteca Mindlin.....	5
Fig. 4 -QUADEN, Mattias. 1598. In: PRADO, IVO. <i>A capitania de Sergipe e sua ouvidoria</i> . Memória sobre questões de limites. Rio de Janeiro: Papelaria Brazil, 1919.....	36
Fig. 5 - MECENAS, Ane L. S. Fachada da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009.....	85
Fig. 6 - MECENAS, Ane L. S. Porta em almofada da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009.....	91
Fig. 7 - MECENAS, Ane L. S. Forro da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009	92
Fig. 8 - CAMPELO. Forro da Igreja do Colégio Jesuítico da Bahia.....	92
Fig. 9 - MECENAS, Ane L. S. Pulpito da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009.....	93
Fig. 10 - MECENAS, Ane L. S. Altar-mor e retábulos laterais da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009.....	94
Fig. 11 - MECENAS, Ane L. S. Altar lateral direito da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009.....	96
Fig. 12 - MECENAS, Ane L. S. Atlante do Altar lateral direito da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009	96
Fig. 13 – COSTA, Lúcio. Fustes dos altares laterais, Revista do Iphan, n 26, p. 148.....	97
Fig. 14 – COSTA, Lúcio. Culs-de-lampe dos altares laterais, Revista do Iphan, n 26, p. 148	97
Fig. 15 - MECENAS, Ane L. S. Arco Cruzeiro da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009	99
Fig. 16 - MECENAS, Ane L. S. Detalhe do Arco Cruzeiro da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009	99
Fig. 17 - MAMIANI, Luiz Vicêncio de. Catecismo Kiriri. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942.....	112
Fig. 18 - MAMIANI, Luiz Vincêncio. <i>Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri</i> . 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877. [1699].....	119
Fig. 19 - MAMIANI, Luiz Vincêncio. <i>Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri</i> . 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877. [1699].....	120
Fig. 20 - NANTES, Bernardo de. <i>Catecismo da Lingua Kariris</i> , Edição fac-similar. Leipzig, 1896.....	122
Fig. 21 - MAMIANI, Luiz Vicêncio de. Catecismo Kiriri. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942. p.2.....	132



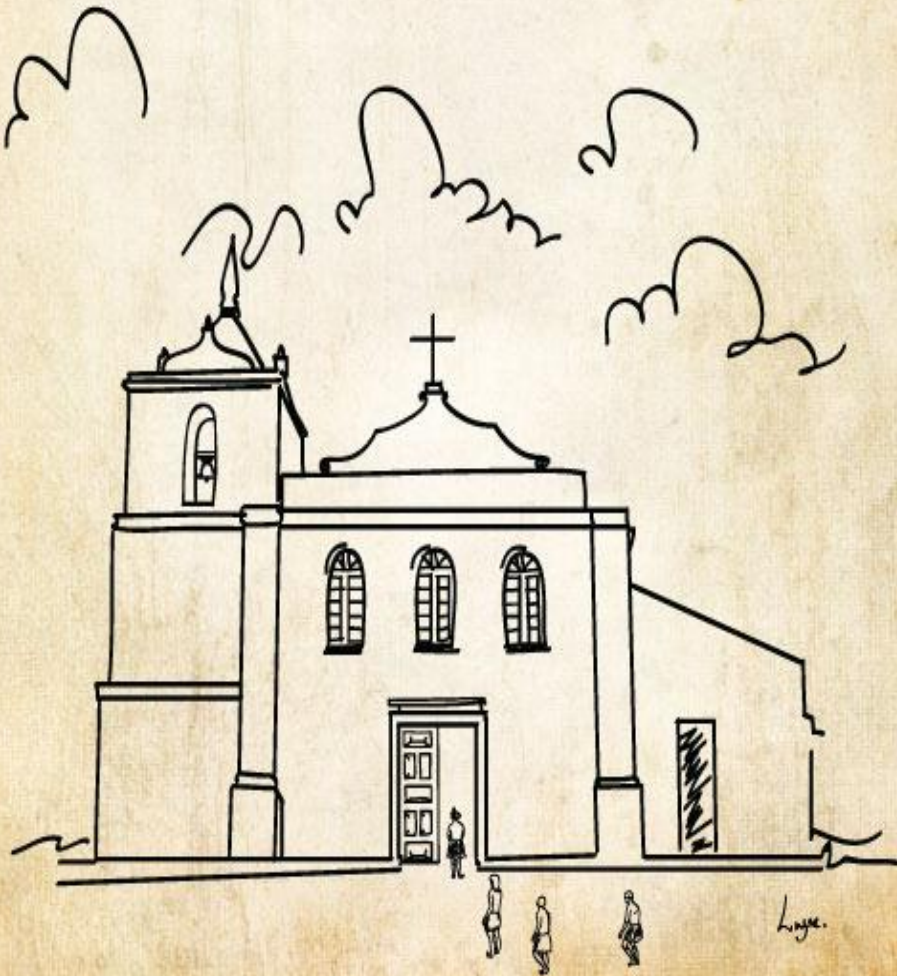
SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS.....	VII
AGRADECIMENTOS.....	IX
RESUMO	IX
ABSTRACT	XII
LISTA DE FIGURAS	XIII
1 – O DOBRAR DO SINO.....	1
2 – RITOS INICIAIS: OS CAMINHOS PARA O ÊXITO NO PROJETO DE CATEQUESE NA CAPITANIA DE SERGIPE DEL REY	24
2.1 – SAUDAÇÃO INICIAL: EMBATES ENTRE A CRUZ E A ESPADA NA CONQUISTA DAS TERRAS ALÉM DO RIO REAL (1575)	34
2.2 – ATO PENITENCIAL: A GUERRA DE SERGIPE (1590).....	52
2.3 – DO MARTÍRIO A GLÓRIA: AS SESMARIAS E POSSESSÕES JESUÍTICAS NA CAPITANIA DE SERGIPE DEL REY	57
3 – LITURGIA DA PALAVRA: A OCUPAÇÃO JESUÍTICA NA ALDEIA DO GERU	63
3.1 – OS SILÊNCIOS IMPOSTOS PELOS PRIMEIROS CONTATOS	63
3.2 – LEITURAS PARA APAZIGUAR AS QUERELAS DA CATEQUESE.....	69
3.3 – A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO DA ALDEIA POR MEIO DA HOMILIA	82
3.4 – ORAÇÃO UNIVERSAL: A SAÍDA DOS SOLDADOS DE CRISTO E A CHEGADA DAS TROPAS DA COROA	100
4 – LITURGIA EUCARÍSTICA.....	107
4.1 – A PREPARAÇÃO DOS DONS: CATECISMO KIRIRI	109
4.1.1 A apresentação ao leitor.....	112
4.1.2 Dois olhares sobre os gentios.....	121
4.2 – ORAÇÃO EUCARÍSTICA: A DISCIPLINARIZAÇÃO DA VIDA	125
4.3 – RITOS DE PAZ: A DISCIPLINARIZAÇÃO DA MORAL	130
5 – RITOS DE CONCLUSÃO	140
6 – REFERÊNCIAS	146
FONTES MANUSCRITAS	146
FONTES IMPRESSAS	146
LIVROS	147
ARTIGOS	150
TESES E DISSERTAÇÕES.....	152



CAPÍTULO 1

O DOBRAR DOS SINOS



Normalmente, no domingo pela manhã¹, se passarmos próximos a alguma Igreja Católica, poderemos escutar o dobrar dos sinos. Esse som é o convite do celebrante aos fiéis, o chamado para o encontro do “rebanho” com as palavras sagradas. Bem, o leitor deste texto não se encontrará com as palavras da Bíblia, nem irá se deparar com o sermão. Contudo, para facilitar a divisão desta pesquisa e como é relacionada ao tema desta investigação, a estrutura da Dissertação assemelha-se aos ritos da missa católica.

Por isso, o dobre dos sinos para nós é o título desse trabalho, **“Conquistas da fé na gentilidade brasileira”: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683-1758)**. Diversas foram as tentativas de alterar a proposta inicial deste estudo para o que apresento hoje. Essas tentativas se deveram, em grande parte, às leituras indicadas pela orientadora, bem como aos professores do Programa de Pós-Graduação ao qual estou vinculada e as indicações propostas pela banca de qualificação. A ideia inicial era trabalhar com o discurso jesuítico materializado na Igreja de Nossa Senhora do Socorro. Contudo, ao longo do mestrado foram incorporadas outras fontes ao projeto, o que contribuiu para a modificação do plano pensado inicialmente e, a partir dos cortes propostos pela banca de qualificação, foram delineadas as propostas para a escrita desse texto final.

Gostaria de pedir licença e, nesta primeira badalada do sino, antes de apresentar ao leitor o propósito para escolha do título, situá-lo, tanto no espaço como no tempo em que tal pesquisa se desenrola. Primeiramente, com relação ao espaço, como aponta Silveira (2007, p.40) “não há cultura histórica desterritorializada”. O próprio título nos apresenta, estamos falando da aldeia² jesuítica do Geru, localizado na antiga Capitania de Sergipe Del Rey³, nas proximidades com o Rio Real, como se pode observar na Figura I e na Figura II.

¹ Realizar missas pela manhã era também o que estava estabelecido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia lançado no dia 12 de junho de 1707. No Título IV, “Em que tempo, hora, e lugar se deve dizer a Missa”, artigo 336, “Prohibe o Sagrado Concilio Tridentino, que os Sacerdotes digão Missa fora das horas devidas, e competentes, as quaes conforme o costume universal da Igreja, e Rubricas do Missal Romano, são desde que rompe a alva até o meio dia” (VIDE, 2007, p.137)

² Ao longo das leituras podemos constatar que os autores costumam diferenciar o termo “aldeia” de “aldeamento”. Pompa (2003) apresenta como aldeamento as localidades em que viviam os índios sob os desígnios dos padres, destacando a superficialidade do espaço e o controle que é exercido. Enquanto que aldeia são os espaços em que os indígenas vivem sem a interferência externa dos religiosos. Assim como Castelnau-

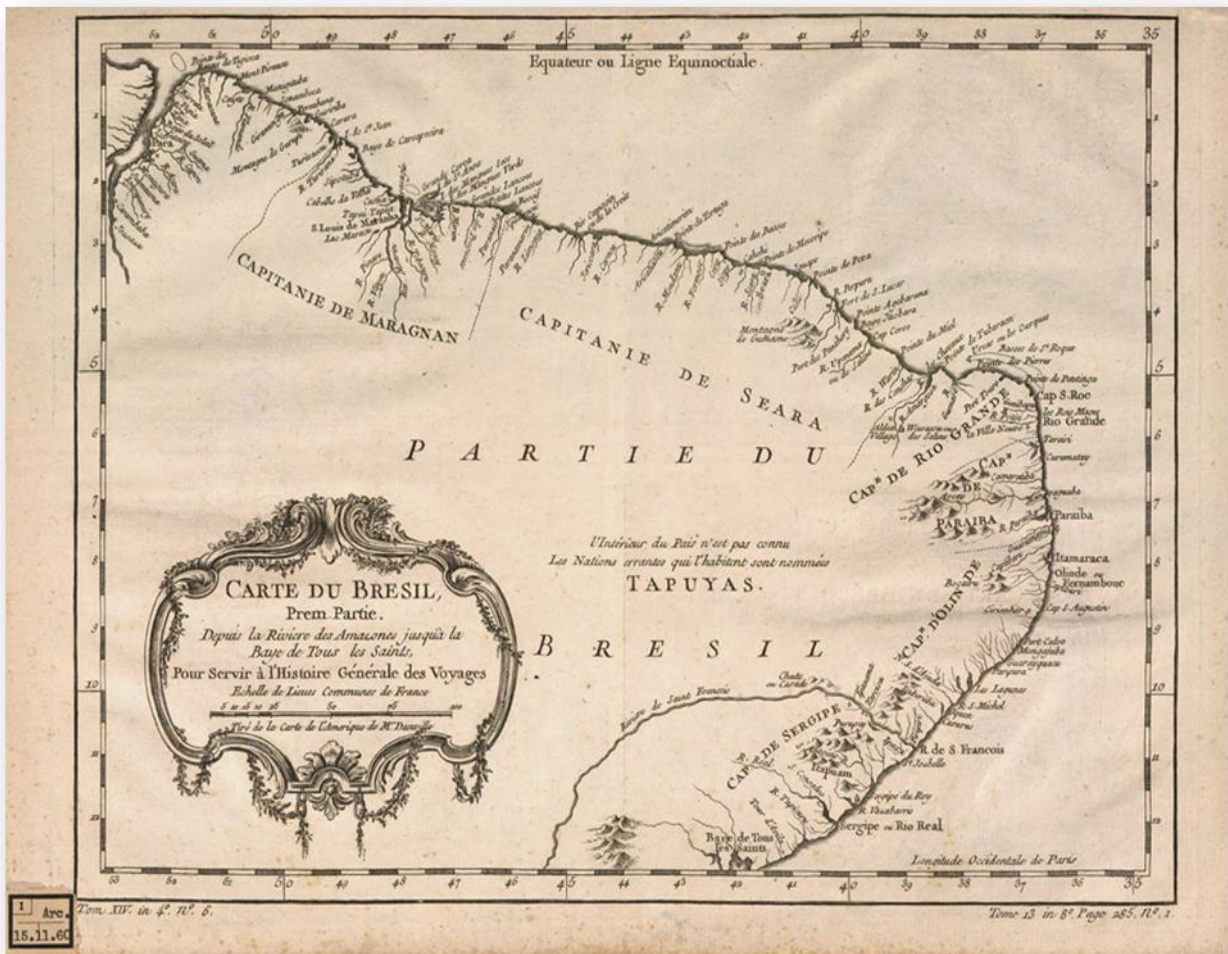


FIGURA I: Bellin, Jacques Nicolas, Carte du Bresil, prem. partie : 1757? [Biblioteca Nacional.

Em seguida se encontra o mesmo mapa com um recorte detalhado da Capitania de Sergipe Del Rey. Evidenciando os limites ao norte com o rio São Francisco e ao sul com o Rio Real. Outro rio importante também está contido no mapa é o rio Vasa-Barris.

L'Estoile (2006), ao longo desse trabalho estarei remontando ao termo aldeia, mesmo tendo a presença jesuítica na localidade, por ser o termo encontrado nos documentos consultados.

³ A antiga aldeia do Geru estava localizada no território que atualmente compõe o município de Tomar do Geru, nas proximidades da confluência do rio Real com o rio Piauí, no extremo sul do Estado de Sergipe, na divisa entre o referido e o Estado da Bahia. Convém ressaltar que o território compreendido entre o Rio Real e o Rio São Francisco só passou a ser denominado Capitania de Sergipe Del Rey nos idos de 1590, após a efetiva colonização. Para diferenciá-la das terras já denominadas de Sergipe do Conde, a nova Capitania passou a ser dedicada ao Rei.



FIGURA II: Bellin, Jacques Nicolas, Carte du Bresil, prem. partie : 1757?] Biblioteca Nacional.

O mapa de Jacques Nicolao Bellin nos apresenta a costa da América portuguesa⁴ evidenciando as bacias e os principais rios próximos ao litoral. Foi utilizado por ser um dos mapas do período colonial que apresentam o território da Capitania de Sergipe até os seus limites com a Capitania da Bahia, nas proximidades com o Rio Real. Dentre os poucos mapas que retratam as terras do índio Serigi encontrados, destaco o publicado por Joan Blaeu, mapa de Frans Post e Georg Marcgraf que foi incluído no atlas de 594 mapas compilado por Blaeu. Contudo, como as ações holandesas no território da referida capitania estiveram restritas aos limites do Rio Vaza-Barris e, principalmente, centradas na cidade de São Cristóvão, os limites ao sul da Capitania não se encontram inseridos no mapa do atlas holandês:

⁴ Chamo atenção para o termo América portuguesa, para que possamos ter claramente a ideia do que representava esse território nesses primeiros séculos de colonização, parte dependente de Portugal.

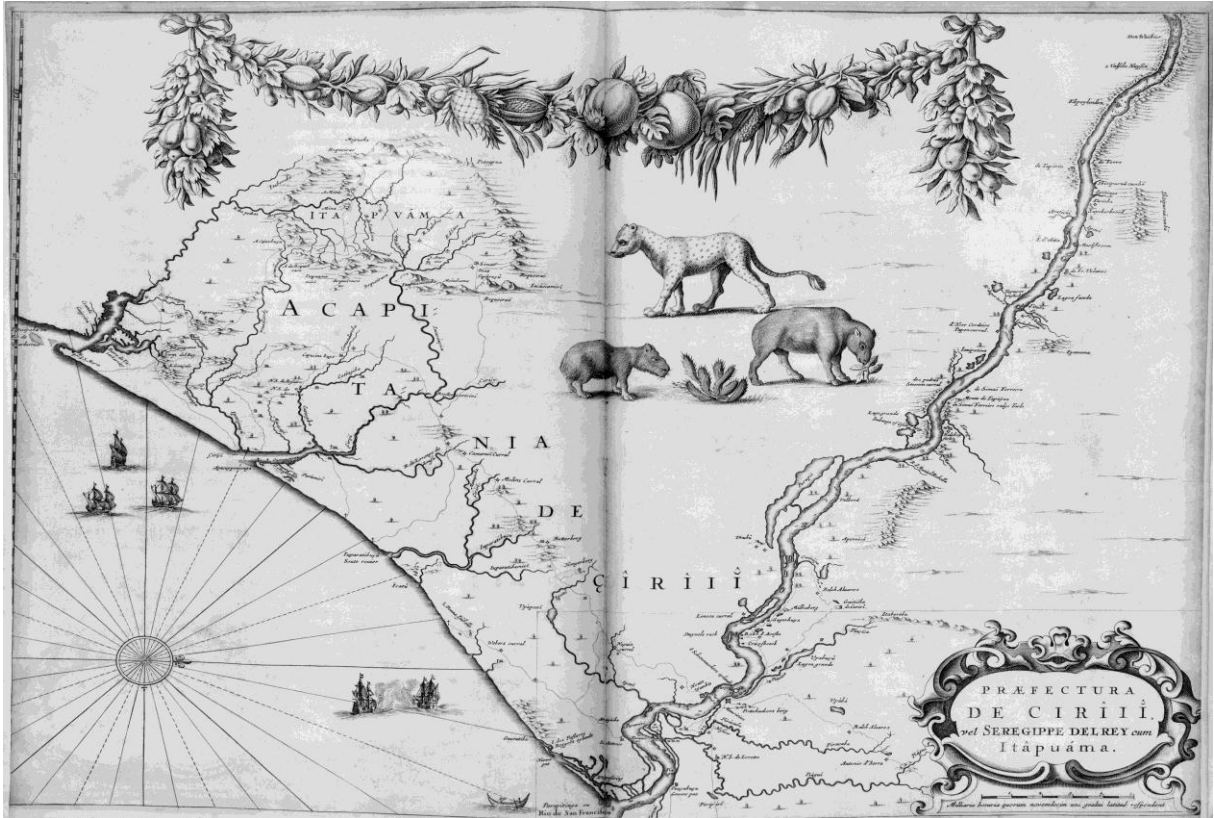


FIGURA III: BLAEU, Joan, Praefectura de Cirií, vel Seregippe Del Rey cum Itápuáma : 1665] Biblioteca Mindlin.

Na segunda badalada chamo a atenção do período em que se desenrola essa pesquisa. O marco adotado é o período que compreende a atuação dos membros da Companhia na aldeia do Geru, 1683 a 1758. Contudo, deve-se recuar o marco temporal para poder evidenciar o papel dos inacianos no processo de conquista da Capitania de Sergipe Del Rey. A presença dos jesuítas nas terras de Sergipe Del Rey é identificada desde as primeiras tentativas de colonização, ainda no século XVI. Na área compreendida entre as Capitânicas da Bahia e de Pernambuco, da mesma forma como em outras partes da América portuguesa, a Companhia de Jesus desempenhou um papel importante na estruturação da colonização favorecendo, dessa forma, o domínio dos europeus. A nova ordem tornou-se sujeito do processo de colonização graças à execução de uma política de desbravamento do Novo Continente, na tentativa de “salvar” os infieis, atendendo a política do Estado português e aos interesses da própria ordem.

Os primeiros registros que comprovam a ocupação jesuítica nas terras acima do Rio Real são datados de 1575, com a fundação das aldeias São Tomé, Santo Inácio e São Paulo pelo padre Gaspar Lourenço e pelo irmão Salônio (NUNES, 1996, p.225). Na Capitania de Sergipe Del Rey nota-se que as primeiras tentativas de efetuar as missões entraram em atrito com os objetivos dos donos de gado da região. Esse atrito prejudicou as atividades de catequese, pois as missões foram destruídas e muitos índios foram mortos. Os poucos sobreviventes se tornaram prisioneiros ou fugiram para as aldeias jesuíticas do sertão⁵ da Bahia.

Quando, em 1590, Cristóvão de Barros conseguiu executar os interesses da metrópole e passou a consolidar o processo de colonização na região, os membros da Companhia de Jesus receberam sesmarias. Inicialmente, os inacianos ocuparam terras próximas ao Rio Real e ao Rio Vaza-Barris. Em seguida, partiram rumo ao sertão, para as proximidades do Rio São Francisco⁶.

Dentre as diversas áreas de ocupação dos jesuítas na Capitania de Sergipe Del Rey está a missão de Geru. A antiga aldeia Kiriri⁷ passou a ser comandada pelos interesses de catequese da Companhia de Jesus, o que só foi possível após anos de divergências com “a gente da Torre” (DIAS, 1950, p.379). Em 17 de janeiro de 1683 os inacianos compraram dos carmelitas as terras do sítio chamado Ilha, pela quantia de quinhentos mil réis (Documentos Históricos, 1944, p.104-112). Mesmo não sendo exatamente essa a data de fixação dos jesuítas na aldeia, foi o marco inicial para este trabalho. A permanência dos “soldados de Cristo” na localidade foi interrompida em 1758, por determinação do Marquês de Pombal, quando a aldeia foi elevada à vila, com o nome de Tomar⁸.

É nesse cenário do encontro entre duas culturas que este trabalho se desenrola. Nessa arena de mistura cultural propomos discutir as representações da catequese jesuítica

⁵ O termo sertão adotado nesse trabalho se refere às terras onde a administração não foi implantada e, de acordo com o colonização, seria o espaço no qual a barbárie imperava, conforme aponta Almeida (2010, p. 32)

⁶ Entretanto no século XVII os capuchinhos passaram a assumir o papel de coordenar missões localizadas próximo ao Rio São Francisco.

⁷ Conforme Dantas os Kiriri são “índios que formavam importante grupo lingüístico cultural do Nordeste brasileiro, cujo habitat se estendia desde o Paraguassu e o rio de São Francisco até o Itapirucu, afastado da linha da costa, domínio dos povos de língua Tupi” (DANTAS, 1973, p. 2). Almeida (2010, p. 32) também faz referência ao grupo: “Do tronco lingüístico macro-jê e habitantes do sertão do São Francisco, os kariris tiveram seus costumes descritos por jesuítas e capuchinhos (...)”.

⁸ COLÔNIA, Índios, maço 603, caderno 15. Dossiê sobre aldeamento e missões indígenas (1758-1759). Instrução para criação de vilas. s/d. Arquivo Público do Estado da Bahia.

produzidas na aldeia do Geru no período de 1683 a 1688, a partir dos escritos do superior da ordem na localidade, o padre Luiz Mamiani⁹. Tais discursos de conversão normatizam regras e materializam uma cultura oral, solidificando os costumes do gentio numa cultura escrita. Essa aldeia integra elementos de uma área de fronteira, pautada nas disputas por fé. Conforme nos apresenta Gruzinski (2001, p. 61), a mestiçagem teria sido mais agressiva do que a hibridização, por ter sido exógena e, sobretudo, marcada pela improvisação.

Empregamos a palavra ‘mestiçagem’ para designar as misturas que ocorreram em solo americanos no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia. Quanto ao termo ‘hibridização’, aplicaremos às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos. Mestiçagem e hibridização dizem respeito tanto a processos objetivos, observáveis em fontes variadas, como à consciência se expressa tanto nas manipulações a que eles se dedicam, como nas construções que elaboram ou nos discursos e condenações que formulam. (GRUZINSKI, 2001, p. 62)

O conhecimento acerca do projeto catequético jesuítico tem sido rediscutido nos últimos tempos graças à quantidade de documentos produzidos por esses padres quando se encontram nos aldeamentos, nas escolas e nas fazendas. A obrigação de sempre enviar notícias à sede da ordem, em Roma, contribuiu para a preservação de uma gama considerável de testemunhos referentes às dificuldades, êxitos e fracassos que ocorreram durante a atuação do projeto catequético desenvolvido no período colonial¹⁰. De acordo com Hansen (2005, p.16-17) podemos identificar quatro objetivos básicos para a divulgação das informações adquiridas pelos loyolistas nos aldeamentos: o primeiro, a coleta e divulgação de informações; o segundo, o controle interno da missão pelos superiores em Roma; o terceiro, manter aceso o entusiasmo catequético entre as missões ao redor do mundo; por último, apresentar as leituras

⁹ De acordo com Leite (1949, p. 351-353), Mamiani nasceu na cidade de Pésaro, Itália, no dia 20 de janeiro de 1652. Tornou-se membro da ordem, quando tinha 16 anos, em abril de 1668. Embarcou para o Brasil em 1684. Tinha com destino a missão do Maranhão. Foi enviado a aldeia do Geru, na Capitania de Sergipe Del Rey, sendo responsável pela fundação do templo votivo a Nossa Senhora do Socorro. Organizou e publicou as obras *Catecismo Kiriri* e *Arte da Gramática Kiriri*. A sua atuação na Terra Brasilis não durou muito tempo, em 1701 retornava ao Velho Continente. Posteriormente, tornou-se procurador em Roma e lá viveu até a seu falecimento em 8 de março de 1730.

¹⁰ Para maior aprofundamento sobre as cartas jesuítas, a localização do acervo e a importância dos registros, favor consultar CERELLO, Adriana Gabriel. *O livro nos textos jesuítos 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/>>.

às elites letradas da Europa, que passaram a ter interesse “etnográfico” nas novidades do Novo Mundo.

Podemos destacar outros testemunhos da cultura jesuítica presentes em seus escritos, como as cartas ânuas, os sermões, as músicas, os autos, as gramáticas, os catecismos e as construções. Esses testemunhos indicam o pensamento jesuítico materializado nesses instrumentos de conversão. Cada resquício e cada ação produzidos pelos inacianos carregavam, desde sua produção, os seus interesses, suas crenças, seus costumes mesclados pela subjetividade dos locais por onde passavam.

Tudo isso contribuiu para produção de um saber histórico difundindo naquele momento, cristalizando a cultura histórica do período e da ordem jesuítica, como também indicam a cosmologia cristã e as concepções dos membros da ordem no Novo Mundo. Nesses discursos, que tinham caráter institucional, podemos encontrar, no estranhamento presentes em suas linhas, as respostas a algumas lacunas deixadas pela historiografia, mas, principalmente, testemunhos das duas culturas que se encontravam nas aldeias.

Ao utilizar o conceito de cultura histórica se faz necessário pontuar alguns aspectos a respeito do conceito de cultura, visto que entre esses dois aportes teóricos a fronteira é bastante tênue. Terry Eagleton (2005) afirma que o significado de cultura muda a partir da sociedade; o termo vai se metaforizando dependendo do lugar em que é discutido e até do segmento social que dele se apropria. Algo que é significativo, ao logo da exposição, é que o autor vai modelando essa ideia, apresentando a importância que os estudos culturais têm não apenas para historiadores, antropólogos ou sociólogos, mas para toda a sociedade, e principalmente para o Estado. Outro ponto no mínimo curioso é a relação entre cultura e civilização. O referido autor salienta que a cultura “é uma espécie de pedagogia ética” (EAGLETON, 2005, p.16), devemos observar a relação do indivíduo na liberação do eu individual e coletivo.

Partindo desse último ponto, podemos refletir sobre o processo de conversão. Os inacianos, ao difundir os dogmas católicos com o objetivo de levar a fé aos ditos “selvagens”, no seu processo de transmissão de uma “cultura católica” encontram a primeira dificuldade, que remete à concepção que tinham do outro. Para eles, os gentios eram como tábuas rasas ou, usando uma comparação comum à época, eram pessoas que tinham sua vida como uma folha

em branco, pronta para ser escrita. A liberação do eu individual e coletivo era o mesmo, havia uma simbiose entre os dois “eu”. Nesse ponto se dá o embate. Quando o produtor do conhecimento menospreza as formas de apropriação do conteúdo transmitido ao outro, coloca em cheque as representações que acreditava alcançar ao final do processo. Por isso, durante os primeiros anos de catequese no Brasil, Nóbrega percebeu que o projeto imaginado não era colocado em prática com êxito. Ele havia sido pensado no papel, já que se encontra nos *Exercícios Espirituais*, mas foi estruturado só na teoria, sem levar em consideração as especificidades locais.

A doutrinação começou a ocorrer de forma intensa quando os índios foram retirados das antigas aldeias e passaram a viver junto dos padres nas missões. Com isso, Manuel da Nóbrega passou a difundir a necessidade da utilização do medo na conversão do gentio, de acordo com a concepção tomista de medo servil, proporcionando uma justificação teológica para a reforma das missões jesuíticas no Brasil (EISENBERG, 2000, p.108). Essa tese é defendida no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557) e no *Plano Civilizador* (1558)¹¹. Convém ressaltar que o último foi o texto utilizado para legitimar a “reforma” na atividade missionária.

O *Plano Civilizador* defendia uma adaptação do sistema de *encomienda*¹² muito utilizado na colonização da América Espanhola. O sistema tornava os índios subordinados à autoridade espanhola, que era responsável por encaminhá-los ao trabalho junto aos colonos. Em troca, os gentios recebiam salários e tornavam-se “protegidos” contra a escravidão. Na versão jesuítica, os nativos viveriam nos aldeamentos, seriam submetidos aos padres e em troca poderiam contar com a “proteção” contra a escravidão dos colonos. Não eram obrigados a se converter ao catolicismo, mas teriam que viver sob a lei cristã. Em síntese, o “Plano Civilizador” preenchia as lacunas iniciais da doutrinação jesuítica no Novo Mundo, calcando as bases da dependência do gentio perante a autoridade cristã. Nesse momento, a cultura coletiva passou a ser levada em consideração. Só que ainda faltava algo: o impacto da representação simbólica que os aldeamentos e a doutrinação tinham perante o indivíduo (EISENBERG, 2000, p.109).

¹¹ Esses documentos foram consultados na obra de Einsenberg (2000).

¹² Os espanhóis utilizaram a *encomienda* como instituição jurídica que visava designar um grupo de índios ou uma aldeia a exercer serviços compulsórios.

O medo se tornou um dos possíveis elos necessários para promover a aproximação do índio com os jesuítas. Os padres defendiam a ideia de preparar a alma dos nativos para que esses pudessem receber a fé cristã. A “preparação” foi feita incutindo a necessidade de o índio consentir na catequese como forma de manter sua segurança

Manuel da Nóbrega acreditava, através das diretrizes do *Plano Civilizador*, ser possível avançar na missão de propagação da fé cristã. Os aldeamentos formados pela propagação do medo servil seriam capazes de desarticular as aldeias, surgindo, assim, agrupamentos diversos sem a antiga identidade. Dessa forma, o aspecto coletivo da cultura tornou-se fragmentando.

O processo é, então, reformulado e o medo passa a ser o elemento aglutinador entre os índios e jesuítas dentro de um espaço específico, a aldeia. O indígena passa a ser inserido num outro local, com obrigações diferentes e regido pelas normas da Companhia de Jesus na localidade. Uma nova rede de relações é criada com o objetivo de facilitar as novas práticas abandonadas pela necessidade do colonizador. Poderíamos adotar o que Certeau (1995) define como tática e estratégia.

Retomando a ideia de cultura, Certeau (1995) nos apresenta esse conceito como algo dinâmico e entrelaçado a toda a sociedade, mas não apenas no coletivo, como Eagleton já havia alertado. Certeau (1995) vai além, ao destacar o papel da apropriação que é gerada pela transformação pessoal num constante intercâmbio com o grupo social em que o indivíduo se encontra inserido, influenciando diretamente sua forma peculiar de percepção. A apropriação nos faz refletir para além das macrorrelações e compreender a dinâmica e o impacto de como o micro repercute na concepção simbólica do indivíduo.

A catequese seria essa via de mão dupla entre indivíduo e grupo perante a transformação de cada um, pautada na forma específica de se apropriar dos dogmas apreendidos. Com isso, concluímos que não havia uma forma de conversão, nem um modelo único, pois esse modelo era ressignificado, apropriado por cada indivíduo da aldeia de forma ímpar. A concepção de Certeau corrobora com a ideia defendida por Chartier (1990, p. 17):

As percepções não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor a autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e

condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações tem tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio.

Ao inserir as determinantes tempo e espaço estamos construindo uma cultura histórica. Isso nos distancia do conceito apresentado por Le Goff (1996, p.47-48), que bebe em Bernard Guenée, aproximando o conceito de cultura histórica com o de mentalidade histórica. Elio Flores (2007, p. 96) sinaliza e problematiza essa questão ao afirmar:

Para diferenciar o que Le Goff juntou, num equívoco categórico, penso ser prudente sustentar que se realmente existe uma mentalidade histórica, ela prescinde de qualquer sinal de letramento, sendo atribuído incontestemente também das sociedades ágrafas e pré-capitalistas. Entretanto, uma cultura histórica se evidencia quando as categorias de clérigos, profissionais e leigos tomam para si a cruzada da vulgarização e divulgação do que foi feito no passado, dando-lhe um sentido histórico.

A comunicação entre os discípulos era feita pelo envio de cartas e relatórios prestando contas das ações desenvolvidas, transmitindo informações sobre o trabalho de catequese, bem como pedidos de ajuda para desenvolver as atividades¹³. Através das correspondências eram também remetidos os castigos, tais como penitências ou jejum, referentes a alguma falha cometida pelos filhos de Jesus (LEITE, 1953, p.).

Após esse breve resumo sobre a colonização de Sergipe e apresentação da delimitação temporal e espacial da pesquisa, convido-o a um retorno à concepção do processo de conversão adotada neste trabalho. Ouvimos outro toque do sino para, então, discutirmos a compreensão adotada nesta pesquisa para o processo de catequese. Pensar o processo de conversão na aldeia do Geru a partir dos confrontos, dos contornos e das vozes. Uma conversão permeada pelos sentidos.

O primeiro confronto se deve ao embate, não apenas pela força, mas pelo aspecto cultural. Nesse primeiro momento, os inacianos se deparam com dois obstáculos durante o processo de conversão, a problemática da fé do gentio atrelada à questão da idolatria e aos embates com os donos de gado da região nas proximidades com o Rio Real. No que tange à problemática do encontro assim nos apresenta Gruzinski:

¹³ O Padre Serafim Leite produziu uma obra intitulada *Cartas dos Primeiros Jesuítas (1553-1558)* em que apresenta uma compilação de cartas dos inacianos do Brasil para Roma escritas nesse período.

As mestiçagens desencadeadas pela conquista do Novo Mundo parecem indissociáveis de dois outros fenômenos maiores na América do século XVI: de um lado, o que costuma chamar ‘o choque da Conquista’, e, de outro, o que chamei de ocidentalização, essa empreitada multiforme que levou a Europa ocidental no rastro de Castela, a fazer a conquista, das almas, dos corpos e dos territórios do Novo Mundo. O fato de as mestiçagens americanas terem se inscrito numa fase de expansão da Europa e num contexto de colonização impede que seja reduzida a um fenômeno cultural. (GRUZINSKI, 2001, p.630)

No confronto detalhamos os impasses ocorridos desde as primeiras tentativas de colonização das terras da Capitania de Sergipe Del Rey até a organização da aldeia do Geru, entre os inacianos e o gentio, na imposição dos dogmas cristãos por parte dos padres, através das proibições e da desarticulação da antiga aldeia. Ao passo que se existia a resistência por parte do indígena. Ocorria também a união desses dois grupos (indígenas e jesuítas) contra o inimigo comum, os senhores de gado, que tentavam escravizar os índios que viviam nas reduções jesuíticas.

Contudo, assim como em outras localidades, as proibições e a palavra não foram os únicos meios utilizados para converter. O medo (NOLASCO, 1999), a morte (FLECK, 1999, p. 15) e o milagre (BERTO, 2005, p. 130) também foram utilizados para esse fim. Essas concepções cristãs alteraram a sensibilidade dos índios e são apresentadas de diversas formas, através das músicas, dos sermões, dos autos (COSTA, 2007), como também a partir das construções de cal e pedra. Com relação a esse ponto, na aldeia do Geru podemos observar a partir dos contornos, das dobras e das curvas da arquitetura jesuítica presentes na Igreja de Nossa Senhora do Socorro, as marcas desse processo de conversão¹⁴.

As vozes são os discursos dos detentores do poder da escrita que tentam estabelecer a comunicação, após os primeiros anos de confrontos. Para isso, o conhecimento da língua local¹⁵ passa a ser imprescindível para o êxito da catequese. Para contribuir com a construção do discurso sobre as vozes, conto com dois textos produzidos pelo padre Luiz

¹⁴ Conforme foi apresentado em minha monografia de graduação, intitulada *Evocação ao céu: a Igreja de Nossa Senhora do Socorro uma expressão da mentalidade jesuítica na aldeia do Geru (1683-1759)* (São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2005).

¹⁵ Desde os primórdios da colonização os jesuítas estiveram envolvidos em projetos que facilitassem a comunicação com os índios, através da elaboração de catecismos ou utilizando intérpretes, conforme salienta Castelnau-L’Estoile (2006, p.152-153). Convém ressaltar que a aldeia da Geru não é caso isolado, faz parte de um projeto de catequese elaborado desde a produção dos Exercícios Espirituais pelo fundador da Ordem, Inácio de Loyola, rediscutido a partir do Plano de Conversão do Gentio produzido por Nóbrega e reavaliado pela ordem através da visita do Pe. Christóvão de Gouvea

Mamiani¹⁶ durante o período em que foi superior na aldeia do Geru: *Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasilica da Nação Kiriri e Arte de Grammatica da Língua Brasilica da nação Kiriri*¹⁷. Através desses dois documentos se constrói o fio condutor para as análises propostas nesta dissertação. É possível perceber a importância do domínio da língua local na comunicação e como instrumento de conversão, para que a partir da palavra, fosse possível alcançar a salvação do índio, já que nisso consistia o papel fundamental da missão.

Um novo toque, uma nova badalada do sino, nos convoca a refletir acerca do pensar e do olhar do historiador sobre o seu objeto e seu mundo, que repercute diretamente nas suas escolhas e interpretações.

Existem ideias tão bem formuladas em nossa mente que basta escutar a palavra e voltamos aos nossos arquivos, procuramos na caixinha com a etiqueta identificando o assunto e lá encontramos os resquícios do que construímos a respeito daquele tema. Coisas que aprendemos na escola, em casa, ou com os amigos. Escutamos, assistimos, criamos ou observamos. Basta uma lembrança, um chamado, um som para que possamos recuperar esse conhecimento guardado.

Numa viagem pelo Nordeste brasileiro, podemos fazer esse percurso de diversas formas diferentes: ir de carro, de avião, no lombo de um jumento ou lendo as obras de Gilberto Freyre, por exemplo. Percorreríamos os campos verdes repletos de cana de açúcar, cheios de bóias-frias e máquinas. Perceberíamos que hoje esses lugares são campos cortados por asfalto. O olhar do geógrafo ficaria permeado por essas visões. Alguém à procura de lazer estaria ansioso para encontrar o mar. Um religioso buscaria algum centro de peregrinação, um médico iria se preocupar com a saúde dos trabalhadores. Em suma, cada um olharia essa paisagem de forma diferente, relacionado ao seu mundo, ao seu gosto, de acordo com os seus interesses. Cada um viu essa paisagem pelas suas lentes e construiu sua própria interpretação para o que viu. O lugar social do indivíduo reflete o direcionamento do seu olhar.

¹⁶ O padre Luigi Vincenzo Maniani, nos idos de 1684, desembarcou na Bahia, sendo missionário em diversas aldeias no sertão desse Capitania. Como superior na aldeia do Geru foi responsável pela construção da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, durante o período em que esteve envolvido com a edificação do templo concluiu e preparou para publicação duas obras, o *Catecismo da doutrina cristã na língua brasilica da nação Kiriri* (1698) e a *Arte da Gramática da Língua Brasilica da Nação Kiriri* (1699).

¹⁷ Convém destacar que, de acordo com Serafim Leite (1945, p.326), as duas obras publicadas do padre Mamiani não são de sua autoria. A contribuição de Mamiani seria apenas tê-las preparado para publicação. Para o referido autor, os documentos foram produzidos pelo também padre da Companhia de Jesus, João de Barros.

Dentre tantos outros mundos recordo o do historiador, que olharia esse campo verde, sentiria o cheiro da cana e recordaria o cheiro dos livros antigos que leu para criar essa paisagem em sua mente. O historiador, no seu ofício de investigação, pode se deparar com diversos tipos de problemas, dependendo de sua relação com o tempo. Vou destacar apenas dois. Os que trabalham com a dita História do “tempo presente” e, acabam, muitas vezes, tão próximos dos seus objetos que apresentam suas conclusões impregnadas do ar que respiram (GADDIS, 2003, p. 18). Os que remontam a períodos distantes se deparam com os ácaros corroendo o papel ou não têm dificuldade a ter acesso aos testemunhos desse tempo longínquo. Mesmo com essas quedas, com as lacunas, é interessante observar que os servos de Clio permanecem caminhando rumo à sua investigação sobre o passado:

(...) o passado, por sua vez, é algo que nunca poderemos possuir. Porque quando percebemos o que aconteceu, os fatos já estão inacessíveis para nós: não podemos revivê-los, recuperá-los, ou retornar no tempo em um experimento de laboratório ou simulação de computador. Só podemos representá-lo. (GADDIS, 2003, p. 17)

O passado que os apaixona, que os cega, que os anestesia e que serve de ar. Essa não é uma atividade nova. Os gregos começaram a praticá-la e, ao longo dos séculos, foi sendo moldada aos costumes, às crenças, às teorias e à escrita dos povos. Uma discussão que ainda é apresentada diz respeito às interferências que o historiador sofre a partir do lugar em que escreve, ou seja, do seu mundo, das suas leituras, das suas crenças e dos seus gostos.

E essa breve reflexão serve para apresentar ao leitor como os meus gostos, e crenças acabaram contribuindo na construção desse texto. Para demonstrar como, a partir das minhas lentes, pude me debruçar sobre esse tema. O meu interesse inicial era pela arte. É algo que carrego comigo há um longo tempo e não consigo lembrar quando, ou qual o marco exato do meu interesse. E, dentre o termo arte, preciso ser específica, aprecio a arquitetura barroca. As curvas, a contradição, o exagero, a dúvida, a inquietação, o brilho, tudo isso me encanta.

É difícil estabelecer o ponto exato de quando essa pesquisa começou. Tarefa arriscada. Mas posso definir esse momento e devo esse tema a três pessoas diferentes. Primeiro, ao professor Dilton Cândido Maynard que, nas aulas de História da Arte, instigou o exercício da escrita e o trabalho com arquitetura. Depois veio o primeiro corte, que graças a Magno Francisco de Jesus Santos, amigo de graduação que tanto contribuiu para essa pesquisa, foi direcionado à arquitetura barroca. Só que ainda era uma tarefa quase impossível,

para o primeiro momento, trabalhar com todos os templos religiosos barrocos do Estado de Sergipe. Então sigo para o terceiro direcionamento, a cargo da professora Verônica Nunes que me instigou a estudar as construções jesuíticas.

Parti para descobrir, através da bibliografia, quantas igrejas jesuíticas existiam no estado. Deparei-me com sete e constatei que o tema ainda era amplo. A partir da leitura de Serafim Leite (1945) encontrei algo que me chamou a atenção, a aldeia do Geru, “levantada pelo P. Luiz Mamiani della Rovere, era a mais bela de todas as Igrejas missionárias fora da Baía” (LEITE, 1945, p. 326). E pude, finalmente, encontrar o meu objeto que, ao longo dos anos, foi passando por diversas mudanças e, afinal, ficou circunscrito a aldeia do Geru.

Nessa constante busca pelo passado após os procedimentos básicos do tema e do problema, inicia-se uma caça rumo aos discursos, ou murmúrios do tempo, presentes nos documentos. Ah! Os documentos, capazes de apaziguar as angústias e lamentações, solucionar intrigas e gerar ainda mais inquietações. Vejo-os como armadilhas, capazes de enganar os mais experientes investigadores do passado, mas também tábuas de salvação da pesquisa.

Na primeira “caçada” rumo aos documentos fui à Igreja de Nossa Senhora do Socorro, construída pelos jesuítas e o único resquício da passagem dos referidos padres na localidade. Desloquei-me acreditando, num sonho quase infantil, encontrar o Livro de Tombo daquele templo. Pobre ilusão. Nenhuma fonte escrita. Apenas um testemunho, um discurso materializado em pedra e cal. Da observação veio, então, a primeira tarefa: fotografar cada detalhe, elaborar um inventário de todos os objetos e a descrição de cada elemento presente na edificação para, em seguida, poder identificar e interpretar as alegorias presentes no discurso arquitetônico.

Esse foi o primeiro passo da pesquisa. Muitas dúvidas ainda me angustiavam. Passei, então, ao segundo passo: procurar nos lugares de memória, nesse caso, os arquivos. Como a documentação de Sergipe durante o período colonial se encontra na Bahia, o caminho seguinte foi o Arquivo Público da Bahia.

Lá encontrei documentos referentes à elevação da aldeia a vila, ao roubo de objetos e peças de ouro e ao leilão dos bens deixados pelos jesuítas. O primeiro documento é

o alvará de 8 de maio de 1758, onde consta a elevação dos aldeamentos à condição de vila, tanto nas localidades administradas pelos jesuítas como nas de outros religiosos. Isso ocorre também com a aldeia do Geru, situada na freguesia de Campos do Rio Real, na Comarca de Sergipe Del Rey. O ouvidor Miguel de Ares Lobo de Carvalho foi encarregado de elevar a dita missão à categoria de vila com o nome de Nova Távora. Por ordem do Conselho Ultramarino, Carvalho foi também encarregado pela elevação das aldeias Pombal, Mirandela, Canabrava, Morcegos e Nossa Senhora do Socorro. Em 24 de abril de 1759, o Ouvidor da Comarca de Sergipe foi ordenado a mudar o nome da vila para Nova Tomar¹⁸. O mesmo ouvidor relata que, em 1759, houve saques às peças de ouro deixadas pelos jesuítas.

Nos caminhos das pesquisas, os historiadores, normalmente, estão preocupados em apresentar novas fontes. Entretanto, como nem sempre isso é possível, muitas vezes devemos reinterpretar os documentos já divulgados. Por isso ficamos na constante procura, nos empoeirados arquivos, por brechas, lacunas, ditos e não ditos, que pudessem auxiliar a construção, reconstrução ou fabricação do tempo. Em uma passagem Ricoeur nos relembra da importância dos registros documentais para a pesquisa histórica como elementos que contribuem para a observação do fato histórico:

(...) a apreensão do passado por seus vestígios documentais é uma observação no sentido pleno da palavra; pois observar não significa registrar um fato bruto. Reconstruir um acontecimento, ou antes, uma série de acontecimentos, ou uma situação, ou uma instituição, com base nos documentos, é elaborar uma conduta de objetividade de tipo próprio, mas irrecusável; pois essa reconstrução supõe que o documento seja perscrutado; obrigado a falar; que o historiador vá ao encontro de seu sentido, arremessando-lhe uma hipótese de trabalho; é essa pesquisa que simultaneamente eleva o vestígio à dignidade de documento significativo, e eleva o próprio passado à dignidade de fato histórico (RICOEUR, 1968, p.25-26).

Seguindo a lista de locais, elenquei as fontes que se encontram publicadas pela Biblioteca Nacional, na coleção Documentos Históricos. Graças às fontes transcritas e publicadas nessa coleção, pude me deparar com algumas informações referentes ao período da chegada dos jesuítas, do cotidiano da aldeia e da expulsão. Em seguida, identifiquei e transcrevi os documentos digitalizados pelo Projeto Resgate¹⁹. Na verdade, com relação ao

¹⁸ COLÔNIA, Índios, maço 603, caderno 15. Dossiê sobre aldeamento e missões indígenas (1758-1759). Instrução para criação de vilas. s/d. Arquivo Público do Estado da Bahia.

¹⁹ O Projeto Resgate de Documentação Histórica do Rio Branco tinha como finalidade resgatar os códices referentes ao Brasil existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. O projeto foi criado

projeto Resgate só foi encontrado um documento, mesmo assim, ele não foi produzido pelos padres do Geru. É um documento produzido pelos vigários colados da Vila de Lagarto, de Itapecuru e da freguesia de Abadia, relatando as dificuldades enfrentadas pelos padres para a manutenção da aldeia do Geru, informando que os jesuítas não prestavam serviços apenas nos limites da aldeia, mas que ministravam os sacramentos em diversos outros locais e precisavam urgentemente de auxílios do Rei D. João V, para poderem dar continuidade às atividades.

Ainda não estava satisfeita, faltava encontrar os dois documentos elaborados pelo padre responsável pela igreja, o jesuíta Luiz Mamiani, durante a sua estada na aldeia do Geru: a gramática e o catecismo em língua Kiriri, reeditados pela Biblioteca Nacional. Alguns pequenos problemas com o aparelho de microfilme da biblioteca atrasaram meu acesso a esses dois documentos, o que foi solucionado por ter encontrado o catecismo a venda no sítio eletrônico de sebos e livreiros Estante Virtual.

Ao final desse périplo à procura das fontes, deparei-me com um problema, a amplitude do tema. Necessitava fazer um recorte para poder realizar a pesquisa. Após conversas com a orientadora, a professora Carla Mary Oliveira, e com a professora Regina Célia Gonçalves, ficou definido que mesmo tratando das diversas formas de conversão, o foco do trabalho seria a conversão jesuítica por meio do catecismo Kiriri.

Este trabalho e a pesquisa em que ele se baseia, portanto, são frutos da ressignificação dessas fontes, na tentativa de tornar o passado observável. Pretende-se fazer a releitura de documentos já apresentados em outras obras²⁰. A proposta da dissertação de mestrado é apresentar uma pesquisa qualitativa com enfoque histórico documental. Trata-se de estudo que tem, como fonte principal, a variada documentação concernente à atuação

institucionalmente em 1995, por meio de acordo firmando entre as autoridades brasileiras e portuguesa. Os documentos foram descritos, classificados, microfilmados e em seguida digitalizados.

²⁰ A escrita desse trabalho só foi possível graças aos estudos anteriores que traçaram um caminho com as fontes e interpretações apresentadas para que pudesse, em seguida, consultá-las. Nos estudos de Felisbela Freire (1977) pude ter contato com as cartas de sesmarias e compreender melhor a povoação em Sergipe. A obra monumental de Serafim Leite (1945) desvenda o universo das missões jesuíticas no Brasil, apresentando uma gama de fontes, inclusive destacando o catecismo e a gramática Kiriri, publicados pelo padre Mamiani. Os caminhos percorridos pelos índios durante o processo de conversão foram apresentados por Beatriz Gois Dantas (1973). A autora elenca diversas fontes e consegue preencher lacunas da Missão do Geru. Seguindo os passos do estudo de Dantas (1973), Santana (2003), principalmente embasado nas fontes publicadas na coleção Documentos Históricas, sintetiza os aldeamentos indígenas localizados na Capitania de Sergipe Del Rey. Outros trabalhos merecem destaque como os estudos de Maria Thetis Nunes (1996) e Cristina Pompa (2003).

jesuítica em Sergipe, entre fins do século XVII e meados do XVIII. A pesquisa seguirá os procedimentos do método histórico, calcados na heurística, hermenêutica e síntese histórica.

A primeira etapa desses procedimentos é a heurística que, no caso específico, mescla os elementos da pesquisa documental e bibliográfica. Podemos entender heurística como a busca por fontes, dos registros que possibilitem o entendimento do objeto estudado. Na pesquisa foi realizado o levantamento da literatura sobre História Colonial, com ênfase para os estudos acerca da Companhia de Jesus. A revisão bibliográfica é acompanhada do levantamento das fontes concernentes à aldeia do Geru, produzidas no período de 1683 a 1688. Os registros foram pesquisados, assim, nos acervos do Arquivo Público Estadual da Bahia, nos documentos avulsos e códices do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa disponibilizados digitalmente pelo Projeto Resgate, no Arquivum Historicum Societatis Iesu²¹ e na coleção Documentos Históricos, esta última publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Além dessa documentação foi utilizada a legislação estabelecida no Concílio de Trento e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Dentre a documentação concernente à aldeia do Geru, destacam-se também as cartas ânuas, o recibo de compra e venda do sítio Ilha e os manuais de catequese produzidos pelos jesuítas.

Após o levantamento dessa considerável documentação, se faz necessário elaborar a crítica documental, confrontando as informações de diferentes fontes através da análise de texto. No segundo momento foram avaliados os aspectos relativos à credibilidade das informações. É o momento da interpretação dos dados. É preciso ter em mente que todas as fontes históricas devem passar pela crítica interna e externa, pois os documentos nunca são inocentes, por trazerem as marcas e intenções de seu tempo. Para todos os documentos registros se faz necessária a crítica, na tentativa de identificar as intencionalidades com que foram produzidos, bem como a formação e a instrução recebida por cada superior e a cautela ao informar as notícias que contrariavam o projeto de catequese. A propósito desse aspecto da documentação histórica, Jacques Le Goff afirma:

O documento não é inócuo. É antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, das sociedades que o produzem, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, é o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz deve ser em primeiro lugar analisado

²¹ Essa documentação foi consultada em abril de 2010 no acervo do Professor Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, em São Leopoldo (RS).

desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é um monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro — voluntária ou involuntariamente determinada imagem de si próprio. (LE GOFF, 1996, p. 548)

Se o documento pode ser visto como um testemunho, resquício de um período, ele também sofre as interferências impostas pelo tempo, com a sobreposição de discursos. Na crítica é necessário observar a tipologia documental para submeter tal registro à análise histórica adequada. Com isso, não se deve tratar fontes de origens diferentes da mesma forma. Antes, porém, é imprescindível conhecer o caráter monumental do documento.

Ao cerrarmos os olhos e, por um instante, remeter nosso pensamento ao tema do Brasil colonial, somos capazes de formular uma pintura. Podemos pensar nas planícies sendo revestidas pelo verde da cana de açúcar ao longe; sobre uma colina, podemos ver a casa grande, olhar para os lados e nos deparar com os escravos cansados pelas longas horas trabalhadas sob o sol inclemente do litoral brasileiro. Chegando mais perto da casa grande, podemos sentir o cheiro dos quitutes. Ou até presenciar a saída da sinhá para a missa do domingo, acompanhada por suas criadas.

Nosso pensamento nos mostra um quadro idealizado, generalizado pelas restrições e pela vã ideia de que, na Colônia, as coisas aconteciam sempre da mesma forma. Negros sendo escravizados, brancos dominando, índios sendo dizimados e padres convertendo. Nesse quadro há muitas cenas borradas, maquiadas ou até mesmo ressignificadas. O historiador que se debruça sobre esse período deve sempre estar atento, a fim de observar os indícios capazes de mostrar as peculiaridades, as especificidades de cada espaço.

No que concerne à hermenêutica documental, o trabalho se calcará no paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg (1990). Como sugere o historiador italiano, as minúcias pouco observáveis, o detalhe e as entrelinhas podem ser vistos como indícios de uma realidade surpreendente, não revelada abertamente. Nesse caso, torna-se fulcral a necessidade de se questionar os silêncios, de observar os fragmentos, de problematizar o aceito e o indubitável. Nas entrelinhas, o sujeito pode se apresentar sem as máscaras convencionais do texto.

O conhecimento acerca do projeto catequético jesuítico tem sido rediscutido nos últimos anos por diversos pesquisadores e com diferentes enfoques, graças à quantidade de documentos produzidos pelos padres da Companhia. As pesquisas brasileiras se detêm, principalmente, na análise da presença dos jesuítas na região dos Sete Povos das Missões, no

extremo sul do país. Nesse recorte é possível citar trabalhos como os de Tavares (1999), Quevedo (2003) e Oliveira (2004). Pode-se dizer que houve um “surto historiográfico” envolvendo essas missões, seja com a análise focada sobre a arte ali produzida, sobre o pensamento político cristalizado na atuação dos jesuítas ou mesmo sobre o cotidiano das antigas populações que viviam nesses aldeamentos. Isso gerou o “descobrimento” de uma vasta quantidade de fontes, além de deixar clara a necessidade de preservação desse patrimônio.

Assim, este trabalho procura discutir as representações da catequese adotada pelos jesuítas na aldeia do Geru, em Sergipe, não sem reconhecer que, ao trabalhar com o discurso oficial do colonizador, é preciso ter cautela com as informações, os juízos de valor e a versão histórica que se deseja transmitir. Por se tratar de um discurso, naturalmente tal objeto carrega a subjetividade, as intencionalidades e os anseios de seus formuladores e, também, os silêncios de seus interlocutores.

Após esses cuidados com as fontes, é necessário pensar a articulação do trabalho, estabelecendo uma coerência entre o objetivo geral, as fontes, a bibliografia consultada e a documentação. Nessa quarta badalada, apresento a divisão do trabalho.

Na atividade da escrita no segundo capítulo, intitulado **LITURGIA DA PALAVRA - OS CAMINHOS PARA O ÊXITO NO PROJETO DE CATEQUESE**, apresentar-se alguns pontos-chaves para compreensão do trabalho pautado nos agentes. Esse estudo envolve os mais diversos elementos, numa cultura em transformação, de uma nova ordem, que tem como principal objetivo a conversão de novos fiéis. Nesse caso, os potenciais novos fiéis estão em outro continente, não falam a mesma língua, apenas um dos pontos que dificulta o êxito do objetivo dito anteriormente. Esse encontro das duas culturas se encena no espaço chamado aldeia. Trataremos da conquista do espaço e da conquista por fiéis.

A aldeia desarticulava tantos os costumes dos indígenas como também dos padres. Para compreender melhor esse espaço se faz necessário inicialmente uma discussão do papel das aldeias para o projeto jesuítico de catequese na América portuguesa. No primeiro momento apresento o processo de conquista da Capitania de Sergipe Del Rey e a efetiva colonização. Esse capítulo será concluído com o estabelecimento de missões

ambulantes e as primeiras residências dos membros da Companhia de Jesus na Capitania de Sergipe Del Rey.

Quando a colonização na referida Capitania foi iniciada, em 1575, a Companhia de Jesus já havia adquirido experiência nos vinte e seis anos anteriores, atuando em outras paragens da colônia portuguesa, como Bahia e São Paulo. O plano de catequese contava com as novas formas de conversão do gentio propostas pelo Pe. Manuel Nóbrega no período de 1556 a 1558. No que se refere à aldeia do Geru, cuja criação data de 1683, ela pode ser inserida nas últimas décadas da presença dos jesuítas na região, no período de cerca de 80 anos imediatamente anteriores à expulsão determinada pelo Marquês de Pombal, em 1758. Esses são os elementos propostos para o debate do terceiro capítulo, intitulado **LITURGIA EUCARÍSTICA - O PROJETO GANHA FORMA: A OCUPAÇÃO JESUÍTICA NA ALDEIA DO GERU**, com o objetivo de apresentar a presença dos inacianos nas terras dos índios Kiriri, nas proximidades do Rio Real.

Nesse capítulo iremos discutir que o projeto de catequese não se restringe apenas as questões espirituais. Para isso procuraremos apresentar elementos que evidenciam a atuação dos inacianos na aldeia do Geru atrelada as questões econômicas e políticas do período colonial. No intuito de analisar as práticas cristãs permeadas pelos embates do mundo profano desde a ocupação territorial da aldeia, a compra do espaço, a disputa com os donos de gado da região e a interferência política na concessão dos gentios nas lutas contra os mocambos que ficavam nas proximidades. A conquista espiritual esteve constantemente atrelada pela renovação da fé por parte do gentio.

No quarto capítulo, **RITOS DE COMUNHÃO** a partir dos escritos de Mamiani procuraremos identificar a normatização da catequese, identificando as concepções de tempo adotados pelo autor, os sujeitos apresentados, os pecados, a compreensão do Diabo, as virtudes elencadas para vida do bom cristão e que deveriam regulamentar a ação catequética.

No terceiro caminho estabelecido nesse estudo o leitor se encontrará com a produção de Mamiani. É importante observar que dos dois estudos de Mamiani, o destaque foi dado ao catecismo e poucos elementos da gramática foram pontuados. Ao final desse capítulo apresento a obra do capuchinho Bernardo de Nantes, em comparação ao estudo de Mamiani, como forma de destacar a repercussão do estudo do referido catecismo na produção de textos de outras ordens, pelas proibições aos rituais de idolatria do indígena, pela palavra proferida na língua Kiriri. Nas querelas pela catequese do gentio os jesuítas travaram disputas

com os próprios índios – principalmente com os anciãos, proibindo rituais como a festa de Varakidran – e também com donos de gado da região.

Representando a conversão pela palavra, serão analisados, nesse capítulo, dois instrumentos utilizados pelos membros da Companhia de Jesus para facilitar o processo de catequese: uma gramática (MAMIANI, 1877) e um catecismo Kiriri (MAMIANI, 1942). Essas ferramentas de catequese, que possuem como objetivo primordial a comunicação entre indivíduos, não ficaram restritas aos limites da aldeia do Geru, pois foram publicadas pela Companhia de Jesus e circularam entre os membros da ordem instalados em outras localidades onde também se falava o Kiriri.

A partir da documentação consultada, já foi possível constatar que na aldeia do Geru são identificáveis algumas formas de “educar” os índios, segundo os preceitos cristãos, pela ação, normalmente atrelada ao confronto com o outro. Apesar de a eficácia desse método ser constatada, a tática estabelecida pelos missionários não surtiu o efeito desejado, por conta das estratégias encontradas pelos índios para romper as barreiras que lhes eram impostas (CERTEAU, 1994, p. 39).

Tocam-se os sinos. O dobre do sino convida toda população da localidade para se dirigir ao centro da fé católica, a igreja. Passamos pelo pátio e observamos o arco cruzeiro e adentramos ao interior da Igreja. Convido meu leitor a passar por essas linhas, pois após os quatro chamados, inicia-se a celebração.



CAPÍTULO 2

RITOS INICIAIS:

OS CAMINHOS PARA O ÊXITO NO PROJETO DE CATEQUESE





gora que os sinos param de tocar, todos os ouvintes já saíram do espaço profano e adentraram no espaço sagrado²², convidando-os para o início da celebração, o momento em são proferidos os Ritos Iniciais, as palavras de boas vindas. Nesse momento de preparação para que possa dar início à solenidade, nos deteremos a discutir o que vinha a ser a América portuguesa e o papel dos jesuítas na delimitação desse espaço e suas possíveis repercussões. Seria o primeiro processo de conquista nas terras acima do rio Real. A conquista dos jesuítas por novos fiéis e a conquista dos brancos por novas possessões de terras. Entretanto essas conquistas esbarravam com os interesses dos gentios.

A conquista na América não se efetuava apenas com guerra. Na verdade, era consolidada também através rede de relações econômicas, políticas e culturais, na qual a catequese merece destaque. A partir da adaptação da cultura do colonizado à nova realidade trazida pelo colonizador, esse era o “cântico de entrada” no Novo Mundo. Assim, a conquista foi efetivada através da atuação de diversos sujeitos dos quais, no que se refere aos elementos simbólicos que norteiam o universo colonial, podemos destacar o papel dos frades franciscanos, dominicanos, agostinianos, jesuítas, capuchinhos e, em menor escala, pelo clero secular. Esse corpo de propagadores da fé católica tornou-se, juntamente, com os indígenas sujeitos ativos da colonização. Os membros das mais diversas ordem proferiam as “boas vindas” nas terras além mar e carregavam consigo a religião da metrópole, caracterizada pelo “ritualismo festivo”:

(...) a religiosidade portuguesa se expressaria por atos externos, pelo culto aos santos não por reflexões dogmáticas; muitos mais por procissões e ritualismos que por introspecção espiritual. À magnificência das cerimônias religiosas não se opunha uma religião em Portugal, desde as origens como nação independente, fora uma fusão de elementos étnicos diversificados (romanos, muçulmanos, judeus, etc.). Etnia tão diversificada geraria religião essencialmente sincrética e eclética (BOSCHI, 1986, p. 37).

Os missionários utilizaram o simbolismo para marcar o seu controle sobre os costumes e práticas religiosas. Geralmente, o símbolo era a Cruz, que significava a expansão da “verdadeira e legítima fé”, a fé Cristã e, antes de tudo, a fé Católica Romana. Na América portuguesa é possível identificar um significativo número de ordens religiosas atuando, atrelada ao processo de colonização, “sacralizando” o espaço profano. Contudo devemos

²² Essa relação de passagem do mundo profano para o mundo sagrado é discutido por Eliade (2001, p.29) que destaca o papel da porta das Igrejas como o limiar entre os dois mundos, como símbolo da passagem.

ressaltar que o trabalho missionário contou com outros sujeitos organizados. A população não só via os templos grandiosos como símbolo da comunidade e dedicava-se à sua decoração, mas também ingressava nas organizações eclesiásticas através de associações leigas “que funcionavam como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente os anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social” (BOSCHI, 1986, p.14).

Um dos principais braços evangelizadores da Igreja Romana foi a Companhia de Jesus, conhecida como a ordem dos jesuítas ou também inacianos, em referência a seu fundador Santo Inácio de Loyola. Por meio da aprovação da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, em 1540, foram então autorizados os trabalhos apostólicos da Companhia de Jesus, tendo como meta “ordenar a vida dos cristãos”. Essa ordem trilhou novos caminhos para difundir a fé cristã, sendo responsável pela releitura do cristianismo. Cumprindo com as normas instituídas na Reforma Católica, a ordem fundada por Loyola (1491-1556) foi estruturada com o propósito de disseminar a cristandade pelo “Novo Mundo”. Em face desse caráter militante da ordem, não podemos dissociar o seu caráter mundano. Na articulação dos interesses religiosos, políticos e econômicos, que permearam o universo colonial brasileiro e estiveram imbricados, houve quase numa simbiose “perfeita”.

A Companhia de Jesus não foi uma criação isolada. Ela deve ser pensada como um dos frutos da efervescência religiosa de fins do século XVI, sendo parte integrante das alterações ocorridas na Igreja Romana propostas em Trento. Foram os inacianos os grandes divulgadores das ideias reformistas. Dessa forma, pensar a atuação da ordem consiste primeiramente, na identificação dos elementos que envolvem a sua criação, bem como a sua adaptação aos interesses iniciais nos diversos locais de sua atuação. Eles almejavam recuperar para a Igreja o título de guardião da fé e dos preceitos divinos que regem a humanidade e para alcançar tal objetivo muitas foram as ações desenvolvidas. Essa concepção é defendida por José Eisenberg, quando afirma que:

A Companhia de Jesus rapidamente se tornou um dos principais movimentos de reforma religiosa sob a bandeira papista, tendo sido uma das ordens mais importantes na formulação da resposta ao Protestantismo produzida durante o Concílio de Trento (2000, p.32).

Nessa “cruzada” contra o protestantismo, outros sujeitos passaram também a ser perseguidos, visto como “inimigos” que deveriam ser combatidos, fossem os judeus, os muçumanos ou os gentios. Os membros da ordem estavam mergulhados na efervescência de

discursos sobre a prática religiosa. Os inacianos buscavam realizar a epopeia de pregar o Evangelho no Novo Mundo. Percebemos que a criação da Companhia repercutiu nessa tentativa de reestruturação do poder religioso, ao passo que a nova ordem teve marcante presença no Concílio, principalmente na formulação dos decretos conciliares.

O caráter militante dos jesuítas é melhor compreendido pela biografia de seu fundador, Inácio de Loyola. Santo Inácio de Loyola nasceu no ano de 1491 em Azpeitia, região basca da Espanha. Caçula de 11 irmãos, ficou órfão de mãe aos 8 anos de idade e de pai aos 14. De família nobre, foi pajem da corte e tinha, pela frente, uma carreira promissora no campo militar. O "Solar dos Loyolas", erguido com suntuosidade e largueza junto à cidade de Azpeitia, refletia a nobreza da família. Era um jovem atraente, de maneiras gentis, culto, adestrado em todos os esportes, valente, espirituoso, enfim, um autêntico fidalgo de uma das cortes mais ricas do mundo (GUILLERMOU, 1977, p. 13).

Em 1516, Inácio foi chamado para defender o território basco dos seus vizinhos franceses e, na dramática batalha de Pamplona, foi ferido na perna por uma bala de canhão, sofreu intervenção cirúrgica e foi durante o seu restabelecimento que sentiu o chamado divino. Esse evento marcou o fim do primeiro período de sua vida, deixando de ser um homem dado às vaidades do mundo, cujo principal prazer consistia nos exercícios de guerra que praticava, para se dedicar a uma vida voltada para o constante serviço a Jesus. Aos poucos, o antigo militar sente-se atraído pelo exemplo dos santos. Revê sua vida passada, percebe a necessidade de fazer penitência e começa a encontrar sua liberdade espiritual. Decide deixar a carreira militar e dedicar sua vida à Cristo e à conversão dos infiéis (EISENBERG, 2000, p. 36).

Já totalmente recuperado, vai a Montserrat, mosteiro beneditino nos arredores de Barcelona, onde faz sua confissão geral, que durou três dias. Nesse período, escreveu o rascunho dos *Exercícios Espirituais*, que acabou sendo o código da ascese cristã em todo o mundo. Dali fez uma peregrinação à Terra Santa, de onde dirigiu-se a Paris para estudar filosofia, teologia e línguas, pretendendo construir o Reino de Cristo na terra. Nessa cidade começou a exercer seus dons de liderança. Ainda na Sorbonne, ganhou companheiros para sua

causa: dirigidos por ele, fizeram os *Exercícios Espirituais*²³ e lançaram os fundamentos da Companhia de Jesus, em 15 de agosto de 1534. Desde então começou a estruturar a base da Companhia de Jesus com estrita disciplina e de forma hierárquica, de acordo com as determinações dos *Exercícios Espirituais* e ratificada com a publicação das *Constituições da Companhia de Jesus (1558-1559)*. Suas regras eram completamente diferentes das existentes até então, pois uniam espiritualidade com disciplina e obediência quase militar, a fim de coordenar o máximo de energia na “construção do reino de Cristo”. (EISENBERG, 2000, p. 32).

Enquanto a Igreja estruturava a Reforma, os países ibéricos estavam navegando rumo ao Novo Continente. Inicialmente, as primeiras expedições tinham como finalidade a exploração de madeira e o reconhecimento do território. Logo, o interesse econômico das monarquias europeias na América acabou influenciando o plano político da Igreja, na busca de novos fiéis, através da disseminação da fé católica.

No Brasil, a colonização começou com a vinda de algumas expedições e depois com a doação de terras, na forma de capitânicas, a certos fiéis vassalos, dispostos a financiar a colonização. Não obstante, essas primeiras medidas alcançaram apenas relativo êxito. Dessa forma, junto com a iniciativa privada, foi transplantada para a colônia uma estrutura administrativa centralizada na figura do governador-geral. O primeiro deles foi Tomé de Souza (1549-1553), que chegou à colônia, em 1549, com alguns funcionários administrativos e com os primeiros jesuítas chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega.

Desse modo, os primeiros religiosos a chegar às terras da América portuguesa foram os membros da Companhia de Jesus. Os inicianos buscavam enfatizar e estimular as práticas que distinguiam o catolicismo romano de outras religiões, práticas essas representadas pelos séquitos, o culto aos santos e a devoção às almas e ao purgatório. Tinham como princípio fazer homens antes de se fazerem cristãos, isso através das missões²⁴. Porém, a concepção de superioridade religiosa sempre esteve presente nos seus discursos.

²³ A obra *Exercícios Espirituais* (1522), de Inácio de Loyola, é o produto da conversão do próprio autor, de cavaleiro a devoto. Estabelece uma nova interpretação do cristianismo centrada na postura do jesuíta chamada de “nosso modo de proceder” (*Noster Modus Procendi*), calcado na projeto de conversão (COSTA, 2007, p. 144)

²⁴ Missão é a forma de difusão e propaganda religiosa utilizada principalmente pelo cristianismo, como reação à Reforma. Assim, as missões visavam expandir a fé como a verdade, ou seja, a fé católica. De acordo com Castelnau-L’Estoile (2006, p. 55), “o termo missão abrange aqui toda atividade apostólica itinerante, qualquer que seja o público visado”.

Não sei quem criou o ditado de que “a crença de um homem é a superstição de outro”, mas tenho certeza de que uma idéia tão voltairiana não saiu da imaginação de um missionário. De maneira geral, os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas. É bem verdade que muitos missionários mudaram sua maneira de pensar após uma longa experiência nas missões. Mas a maioria sustentou até o fim a convicção básica de uma superioridade religiosa e cultural; do contrário, dificilmente teriam prosseguido na ação missionária. (BOXER, 2007, p.55)

Para a efetiva dominação das terras, a coroa portuguesa contou com o apoio de Roma. A Igreja desempenhou o papel de legitimar a colonização da América, com base no conceito ideológico de direito divino, inerente ao conceito jurídico de padroado²⁵. As coroas ibéricas passam a usufruir favores de Roma para firmar seu domínio sobre as terras conquistadas. Na prática, o papa transferiu ao poder civil as atribuições que antes estavam reservadas exclusivamente à Igreja. O padroado serviu como uma aliança, fruto da dependência entre a política e a religião que, devido ao novo cenário gerado pela colonização da América, trocavam favores para juntos se manterem no poder.

A catequese foi o principal método utilizado na evangelização dos nativos do Novo Mundo. No entanto, a Igreja também usou o poder coercitivo do tribunal do Santo Ofício, cujas funções inquisitoriais foram exercidas por diversos prelados (BOXER, 2007, p. 106). Devemos ressaltar que a atuação da Inquisição na América visava combater os inimigos da Coroa mais do que os da Igreja. Isso é compreensível, tendo em vista que estava atrelado ao Estado através do Padroado Régio.

Essa aproximação entre Igreja e Estado, em busca de interesses próprios para cada um, representa uma maior arrecadação de impostos para o Estado e uma expansão da fé católica e, conseqüentemente, um maior número de fiéis pagando o dízimo, enriquecendo as finanças da Santa Sé. Com isso, fica fácil entender o porquê de os ibéricos terem um maior

²⁵ Durante o período colonial, o processo de evangelização nas terras além mar do governo português foi realizado através de investimentos do Estado na instalação e manutenção do catolicismo no Novo Mundo. Em troca, o monarca ganhava o direito de controle das receitas da Igreja coletadas na América. Esse mecanismo em que a Igreja é “tutelada” pelo Estado foi chamado de Padroado Régio, em que os religiosos que vinham à América (sejam de ordem regular ou secular) eram funcionários do Estado. Para compreender a atuação jesuíta no período colonial é necessário analisar a estrutura elaborada pela metrópole portuguesa a fim de efetivar a colonização. Nesse contexto destacamos a instituição do padroado. O padroado serviu como uma aliança, fruto da dependência entre a política e a religião que, devido ao novo cenário gerado pela colonização da América, trocam favores para, juntos, se manterem no poder. Ficavam a cargo do monarca português a provisão dos bispados, paróquias e demais cargos eclesiásticos, as indicações dos nomes dos clérigos, a remuneração dos mesmos além do financiamento das atividades da instituição religiosa. Dessa forma, os sacerdotes das diversas ordens eram funcionários públicos do reino, recebendo seu pagamento pela Fazenda Real.

desejo de servir a Deus e à sua Majestade quando comparados ao restante da Europa, que priorizava as autoridades locais em detrimento ao rei. A mentalidade da sociedade portuguesa que colonizou a América está mais voltada a atender às vontades daqueles que representavam Deus: os reis católicos. E isso era passado pela própria Igreja, que dizia que a traição ao rei era algo imperdoável diante de Deus e dos homens, sendo certeza que os traidores não iriam gozar do reino dos céus.

Foi nesse contexto que a Igreja confiou e concedeu ao monarca o papel de instalar, consolidar e, desse modo, expandir o catolicismo no continente recém-descoberto, pois ela não possuía recursos suficientes para tal empreitada. Ninguém melhor que o rei, com todo o seu prestígio social e poder político, para tutelar a vida (recursos financeiros, humanos etc.) da Igreja nas colônias (HOORNAERT, 1994. p. 295). A partir daí, a monarquia passa a ter um maior controle nas questões religiosas no que se refere às colônias. Além do recolhimento dos dízimos eclesiásticos pelo governo,

os reis podiam fixar e modificar os limites das dioceses, disporem sobre sua competência administrativa, e até mesmo alterar as ordens emanadas por Roma para a Igreja americana. Esta última medida foi implantada por Carlos I de Habsburgo, em 1538, e ficou conhecida como ‘licença régia’ (*pase régio*): todos os decretos pontifícios referidos à Igreja colonial tinham que passar pelo exame de organismos estatais. Outro aspecto notável do *patronato* era a provisão real dos cargos eclesiásticos: bispos e arcebispos eram nomeados em Roma a partir de indicações feitas pelo Conselho das Índias. (VAINFAS, 1984. p. 92)

No governo de Felipe II, as relações entre Igreja e Estado passaram por um momento de tensão, quando o papa Júlio III se negou a confirmar os privilégios da Coroa espanhola, pois esta “marginalizara completamente a jurisdição de Roma, enviando à América ‘prelados dóceis à sua política’. Essa situação de crise entre o Pontífice e o padroado provocou uma reação da Igreja Católica, que se traduziu na criação da *Congregação Romana De Propaganda Fide*, em 1622. Essa congregação enviava ao Novo Mundo religiosos que não mais se submetiam ao Padroado Régio, mas sim diretamente à própria Santa Sé, como foi o caso dos capuchinhos franceses, que estiveram presentes nas terras da Capitania de Sergipe Del Rey e em outras capitanias do Brasil setentrional durante o período colonial.

O Padroado Régio perdurou até o processo de independência das colônias espanholas da América. Já no Brasil, o padroado teve uma vida mais longa, pois mesmo após a independência política continuou em vigor até a segunda metade do século XIX, já no final

do Império. Como foi visto, o Padroado Régio constituiu-se através de uma aliança entre Estado e Igreja, em que esta estava subordinada àquele. De acordo com Vainfas (1984, p.98) essa aliança concedia ao rei poder político e à Igreja, prestígio, terras, cargos burocráticos (para o clero) e o monopólio da educação colonial (principalmente no ensino nas universidades americanas). Para Hoornaert (1994), a “Santa Aliança”, como ele mesmo refere-se ao padroado, era vista e entendida de modos diferentes por cada lado: foi uma alternativa para a Igreja, já que não possuía recursos suficientes para montar e manter a infraestrutura das missões religiosas.

É perigoso compreender o processo de conquista da América, fora de uma contextualização com a religião, pois não se trata de algo isolado. O universo religioso se encontrava permeado pelas relações políticas e econômicas que norteavam a sociedade colonial. Esse processo só se torna inteligível à medida que nos dispomos a compreender as relações de como se deu a aliança entre a coroa e a Igreja.

Durante o processo de colonização do Brasil houve certa dificuldade em promover a incorporação dos valores cristãos pelo índio. O período inicial foi basicamente de avaliação e experimentação, os jesuítas seguiram o plano franciscano de catequizar o índio *in situ*. Não obtiveram grande êxito, pois iniciavam a evangelização nas aldeias e, quando saíam, acreditando na conversão dos gentios, descobriam que esses retomavam seus velhos costumes (EISENBERG, 2000, p.92).

Com a efetiva organização das missões, os grupos indígenas deixaram, muitas vezes, suas antigas aldeias para se fixar em outros aglomeramentos, locais esses que incorporavam aldeias diversas e as fixavam no mesmo espaço, alterando as relações culturais, as crenças, a forma de adquirir alimento. Esse impacto entre culturas resultou numa mescla de valores, ou seria melhor dizer, na extinção de muitos de seus antigos conceitos, como também o conflito. Neves descreve o espaço da aldeia como o palco do encontro:

O missionário sai de “sua” sede mas não para percorrer aldeias “índias” tais como são e onde estão. Ele sai para coordenar um trabalho de reunião de tais aldeias em um ponto determinado por ele, que é a Aldeia. Essa fica em um ponto considerado conveniente por múltiplas razões (políticas, militares, geográficas, etc). Este ponto que é Aldeia não é mais um espaço indígena. É um espaço criado pela cultura cristã e onde seus porta-vozes não são mais visitas. (NEVES, 1978, p.117)

Ao refletir sobre o período colonial, muitas vezes pensamos nos deparar com um período marcado pela homogeneidade, tratado apenas como uma longa temporalidade em que a América portuguesa seria apenas um apêndice da sua metrópole. Os historiadores devem manter o espírito investigativo vivo nos escólios, como também todos os sentidos. O tato apurado no tratamento das fontes, o olfato aguçado, o paladar sem exageros, nem adocicado nem salgado nas colocações, a audição em perfeito estado para poder escutar os murmúrios do passado e um olhar fixo na espacialidade e amplo no contexto. Esse ofício é uma arte, busca sempre avançar nos antigos limites e ir além. Para isso, necessita de todos esses sentidos em plena sintonia para encontrar novos testemunhos, ou reinterpretar os antigos por uma nova lente, para poder também compreender o universo que se está estudando, procurando as especificidades, evitando os anacronismos ou as simples interpretações.

Os soldados de Cristo que se engajavam nas missões passavam por uma preparação prévia para comprovar sua capacidade física, moral e disciplinar. Atributos necessários no exercício da catequese. A maioria dos jesuítas possuía conhecimentos técnicos que podiam desenvolver nas missões, tais como pintura, arquitetura, agricultura, medicina e outros ofícios. Outras exigências são apresentadas por Marilda Oliveira de Oliveira (2004, p.44):

(...) missionários também tinham conhecimentos de Filosofia, Ciências Naturais e Física, além de lingüística, Arqueologia, Geometria, Literatura e, naturalmente, Teologia. A preparação, antes de partir, consistia na prática dos *ejercicios espirituales de San Ignacio*, que serviam para desligarem-se por completo das coisas do mundo. Levavam consigo todo tipo de provisões: uma manta, uma rede, uma cruz, uma Bíblia, ornamentos e objetos de culto, medicamentos e toda classe de livros de arquitetura, muitos destes, uma vez na América, não serviam de nada por não coincidirem as condições climáticas e o tipo de solo.

As bagagens dos filhos de Santo Inácio de Loyola deixavam a Europa repletas de uma concepção de mundo cristã, de conhecimentos e de arte para “serem semeados” em um povo de cultura totalmente diferente (e não menos importante). Esse contato na nova terra proporcionou a entrada da América nas páginas da história europeia. Não foi levada em consideração a cultura já existente no solo americano, que em sua maior parte não possuía escrita, mas para a qual já havia um sentido de tempo, mesmo que diferenciado do europeu, uma organização social, política e cultural própria para atender às suas necessidades. Nesse caldeirão de diversidade se reescreve a história dos povos indígenas através dos projetos do europeu:

Os jesuítas foram outros que pela influência do seu sistema uniforme de educação e moral sobre um organismo ainda tão mole, plástico, quase sem ossos, como o da nossa sociedade colonial nos séculos XVI e XVII, contribuíram para articular como educadores o que eles próprios dispesavam como catequistas e missionários. Estavam os padres da S.J. em toda parte; moviam-se de um extremo ao outro do vasto território colonial (...) (FREYRE, 2006, p.90)

Outro tema recorrente é a atuação de inacianos mais conhecidos, como Manuel da Nóbrega, Anchieta e Antônio Vieira. Para essa pesquisa, o espaço escolhido é distante dos grandes focos de discussão. Situa-se na Capitania de Sergipe Del Rey, os escritos envolvendo a catequese dos índios localizados nessa região. Chegaram a Sergipe, logo após a conquista, na década de 1570, restou a eles apenas catequizar as regiões mais afastadas, com os índios. Isso foi visto como sendo uma forma de manter uma autonomia, uma tentativa de criar um Estado independente. Apenas na Capitania de Sergipe Del Rey os jesuítas ergueram as missões²⁶ de São Pedro de Porto da Folha, de Japarutuba, de Geru e Água Azeda em São Cristóvão.

Nas missões havia a preocupação constante do combates às heresias, aos maus costumes dos povos tidos como bárbaros (como bigamia, feitiçaria), ou seja, se queria preservar a fé católica das influências pagãs, controlar a moral e ideias do ultramar, demonstrando mais uma vez a ligação da Cruz com a Coroa. Os índios foram perseguidos por manter antigos cultos, como idolatria e sacrifícios humanos (VAINFAS, 1995, p.31). Outro meio de atrair os povos indígenas para o cristianismo foi através da associação das divindades locais com os santos católicos.

Ao passo que os religiosos tentavam estruturar o projeto catequético na *Terra Brasilis* se deparam com um empecilho, os colonos. Esses, com base na legislação e na política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas, tida como “contraditória, oscilante e hipócrita” (MOISES-PERRONE, 1992, p. 115), conseguem acirrar a disputa por mão de obra, embate que permeou os séculos XVI, XVII e o XVIII. Enquanto os colonos queriam escravizar os indígenas, os jesuítas buscavam catequizá-los, pois achavam que o trabalho forçado prejudicaria a aceitação dos dogmas católicos. Essas disputas pelo controle

²⁶ As mais conhecidas missões jesuíticas são as dos Sete Povos das Missões, que reunia aldeias guaranis e era vinculada à coroa espanhola, no entanto sem aceitar a sua influência. Essas terras eram reivindicadas por Portugal, levando a coroa a entraves políticos até 1750, quando foram incorporadas a coroa lusa com o Tratado de Madrid, constituindo hoje, parte do Rio Grande do Sul.

dos nativos duraram muito tempo, por inúmeras vezes, os colonos chegaram a invadir as missões para capturar mão de obra. Enquanto houve missões católicas, houve impasses com os colonos:

Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir o seu controle absoluto sobre a mão de obra e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia. Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da metrópole. Dividida e pressionada de ambos os lados, concluem tais análises, a Coroa teria produzido uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita. (PERRONE-MOISES, 1992, p. 116)

Na prática a atuação das ordens religiosas, em alguns momentos, entrou em choque com os interesses dos colonos, o que gerava atrito entre as partes e obrigava o Estado português a interceder de acordo com o momento. Conforme salienta Castelnau-L'Estoile (2006, p.62): “a questão da mão-de-obra indígena em que cada um procurava se apropriar, e sobre o modo de vida ‘pouco cristão’ desses senhores do Brasil” se torna um obstáculo à atuação dos membros da Companhia de Jesus.

Um entrave que acabava, por muitas vezes, destruindo todo o trabalho catequético, como ocorreu nas terras compreendidas entre o Rio Real e o Rio São Francisco. Observa-se que as disputas entre colonos e missionários se tornaram o principal pano de fundo do período colonial, marcado pela “defesa da liberdade” por parte dos jesuítas e pelo controle de mão de obra necessário para o colono (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 438).

É nesse cenário de disputas entre colonos e jesuítas que se inicia o processo de colonização das terras acima do Rio Real. Essas disputas marcam as primeiras décadas de conquista da região. Encerra-se o cântico de entrada. É o momento da realização do sinal da cruz e também são proferidas as palavras de saudação do oficiante. A saudação é a ocasião em que, com breves palavras, os ouvintes têm chamada a sua atenção para o local onde estão e para o que será discutido ao longo da celebração. Para nós, a saudação é uma visita ao conceito de aldeia, momento em que chamamos atenção para o espaço, palco das relações

entre o gentio e o jesuíta durante o período colonial, mostrando como, ao longo dos tempos, sua concepção foi remodelada.

2.1 – Saudação inicial: embates entre a cruz e a espada na conquista das terras além do Rio Real (1575)

A saudação inicial tem como foco central aproximar o orador do seu público. É o momento em que os laços são estreitados. Nesse instante o padre utiliza seus conhecimentos de oratória para encantar o seu fiel, onde ele e o discurso são um só. A voz doce “acolhe”, o olhar penetrante aproxima a postura impõe o respeito e a separação entre o do altar e local onde está o devoto, estabelece o grau de distanciamento necessário para alcançar o êxito da missa, levar a mensagem ao cristão. A dessa missa é a conquista.

Para o nosso estudo, esse é o momento que marca os primeiros contatos dos jesuítas com os gentios que viviam além do Rio Real. Nessa ocasião são evidenciadas as dificuldades iniciais. E, principalmente, se faz necessário mostrar o papel da ordem como interlocutora dos interesses do colonizador para com os indígenas da localidade. Essa é uma passagem descritiva desses primeiros contatos.

Desde a chegada dos portugueses ao Novo Mundo poucos são os registros que apontem a passagem dos súditos da metrópole nas terras compreendidas entre o Rio Real e São Francisco até os primeiros contatos entre os jesuítas e índios da localidade, já em 1575. Esse período, dessa forma, compreende décadas em que essa região é praticamente um hiato no processo de colonização. Desses registros pontuais, Nunes (2007, p. 17) destaca a expedição exploradora comandada por Gaspar de Lemos. Outro registro que aponta para a presença portuguesa é o Diário de Navegação de Pero Lopes de Souza, datado de março de 1531:

Segunda-feira, 11 do dito mês (março) tomei o sol em onze graus e meio: fazia-me de terra – mede terra dez 10 léguas. Para o caminho do sudoeste com o vento sueste. Em se pondo o sol demos numa aguagem do rio São Francisco que faziam muito escarcéu.

12 do mês de março ao meio dia tomei o sol em doze graus e dois terços; e em se pondo o sol houve vista de terra, que me demorava ao oeste: faziam-me delas seis léguas. E de noite, por nos afastar de terra, fizemos o caminho ao sul e a quarta do sudoeste, até o quarto d'alva que tornamos a fazer caminho do sudoeste.²⁷

As terras que hoje compõem o estado de Sergipe, durante os primeiros anos da colonização portuguesa no Novo Continente, integravam a Capitania da Bahia, como determinava a Carta de Doação de 5 de abril de 1534, ao senhor Francisco Pereira Coutinho²⁸. Só que não foi alvo de efetiva colonização, estava abandonada pela atuação portuguesa. . Área marcada pelas repetitivas querelas entre o português e o gentio. Os atritos contribuíram para a cristalização de um discurso negativo da imagem dos índios. No entanto, os gentios que ali viviam mantinham aliança comercial com os franceses, interessados na exploração de pau-brasil (FREIRE, 1977, p.69):

A ação da presença de Francisco Pereira Coutinho não atingiu Sergipe. Desse abandono aproveitaram-se os piratas franceses para o contrabando do pau-brasil e outros produtos extrativos da região, contando com a colaboração dos Tupinambás que aí habitavam. (NUNES, 2007, p.19)

A aparente afinidade com franceses não se estendia a todos os brancos. A relação entre portugueses e gentios era marcada pela animosidade, o que passou a ter maiores repercussões em decorrência dos constantes ataques empreendido pelos índios que habitavam as terras compreendidas entre o Rio Real e o Rio São Francisco aos portugueses. Pode-se observar a região compreendida entre os dois Rios no mapa de Matias Quaden (1598):

²⁷ Diário de navegação de Pero Lopes de Souza. In *Cadernos de História*. Vol. I. São Paulo. Editora Parma, 1979, p.26-27.

²⁸ “Légua” – medida equivalente a 6.600m; “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, Tomo 28, 1855, p.159.

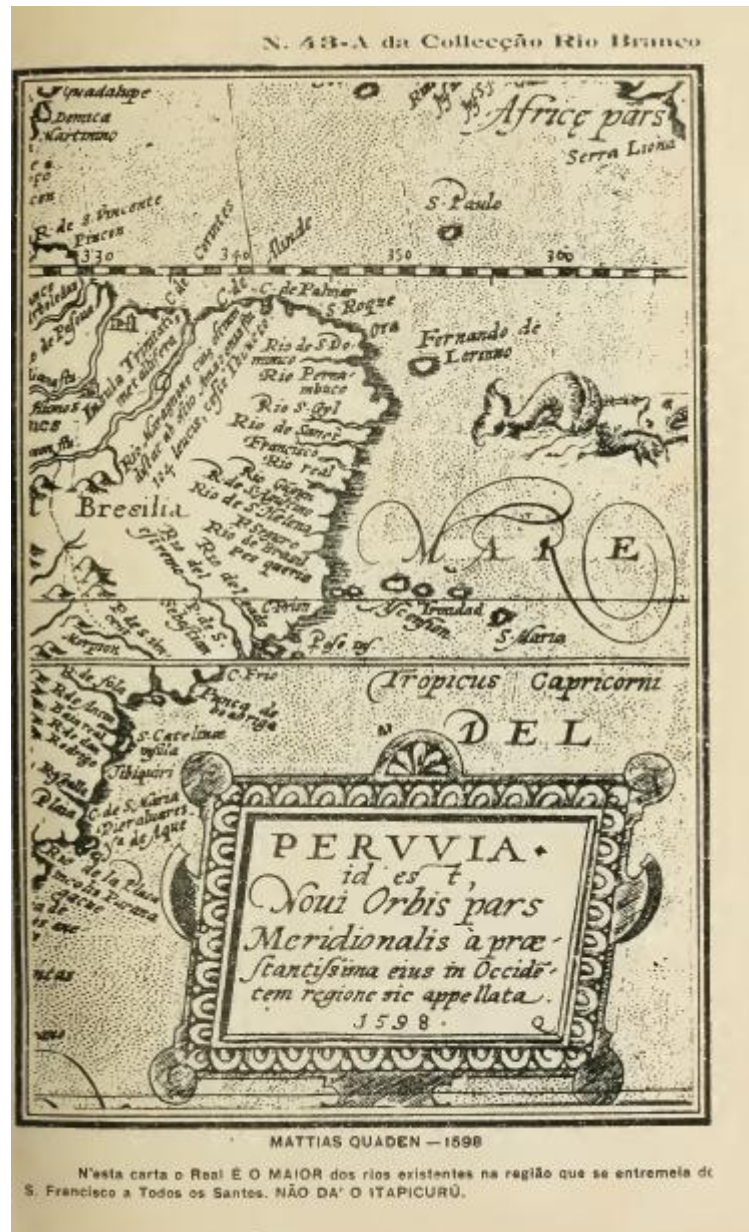


FIGURA IV: QUADEN, Mattias. 1598. In: PRADO, IVO. *A capitania de Sergipe e sua ouvidoria*. Memória sobre questões de limites. Rio de Janeiro: Papelaria Brazil, 1919.

Dentre esses ataques, podemos destacar o episódio da morte do bispo Sardinha. Nos idos de 1556, iniciou-se as perseguições aos índios Caetés que viviam na área entre compreendidas entre o Rio São Francisco e o Rio Real, incentivadas pelo Governador Geral, Mem de Sá, como forma de represália à morte do bispo Sardinha, conforme atesta Anchieta (1946, p.12-13):

Neste dito ano de 1562, estando todos os índios com muita paz e quietação em suas igrejas e fazendo-se muito fruto nas almas quis o governador Mem

de Sá castigar os índios dos Caaeté, que estavam além do rio de São Francisco para Pernambuco, por terem morto o bispo Dom Pedro Fernandes, e outra muita gente que desta Baía partiu para o reino em uma nau, que ali foi dar à costa no ano de 1555 ou 1556, e porque os moradores desta Baía diziam, que entre este gentio daqui morador e o de Cirigipe, donde está o engenho de Dom Fernando, e entre o gentio de Paraguaçu e Jaguarig havia muito gentio daquele Caaeté, e que tinha entrada uns com os outros, pronunciou o dito governador sentença contra o dito gentio do Caaeté, que fossem escravos, onde quer que fossem achados sem fazer exceção nenhuma, nem advertir no mal que podia vir à terra.

Para Nunes (2007, p 21), essa perseguição aos índios promoveu uma maior aproximação entre os “nativos” da localidade e os franceses. Laços econômicos são estreitados em decorrência da antipatia gerada pela perseguição portuguesa aos gentios. Devido a teia de acontecimentos essa região passou, a cada evento, a ser disputada. Para Anchieta (1946, p.12) essa não era apenas uma luta travada nas terras do Novo Mundo, era muito mais. Uma batalha para a qual os inacianos deveriam se preparar, pois envolvia a atuação silenciosa e destemida do demônio. Para o jesuíta esse era um obstáculo imposto pelas forças “sombrias” para dificultar o processo de conversão e o conflito marcado pela morte, pela guerra e pela perseguição deveria ser combatido com os “remédios da alma”. E chama a atenção para outro ponto:

Vendo os Índios os insultos e agravos que os Portugueses lhes faziam em os cativar, assim os das igrejas mais principais que tínhamos, e todo o mais gentio que estava por esta terra, e pelas falsidades que os Portugueses por si por seus escravos lhes diziam da guerra que lhes haviam de dar, e eles viam pelo olho como eram salteados, se levantou parte do gentios de Paraguaçu e Cerigipe, indo-se para o sertão. (ANCHIETA, 1946, p.13-14)

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 da comunicação entre as Capitânicas 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.

A alternativa encontrada para solucionar esses “conflitos” na região foi o envio dos padres jesuítas. Seria um dos passos da conquista, marcada, inicialmente, pelo processo de “sacralização” do espaço. E dentre as atividades os padres da Companhia de Jesus deveriam “ensinar as coisas da salvação” aos índios daquela localidade. Esses seriam os

primeiros contatos dos ritos iniciais, marcados pela aproximação do “orador” com os novos fiéis. A atuação dos inacianos é, dessa forma, permeada pelos interesses da Coroa portuguesa em dominar a região. Interesses religiosos, políticos e econômicos se entrelaçam.

Sendo assim, a presença dos jesuítas na Capitania de Sergipe é identificada desde a primeira tentativa de colonização, ainda no século XVI. Na área compreendida entre as Capitanias da Bahia e Pernambuco, da mesma forma como em outras partes da América, a Companhia de Jesus desempenhou um papel importante na estruturação da colonização, favorecendo, dessa forma, o domínio dos europeus.

A relação entre o governo português, senhores de gado, gentios e jesuítas pode ser compreendida a partir do processo de colonização das terras além do Rio Real. Atores com interesses distintos e, muitas vezes, dicotômicos. Resultaram ao longo do processo de conquista, num choque de planos, cujo desfecho prejudicava, de certa forma, o projeto arquitetado por todos os envolvidos.

Dentre esses projetos peculiares a cada sujeito envolvido na conquista de Sergipe, podemos salientar um acordo travado entre o governador Luís de Brito e os padres da Companhia de Jesus acerca da escravização dos gentios. Em 1574, na Bahia, o então governador Luís de Brito acompanhado do ouvidor geral e provedor mor da fazenda e alguns jesuítas dentre as determinações:

Mandam, que nenhum Índio nem Índia das aldeias, onde os Padres residem, e assim das mais aldeias, que estiverem junto de nossas povoações, e de pazes com os Portuguezes, e postas de nossas mãos por ordem dos capitães, não haja resgates com as pessoas por nenhum modo que seja, sòmente haverá comércio, como se fosse entre Portuguezes vendendo ou comprando, e resgatando mantimentos, e outras coisas necessárias que fizerem por seus trabalhos; o que se fará com licença de quem a puder dar, como até aqui se fez.

Qualquer Índio ou Índia, que fugir das ditas aldeias para outro gentio, que não está de pazes com os Portuguezes, e se deixar lá andar por espaço de um ano ou mais, este tal poderá ser resgatado, como outro qualquer, e não lhe valerá o privilégio que tinha das aldeias.

Nenhuns índios e índias poderão ser cativos e havidos por escravos, salvo aquêles que forem tomados em guerra lícita, dada com a solenidade abaixo declarada, e assim serão escravos aquêles que os índios tomarem em guerra, e os tiverem em seu poder por serem seus contrários, e assim serão escravos

os que por sua própria vontade se venderem, passando de 21 anos, declarando-lhes primeiro que coisa é ser escravo. (ANCHIETA, 1946, p.32)

Luis de Brito corrobora com o caráter ambíguo que marca a legislação indígena nesse período. No primeiro momento, isenta os indígenas que vivem nas reduções jesuítas da escravidão. Sentencia que o gentio não pode se ausentar do espaço sacralizado da aldeia. Este mais parece, um cubo de vidro que separa o mundo português, profano, do mundo de “Deus”, sagrado. A escolha por um dos dois dos mundos, de acordo com o discurso, traça o caminho do gentio, pode levá-lo ao “Céu” ou ao “inferno”. Como se fossem dois espaços totalmente dissociados, mas que na realidade são permeados por interesses semelhantes, o de converter ao trabalho ou à fé cristã:

Os jesuítas procuraram reorganizar o mundo dos mortos, enquadrando-os na topografia tripartida em céu, inferno e purgatório. Esta compartimentalização cristã dos mortos só foi assimilada pela mentalidade indígena muito lentamente e depois de um sofrido processo de destribalização, quando a existência dos índios deixou de ser tribal e coletiva. (KOK, 2001, p.144)

Nessa passagem além do caráter dicotômico do discurso, deixando de lado a observação teológica, podemos identificar uma descrição do gentio como sujeito ativo desse processo de conquista. A sua escolha, seu “livre arbítrio”, não tão livre assim, evidencia um indígena que, mesmo com as tais “regalias” atribuídas ao gentio aldeado, pode não querer ser “protegido”.

O governador tenta nas suas deliberações por fim a um dos problemas enfrentados pelos portugueses nos primeiros anos de colonização, a comercialização dos índios com outros europeus. A decisão de que o comércio, seja de venda ou troca, ocorra apenas com o português, não vai surtir efeito nas terras acima do Rio Real. Visto que nesse período havia um estreito laço de comércio entre os índios dessa localidade e os franceses, que contrabandeavam, dentre outros produtos, o pau-brasil. Dessa forma percebemos que esses “nativos” não cumpriam nenhuma das determinações apontadas por Luis de Brito. Para solucionar o problema, uma brecha se encontra presente no discurso: os índios poderão se tornar cativos se forem apreendidos em “guerra justa”. Essa será a justificativa adotada para a guerra de 1575.

Na escrita desse momento da conquista, contamos com o testemunho dos jesuítas, o que nos permite também apreender os métodos de conversão empregados nesse primeiro momento e observar os silêncios a alguns interesses. Dentre os quais podemos destacar o que nos aponta Castelnau-L'Estoile (2006) quanto aos índios de Sergipe. Para a autora esses gentios realizarão o “sonho jesuítico de aldeia”, pois foram eles que propuseram aos inácianos viver em comunidade sob “a lei de Deus”:

A missão de Sergipe dirigida pelo Pe. Gaspar Lourenço é emblemática dessa evangelização perturbada por inimigos exteriores; o relato dessa missão (...) resume toda a história da missão brasileira. (Castelnau-L'Estoile, 2006, p.120)

Os primeiros registros que comprovam a ocupação jesuítica nos limites além do Rio Real são datados de 1575, com a fundação das aldeias de São Tomé, Santo Inácio e São Paulo pelo padre Gaspar Lourenço e pelo irmão Salônio, sendo o primeiro o superior e o segundo, subordinado. O documento que atesta essa presença é a carta²⁹, datada de 7 de setembro de 1575, de autoria do padre Inácio de Toloza³⁰. As correspondências entre os membros da Ordem são vistas como a chave para a compreensão do sistema jesuítico, principalmente, por haver uma norma que regia a sua escrita:

Em 1547, o secretário de Inácio, Polanco, envia a toda a Companhia uma instrução que desenvolve com minúcia ‘as regras’ da correspondência, especificando o tipo de cartas que se deveriam escrever, os temas que deveriam ser abordados, o estilo a ser utilizado, a frequência de observação no envio das cartas. Não há liberdade e escrita na Companhia; a correspondência era muito representativa para o bom funcionamento da ordem para ser deixada à livre iniciativa dos padres dispersos. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.72).

Apesar das especificidades nas normas que regiam a escrita das correspondências, devemos levar em consideração que a tarefa também era conduzida pela subjetividade do autor. A dosagem nas palavras, a escolha do que devia ou não ser comunicado se encontrava permeada pelas lentes do observador que fez tal seleção, podendo nem tudo se encontrar presente no que foi materializado no documento. Não obstante a importância de tais escritos, eles eram também fundamentais para a organização da própria ordem, mantendo a unidade e certo controle. Por isso, são testemunhos de fundamental importância nos estudos envolvendo

²⁹ Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de sete de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls 161-167.

³⁰ O padre Inácio Toloza foi reitor do Colégio da Bahia, no período compreendido entre os anos de 1592 e 1598. (Carta de Pero Rodrigues de 07 de agosto de 1592, Bras, 15, 393)

os “soldados de Cristo” nas conquistas do Novo Mundo contribuindo, dessa forma, para a ampliação, por parte do pesquisador, na identificação das especificidades do projeto de catequese que, muitas vezes, é visto como uma ação homogênea. Entretanto é necessário observar que:

Escritas para conseguir apoio e despertar interesse no trabalho missionário, as cartas geralmente dão a impressão de que as coisas iam melhor do que de fato acontecia. Falam de uma abundância de indígenas convertidos, todos inteligentes e excepcionalmente devotos. Os argumentos dos pagãos são sempre derrotados no confronto verbal com os cristãos em geral e com os missionários em particular. Nota-se nas cartas um tom comum de otimismo que muitas vezes beira o triunfalismo. (BOXER, 2007, p. 118)

A localização dessas aldeias é apresentada por Nunes (1996) ao indicar a primeira a “seis léguas distantes do rio Real, Santo Inácio, 10 ou 12 léguas para o Norte, às margens do rio Vaza-Barris, provavelmente onde se encontra a cidade de Itaporanga e São Paulo, junto ao mar” (NUNES, 1996, p. 225). Em 28 de fevereiro de 1575 os dois jesuítas, acompanhados de um capitão e alguns homens brancos, enviados pelo governador Luiz de Brito, chegaram às proximidades do Rio Real. De acordo com a carta do Padre Inácio de Toloza, naquele dia foram os padres visitar uma aldeia de índios, localizada a seis léguas do referido rio.

Sabendo os da aldeia que vinham, saíram todos com grande alegria a recebê-los, com grandes choros, como costuma fazer, trazendo cada um algum presente ao padre, conforme sua pobreza, como farinha, batatas, e cousas semelhantes, e foi hospedado de um principal, com muitas caridades, assim ele, como todos os índios que tinham em sua companhia, repartindo-os por todas as casas³¹.

Com base no documento, pode-se perceber que o relato não apresenta a cena de forma desfocada. Registra o primeiro contato entre os gentios e os jesuítas, “chegando a recebê-los com choro e alegria”. Dessa forma busca-se enfatizar o caráter humano, mostrando aos seus superiores que há “*salvação*” para esse povo, mas principalmente que eles querem e aceitam “*a lei de Deus*” e querem sair da “*cegueira*” em que se encontram. Outra virtude destacada no texto, além da emoção³², é a caridade, prática primordial para o bom cristão, sendo a chegada motivo de tamanha felicidade que, “mesmo pobres”, lhe retribuíram a vinda

³¹Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de sete de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls 161-167

³²Essa emoção dos nativos presentes na carta de Toloza não deve ser vista apenas como elemento retórico dos jesuítas, pois diferentes registros de viajantes evidenciam que o choro era uma das características dos tupinambá nas ocasiões em que recebiam visitantes. Trata-se da “saudação lacrimosa” discutida por Florestan Fernandes (1963).

com presentes. Dessa forma se pode compreender a importância da Carta de Toloza como testemunho das primeiras tentativas de conversão nas terras da futura Capitania de Sergipe. Contudo, é preciso observar atentamente os objetivos desse documento e quais suas intencionalidades.

Conforme já foi mencionado, as Cartas ânuas eram relatórios de prestação de contas, da ação dos jesuítas nas mais diversas localidades em que os mesmos atuavam. Normalmente eram elaboradas por um padre que não visitava todas as localidades, ou seja, constituíam-se em testemunhos de algo já relatado por outro religioso. Iam, dessa forma, da visualização do fato, passavam em seguida pela filtragem dos acontecimentos para o superior, e, depois, esse informante criava uma narrativa escrita que os apresentasse no documento oficial que seria, então, enviando a Roma. Com esses registros era possível mapear e controlar a execução do projeto de catequese a longa distância, verificando as áreas de domínio, os êxitos e fracassos da Companhia. Devemos lembrar que, assim como todos os documentos, as cartas são permeadas por intencionalidades, e no caso dessas, mostram a consolidação da prática catequética, além das diversas possibilidades de estabelecer missões em locais ainda não povoados e que “carecem das doutrinas cristãs”.

Outro ponto apresentado no registro é o número de gentios atendidos pelas práticas catequéticas, que não se limitava ao espaço da aldeia, mas se estendia a todos que viviam nas proximidades, levando “consolo” às almas. Nesse relato são identificados pontos positivos do projeto de catequese, bem como a fácil “aceitação”: apresenta-se um processo de mão única. De acordo com o registro, no contato, os índios até então “indomáveis” pelos portugueses, apresentavam-se, a partir daquele momento, de forma hospitaleira e manifestavam interesse em aprender a doutrina e assistir às missas. Na mudança do discurso parece que os atores também mudaram: deixaram, do dia para a noite, as práticas “bárbaras” de matar os brancos. Nesses discursos, os autores deixam impregnada em seus escritos a cultura histórica de seu tempo, bem como os seus saberes. No caso dos jesuítas, os saberes sobre a cultura gentílica, imortalizados em seus escritos, foram adquiridos pela observação.

Nesse caminho entre o projeto e a sua execução são evidentes as marcas culturais deixadas nos dois lados. No discurso apresentado ficou nitidamente colocada a voz do colonizador, que busca uma mudança de estratégia para realizar o plano inicial. Contudo, para

efetivar a catequese, os jesuítas vão se moldando às necessidades locais, adaptando as bases sólidas do dogma às especificidades do solo em que desejam semear.

Percebe-se que a estratégia de aglutinar a população indígena em aldeamentos é parte integrante da colonização no intuito de “civilizar” os índios, atendendo assim tanto aos interesses da Igreja na catequização dos infiéis quanto à preparação de mão de obra para os colonos. Essa aglutinação não se referia apenas a colocar todos os indivíduos para viver no mesmo espaço, mas estava diretamente relacionada à alteração de toda dinâmica do local. No entanto, ressaltamos que o espaço da aldeia também era visto como um perigo pelos membros da Companhia.

Era um local de risco, onde os religiosos poderiam perder a identidade jesuítica e a disciplina, ou, o que era pior ainda, cair em pecado (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p.132). Nesse pecado destaca-se a figura da índia, vista como sua própria encarnação. Por isso, os padres contavam com a visitação do superior uma vez por ano, para que pudessem renovar os votos. Faz-se necessário observar que os índios não participam desse processo com meros objetos da prática de conversão, a resistência que culminou na mescla de valores é identificada nas ações catequéticas.

A aldeia é ao mesmo tempo um lugar de provas espirituais e de experimentação pedagógica. Está previsto que os estudantes no terceiro ano de provação. Passem um mês nas aldeias, a ensinar a doutrina; essa “prova” corresponde ao mês passado nas escolas elementares nas províncias europeias. Enfim, fazendo do conhecimento do tupi uma condição necessária para passar do latim para outras faculdades, ou seja, para ter acesso à formação da elite jesuíta, o regimento torna obrigatória a temporada nas aldeias, já que é o único lugar de aprendizado da língua indígena. A aldeia se torna assim, ao menos no papel, uma etapa obrigatória na aquisição da identidade jesuíta no Brasil. (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 140)

As práticas diárias passam a ter uma nova rotina, como rezar pela manhã, ir à missa e estudar. Os jesuítas deveriam ter total controle do espaço sagrado da aldeia. Não se moldava apenas a fé do gentio, se moldavam corpos e costumes, para alcançar o êxito de modificar o comportamento, fazendo da repetição das atividades uma forma de facilitar o aprendizado. Na aldeia de São Tomé³³ o padre Gaspar de Lourenço, junto com o Irmão

³³Não conseguimos indicar a localização exata da aldeia. De acordo com Freire (1977, p. 5) se encontrava nas imediações do Rio Piahy, afluente do Rio Real. Já Nunes (2000) destaca que possivelmente essa aldeia ficava no atual município de Santa Luzia.

Salônio, fundaram uma escola para crianças³⁴ chamada de São Sebastião (ALMEIDA, 1954, p.175). A carta do padre Inácio de Toloza relata que ensinavam na escola pela manhã, à tarde e à noite.

Um índio de nossas aldeias ia tangendo a campainha por toda a aldeia e assim acudiam muitos diante da casa, donde o padre os ensinava as causas de nossa santa fé e o irmão tomou cargo da escola dos moços, que foram a princípio cinqüenta e depois chegaram até cem e em breve tempo sabiam as orações e a um que principalmente residiu com os índios, por que para eles principalmente eram enviados, acudia também com alguns brancos que estavam de ali a algumas seis léguas, consolando-os com dizer-lhes missa e confessando-os e um dia chovendo para esta aldeia de S. Tomé os consolou Deus Nosso, porque estando em roda dela, ouviram grandes vozes diante da casa, onde moravam e era um moço da escola de S. Sebastião que o padre havia deixado, para que vigiasse pelas casas e que estava ensinando a doutrina aos meninos das aldeias e depois os fazia persignar e santificar por si a cada um, e isto fez todo o tempo que esteve ausente, que foram nove dias³⁵

Observa-se que, pela quantidade de alunos relatada, pode-se imaginar as dimensões da propagação da cultura cristã na referida aldeia, chegando a contribuir também com a catequese de brancos que viviam nas imediações. Convém destacar, conforme o texto, que a aprendizagem das orações era rápida. No entanto, fica a dúvida quanto às práticas pedagógicas utilizadas durante as aulas, que não são relatadas nesse texto, embora seja possível identificar que a repetição dos hábitos ensinados era a forma mais utilizada para que o gentio pudesse apreender os costumes cristãos e, assim, modificar seu comportamento.

À medida que o gentio aprendia as orações, participava das missas e da confissão havia a verificação da eficácia dos conhecimentos ensinados, que pode ser apontada pela repetição das práticas sem a presença dos jesuítas na localidade. A sacralidade foi difundida não apenas pela palavra, pois o espaço da aldeia de São Tomé também sofreu alterações. Por exemplo: levantaram uma cruz na aldeia, que possuía a dimensão de oitenta palmos e uma igreja de pindoba denominada Nossa Senhora da Esperança. Eram modificados, assim, o espaço, as práticas diárias e a mentalidade.

A segunda aldeia a ser visitada situava-se na “perigosa” região dominada pelo índio Surubi, temido por ser responsável pela morte de alguns colonos. De acordo com a

³⁴ As crianças eram os alunos prediletos dos inacianos, conforme aponta Neves (1978, p. 95). De acordo com o autor, o demônio tinha maior atuação com os adultos. Dessa forma as crianças estavam menos vulneráveis a interferência do “mal” e aprenderiam as coisas da fé facilmente.

³⁵ Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de sete de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls 161-167.

carta, os padres foram convidados a conhecer a referida aldeia. Ela ficava mais perto do rio Vaza-Barris, provavelmente nas proximidades do atual município de Itaporanga (FREIRE, 1977, p. 5), “a dez ou doze léguas de S. Thomé, por mui ruim caminho”³⁶. O convite não foi atendido de prontidão, pois os padres ficaram receosos e dificultaram a visita. Mas, de acordo com o relato, foram muito bem recebidos. Para comer foram oferecidas quatro espigas de milho. Durante a sua estada fundaram a segunda Igreja nas terras de Sergipe, denominada de Santo Inácio, cortaram madeira e fizeram a cobertura de palha. A Igreja atenderia às “mil almas” que ali se encontravam.

Muitas outras aldeias foram também visitadas pelo padre Gaspar Lourenço. Entretanto, em apenas três foram erguidas igrejas. A terceira ficava próxima ao mar, era a aldeia do índio Serigi. Como chegaram à localidade na véspera de São Pedro e São Paulo, 28 de junho de 1575, levantaram a cruz e fizeram a igreja cuja invocação foi dedicada a São Paulo.

Nessas visitas, além da doutrinação pelas orações, pelas missas e pela confissão, também eram realizados batismos. Percebe-se que o sacramento do batismo era ministrado, conforme o documento, preferencialmente às pessoas que se encontravam próximas da morte:

Na aldeia de S. Thomé baptisaram outra índia, estando já a morrer, e assim que quando o Padre lhe fallava, mostrava pouca vontade disso, parecendo-lhe que só se batisasse logo havia de morrer e lhe ensinava o demônio, porque como os padres agora não batisavam senão as que estavam à morte, pareceu-lhe que em baptisando-se logo havia de morrer. Mas outro dia visitando-a elle padre e dizinho-lhe que se não queria o inferno era necessário batisar-se, Ella disse que o desejava muito, que o dia e antes quando soltou algumas palavras foi porque não estava em seu entendimento e assim depois de bem instruída, a baptisou o Padre e assim dahi a três dias foi gosar de seu creador, e enterraram-na na porta da igreja com a solenidade que se costuma em nestas aldeias e ficaram todos admirados de vel-o³⁷.

Essa falta de vontade ao batismo e ao sacramento ser aplicado quando percebe que há perigo de morte, são vestígios da resistência e do confronto no projeto de catequese. Observa-se que nesse discurso carregado de impressões positivas, como aponta Boxer (2007, p.118), o processo não foi tão simples assim. A partir desse relato é possível destacar outro aspecto importante no processo de conversão, o cuidado com os mortos e com os doentes. Na

³⁶Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de sete de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls 161-167.

³⁷ Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de sete de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls 161-167.

morte, a figura do demônio e o medo dela ocorrer sem o sacramento, pairam sobre a atividade dos jesuítas. Era necessário velar o doente e evitar que o mesmo partisse sem o sacramento necessário, o que seria um perigo tanto para a alma do índio como para a do próprio jesuíta.

O missionário deve então se deslocar para visitar os doentes. A agonia dos índios é um momento chave, onde estão em jogo ao mesmo tempo a salvação do índio e a do missionário. Se um índio morre sem o sacramento, o missionário se achará responsável por isso aos olhos de Deus. Nessa economia da salvação, a salvação do missionário está estreitamente ligada à de suas ovelhas. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.147-148)

Para auxiliar na doutrinação cristã foram enviados para as aldeias de Sergipe o padre João Pereira e o irmão Pero Leitão. Dessa forma, os membros da Companhia foram redistribuídos entre as aldeias, facilitando o contato e mantendo a permanência nas localidades. O Padre Pereira, junto com o irmão Salônio, se tornou o responsável pela igreja de São Tomé. Já o padre Gaspar de Lourenço e o irmão Pero Leitão ficaram nos limites do índio Surubi, na Igreja de Santo Inácio (LEITE, 1939, p.442).

Contudo, esses aparentes momentos de calma seriam suplantados pelos conflitos entre os colonos e gentios. Apesar dos relatos dos padres da Companhia informando os êxitos no projeto de catequese, um clima tenso pairava no ar: os colonos instigavam o governo relatando problemas, bem como animosidades na região que se intensificaram após o governador Luiz de Brito ter delegado a colonização da mesma a Garcia D'Ávila. Para Capistrano de Abreu (1988, p. 96-97),

Luis de Brito de Almeida pretendeu passar além do rio Real e incorporar Sergipe. Já os jesuítas tinham preparado o térreo para a penetração pacífica por meio das missões, mas a cobiça dos colonos e as manhas de alguns mamelucos tudo arruinaram.

Os campos além do Rio Real passam a se tornar cada vez mais importantes para a expansão dos rebanhos de gado, aguçando os interesses dos senhores de terra do Recôncavo pela região, que exigiam do governador a retirada dos índios da localidade. De acordo com Nunes (2000, p. 193), os jesuítas, em muitos momentos, elogiavam a atuação de Garcia D'Ávila, contudo, ao passo que ambos passaram a disputar a posse da mesma região, começaram a combatê-lo.

Em 25 de novembro de 1575, o governador Luis de Brito seguiu para a região do Rio Real, acompanhado de portugueses e escravos. Participou, no dia 21 de dezembro de 1575, da festa de São Tomé, na aldeia de mesmo nome³⁸. O padre João Pereira celebrou a missa, ministrou a comunhão e em seguida fez uma procissão. No seguinte dia iniciava-se a guerra contra os índios Serigi e Surubi, apesar das diversas ressalvas apresentadas pelos padres da Companhia:

Os índios estavam quietos, e q se aparelhavam para serem cristãos confinados no amparo das igrejas que tinham e com isso ficaria a costa segura para irem e virem por terra da Bahia para Pernambuco, porque tinham já sido feitos as pazes com outras trinta aldeias do Serigi e se fosse daquela maneira haveriam de fugir, com medo, como acontecera³⁹.

É nesse ponto que entra em choque o “acordo” de convivência entre os dois fortes elos da religião e da economia na sociedade colonial. A obra catequética entra em contradição com os interesses dos colonos da localidade. Dessa forma, a fé é deixada de lado e a espada é, então, a arma com que efetivamente se conquistaria as terras acima do Rio Real. Anchieta em relato apresenta sua decepção por conta da luta imposta pelas tropas de Luiz de Brito:

Estava o gentio de Cirigi todo quieto com a paz que o Padre tinha dado, e com a igreja que lhe tinha feito: tomou o Demônio para instrumento do que pretendia a um mameluco, o qual se foi a algumas das ditas aldeias, dizendo-lhes que olhassem o que faziam, que o Padre os enganava, que não cressem o que lhes o Padre dizia, que os ajuntava para serem escravos, e que já no mar tinha alguma gente junta para os irem amarrar. Isto dizia o mameluco pelos Portugueses que estava na barra do rio, que foram com o Padre, e como esta gente facilmente crê o que lhe dizem, principalmente se é coisa de medo, e eles sabiam bem como os Portugueses tinham tratado ao todos os vizinhos, e viam, que no mar estava os Portugueses como lhes o mamelucos dizia, levantaram-se todos, e parte dos da igreja de S. Paulo, ficando alguns para verem o fim da coisa, e foi quererem os Portugueses ir dar guerra a um principal, que estava no sertão que chamavam Apiripê, e segundo se entendeu depois, mas foi esta guerra com desejo de resolver os que estavam de paz para que mais facilmente houvessem escravos, que por outro respeito. (ANCHIETA, 1946, p. 42)

De acordo com a fala de Anchieta é perceptível que a “culpa” para o ataque iminente é a fala do mameluco⁴⁰ que teria incutido o medo no gentio. Medo que remonta

³⁸ Carta do padre Fonseca, do dia 17 de dezembro de 1576. Bras. 15, 292.

³⁹ *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. LXII, 1940, p. 37-377.

⁴⁰ Termo utilizado para “classificar” o filho de um português com uma índia, como também poderia ser utilizado para o filho cuja mãe ou pai eram mamelucos. Figura que vivia no limiar entre o mundo do branco, nesse caso do português, e o mundo do gentio. Carregavam a cultura e prática desses dois mundos. Comumente, eram bilíngues. O mameluco em muitos momentos entrou em atrito com religiosos, por contestar as práticas de

daqueles primeiros contatos já discutidos, quando os portugueses eram tidos como inimigos dos índios que viviam acima do Rio Real. Contudo o porta-voz do conflito não era nem um branco ou outro índio que havia levado a preocupação, mas o ser que reflete a mistura entre esses dois mundos, o mestiço. Nessa passagem a sua participação se encontra associada ao diabo.

O mameluco seria um “instrumento” da ação do demônio para destruir o trabalho catequético. Dessa forma, para o inaciano a luta não era feita pelo choque de interesses entre o português, no apressamento do indígena, mas no que tange ao simbólico. É uma luta entre, o que ele aponta como o bem e o mal. Isso evidencia e solidifica o papel da ação catequética na localidade, sendo necessário para dissipar a ação do diabo, que não utilizou como “instrumento” o gentio já convertido que vivia na aldeia, mas sim o mestiço, impregnado pelo pecado.

Anchieta chama atenção para um tema recorrente quando tratamos da prática catequética, a incredulidade do gentio. Essa por muito tempo foi vista como obstáculo no processo de conversão. Segundo Anchieta (1946, p.42) “*esta gente facilmente crê o que lhe dizem, principalmente se é coisa de medo (...)*”. Essa fala reflete a inconstância, eles crêm facilmente, mas facilmente também deixam a crença de acordo com o que lhe digam posteriormente. Eduardo Viveiros de Castro (2002, p.186-187) aponta que essa dita inconstância não ficava restrita às questões da fé, mas criou-se no imaginário nacional e foi capaz de impregnar a mentalidade coletiva que a crença do indígena é fluida. Não obstante, o autor conclui:

O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas polêmicas da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas (...) Do mesmo modo, o obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descrevia como ‘as ações e costumes bárbaros da gentilidade’ – canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligínia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável- e, que os primeiros jesuítas rotulavam mais simplesmente de ‘maus-costumes’ (CASTRO, 2002, p. 188-189)

conversão e mostrar para o indígena que o interesse dos padres era no apresamento do mesmo e no combate a prática monogâmica imposta pela cultura cristã. Para melhor aprofundamento no papel do mameluco na colonização brasileira destaco a obra HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. 3ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. [1956]

Com essa falta de crença na atuação dos inacianos e ouvindo as notícias proferidas pelo mameluco, os “negros da terra” (MONTEIRO, 1994) se preparam para o conflito. Os portugueses enviaram quatro índios no intuito de manter o contato com os gentios aldeados. Esses mensageiros não tiveram sorte, pois como estavam preparados para o ataque, assim que deles chegaram à aldeia foram mortos. E, dessa forma, as vinte oito aldeias da região também declaram guerra aos portugueses (ANCHIETA, 1946, p.43). Iniciam-se as lutas de conquista das terras acima do Rio Real.

Na Capitania de Sergipe Del Rey, nota-se que as primeiras tentativas de erigir aldeamentos entraram em atrito com os objetivos dos proprietários de gado da região. Esse atrito prejudicou diretamente as atividades de catequese. As tropas do governador Luiz de Brito, nos idos de 1575, incentivadas pelos donos de terra da região do Recôncavo, marcharam rumo ao território de Sergipe.

As missões foram destruídas e muitos índios foram mortos, enquanto outros se tornaram prisioneiros. O Estado português passou a contabilizar os lucros com a conquista de Sergipe: o combate à pirataria francesa, o domínio das tribos indígenas que resistiam à colonização, a comunicação entre as Capitanias do norte e sul, bem como a expansão dos pastos para o gado (NUNES, 2006, p.27). Anchieta descreve a captura dos gentios na aldeia de S. Tomé:

Chegando o governador com a demais gente à igreja de S. Tomé, soube como Curubi era ido de sua aldeia; mandou logo após ele gente de guerra, o qual acharam com sua gente em um mato assentado, e sentido ele que os Portugueses iam em sua busca, fez uma cerca de ramos, que eles costumam fazer, quando andam por terras de contrários: houve alguma escaramuça de flechas, e ali foi morto por desastre o Curubi com pelouro de uma espingarda, e os seus se deram, ainda que não faltam homens de boas consciências, que digam que os tais se entregaram debaixo da palavra do capitão, dizendo que se entregassem por paz, e que os trariam para as igrejas, não lhes nomeando serem escravos, e com isto se entregaram, por onde os trouxeram todos cativos, e chegando à igreja de S. Tomé o governador fez cárcere dela, em que mandou recolher toda aquela gente que traziam para dali serem repartidos, guardando-os sempre sem o Padre lhe o poder impedir; e tal ficou a igreja depois, que para nela dizerem missa foi necessário cavá-la um palmo, para tirar o mau cheiro e sujidade dela. (ANCHIETA, 1946, p.45)

O inaciano registra na sua carta como o projeto catequético foi destruído pelo “pelouro de uma espingarda”. Seu relato se encontra permeado pela descrição de um indígena

frágil e despreparado para o combate. Com técnicas simples com as quais o gentio utilizava com os seus pares e que não foram suficientes para a batalha com o português. Na guerra entre o branco a “escaramuça de flechas” não conseguiu impedir a ação destruidora da arma de fogo. Dessa forma Anchieta é capaz de descrever um pouco das técnicas de guerra dos gentios. No seu relato apresenta que o projeto de aproximação com os índios, na opinião dele, havia alcançado êxito. Ao passo que os gentios só haviam se entregado por conta da promessa de que não se tornariam escravos e seriam devolvidos ao padre da igreja de São Tomé, o que não ocorreu.

A guerra transforma a escrita do inaciano, reflete o caráter sombrio, e para ele triste e lastimável que mata o sujeito, o gentio, mas aniquila também a prática de catequese, ao ponto do padre ficar inerte perante a ação do conquistador. Ela tem outra particularidade, consegue impregnar o local com odor e sujeira. O embate também destruiu a localidade:

Não se pode dizer os agravos e medos, que foram feitos aos Índios de S. Tomé e de Nossa Senhora da Esperança em todo o tempo que o governador e mais Portugueses ali estiveram, porque não ficou mantimento, nem legumes, nem galinha, nem coisa alguma que não destruíssem, até lhes tomarem suas contas, que é toda sua riqueza, nem lhes ficava machado ou foice, que lhes não tomassem; e nisto parou aquela grande conversão, que se aparelhava naquela terra, e os Índios do Cirigi ficaram de guerra até agora. (ANCHIETA, 1946, p.15-16)

Várias foram as tentativas de incorporação do território de Sergipe às demais possessões lusitanas, marcadas principalmente pelos conflitos entre os portugueses, os colonos e os membros da Companhia de Jesus. A atuação dos jesuítas na localidade colocava em cheque os interesses da coroa e dos fazendeiros de gado da região, pois os padres proibiam a escravização dos indígenas. A conquista foi possível a partir da união entre os proprietários de terra, dentre os quais se destaca o papel importante da família D’Ávila e a coroa portuguesa. Conforme aponta Pessoa (2003, p. 124-125):

A trajetória da Casa da Torre se confunde com as vicissitudes enfrentadas pelas populações indígenas de boa parte do nordeste ao longo do período colonial. Desde o primeiro Garcia d’Ávila, que tem sua descendência garantida através do seu neto mameluco Francisco Dias d’Ávila chamando atenção para o processo de miscigenação ao qual esteve ligado boa parte da elite colonial do primeiro século, até as lutas de extermínio travadas contra os aldeamentos do Rio São Francisco e os “bárbaros” do sertão nos séculos XVII e XVIII. Há um entrelaçamento direto entre a expansão da pecuária nos sertões do nordeste e os massacres de diversos povos da região, a Casa da Torre está diretamente relacionada a essas questões e esse aspecto precisa

ser melhor compreendido para podermos perceber o que há além do discurso do heroísmo e dos feitos brilhantes dessas dinastia de pioneiros.

Muitos dos índios que fugiram eram das aldeias de Nossa Senhora da Graça e São Thomé, outros foram levados por jesuítas para outras aldeias localizadas no sertão da Bahia. Conforme relata o Padre Toloza, na carta de 31 de agosto de 1576⁴¹, os dois padres e os dois irmãos que habitavam as terras acima do Rio Real levaram alguns dos sobreviventes, em torno de “mil e duzentas almas” para as aldeias de Santiago e do Espírito Santo, distante cinquenta léguas da aldeia de São Thomé. Convém destacar que havia animosidades entre as tribos, que eram inimigas. E, por isso, os índios fugitivos temiam pelo modo que se daria sua inserção na aldeia do grupo rival. A viagem foi longa, cansativa e muitos índios adoeceram como relata Anchieta:

Partiu-se o governador para esta cidade e mandou que os Índios daquelas duas igrejas [São Tomé e Esperança] se viessem também e se repartissem pelas quatro igrejas, que nesta Baía estão. Partindo-se todos para esta cidade, alguns Portugueses se deixaram ficar pelo caminho, e amarravam alguns Índios dos ditos, porque o Padre ora vinha atrás ora adiantes, por acudir a todas as partes, e chegou a coisa a tanto que os Índios, vendo-se tão perseguidos, amarraram um Português, e o tiveram desta maneira até que o Padre chegou, e o mandou desamarrar; nem isto bastava para terem comedimento.

Chegou o Padre Gaspar Lourenço a estas igrejas da Baía com 1.200 almas, as quais se repartiram pelas quatro, que os Padres tinham; e como já o gentios delas se ia gastando, e agora pouco tempo há de seis anos a esta parte vieram duas grandes doenças, bexigas e sarampão, ficaram tão diminuídas se tornaram em três repartindo-se a gente (...) (ANCHIETA, 1946, p.46)

Após esse cenário de destruição das aldeias indígenas, percebe-se que a invasão de Luis de Brito, nos idos de 1575, não deu início ao processo de colonização da região. Com o passar do tempo os índios que haviam fugido para o interior, paulatinamente, voltaram a ocupar as terras próximas ao litoral. Abreu apresenta essa primeira tentativa de conquista das terras acima do Rio Real:

Ao norte da Bahia apresenta-se como mais notável o fato da conquista de Sergipe. Desde os últimos tempos de Mem de Sá a empresa afigurava-se fácil, pois não cessavam mensagens pedindo aos padres da Companhia que fossem até lá levar a boa nova. Com os dois jesuítas mandados a este fim partiram soldados e mamelucos, ávidos de escravos, que plantaram a sifania entre os mamelucos e os Tupinambás, e alienaram sua confiança. Todas as desconfianças confirmou o governador Luís de Brito de Almeida no ano 74,

⁴¹ Carta do Padre Toloza, de 31 de agosto de 1576, Bras 15, 284.

fazendo guerra implacável aos índios, aprisionando uns, afugentado outros, devastando aquelas comarcas, por simples desfatio destruídos, poderia crer-se; pois durante cerca de dois decênios quebrou estacionário a obra colonizadora. (ABREU, 1988, p.100)

A nova ordem tornou-se sujeito do processo de colonização, graças à execução da sua política de desbravar o novo continente, na tentativa de “salvar” os infiéis. Marcado no discurso de conquista por um curto período de penitência dos inácianos nas terras acima do Rio Real. A voz doce vai cada vez se dissipando dentro do templo. As conversas paralelas dos fiéis são deixadas de lado e o tom sereno da voz do orador dá lugar ao silêncio. Desses primeiros contatos, estabelece-se a penitência, pelas abdições ocorreria a ligação com o sagrado ao ponto de o sacrifício ser capaz de apaziguar os desejos da carne.

2.2 – Ato penitencial: a guerra de Sergipe (1590)

O ambiente é tomado pelo silêncio coletivo, sepulcral, utilizado para a reflexão. Hora de rememorar as ações, as práticas de pecado, os momentos de angústia, sofrimento, alegria e tristeza. Serve como uma confissão coletiva na remissão dos pecados. No nosso ato penitencial, relembremos os impasses, as conquistas e os obstáculos da conversão jesuítica nas terras localizadas entre o Rio Real e São Francisco.

O relato de Gabriel Soares de Souza⁴², intitulado *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, destaca que a região próxima do Rio Real foi, então, povoada graças à atuação de Garcia D’Ávila. Conta que no sertão do rio havia muito pau-brasil, em que os franceses tinham interesse, mas que graças ao governador Luiz de Brito foi então povoado (SOUZA, 1971, p.68). Souza faz também uma breve descrição da localidade:

Parece que quem tem tamanho nome como o Rio Real, que deve de ter merecimentos capazes dêle, os quais convém que venham a terreiro, para que cheguem à notícia a todos. E comecemos na altura em que está, que são doze graus escassos; a barra desse rio terá de ponta a ponta meia légua, na qual tem dois canais, por onde entram navios da costa de quarenta toneladas, e pela barra do sudoeste podem entrar navios de sessenta tonéis, estando com

⁴² De acordo com Raminelli (2008, p.32) com a descoberta de novas terras se fazia necessário escrever ao rei, comunicando a cronologia dos acontecimentos, a riqueza encontrada, a geografia da localidade, as potencialidades de comércio e os heróis da conquista. Com esses relatos o observador solicitava ao soberano privilégios, as ditas mercês. A obra de Gabriel Soares de Souza se insere nesse grupo de registros elaborados para agradar ao rei e garantir vantagens econômicas.

as balizas necessárias, porque tem dois mares em flor; da barra para dentro tem o rio muito fundo, onde se faz uma baía de mais de uma légua, onde os navios têm grande abrigada com todos os tempos, na qual há grandes pescarias de peixes-boi, e de toda a outra sorte de pescado e marisco. Entra a maré por este rio acima seis ou sete léguas, e divide-se em três ou quatro esteiros onde se vêm meter outras ribeiras de água doce. Até onde chega o salgado, é a terra fraca e pouca dela servirá de mais que de criação de gado; mas donde se acaba a maré para cima é a terra muito boa e capaz para dar todas as novidades do que lhe plantarem, na qual se podem fazer engenhos de açúcar, por se darem nela as canas muito bem. (SOUZA, 1971, p. 67-68)

No discurso de Gabriel Soares de Souza (1587) a região do rio Real é apresentada pelas exuberância da natureza e pela diversidade do pescado. O relato apresenta a importância do pioneiro Garcia D'Ávila para exploração da região, mas o que o texto define por povoação da localidade verdadeiramente não existiu: apenas a área passou a ser explorada para fins mercantis. Com o retorno dos gentios à localidade, os interesses de colonos e nativos entram em choque, evento denominado por Salvador (1982) como traição.

Os indígenas de Sergipe, por emissários seus, mandaram pedir ao governador geral da Bahia, Manoel Teles Barreto, soldados que os acompanhassem até lá, onde queriam receber a moral do evangelho. A discórdia que se plantou nos Tupinambás que habitavam entre os rios de São Francisco, Real e os da Bahia, depois que dali expulsaram os “Tupinais”⁴³ que por sua vez já tinham rechaçado os Tapuias⁴⁴, foi o motivo dos índios de Sergipe pedirem ao governador que garantisse sua passagem por entre aldeias inimigas (FREIRE, 1977, p. 78)

O governador reuniu então um conselho de cinco membros, do qual tomou parte Cristovão de Barros, que votou contra a aquiescência do pedido, pois nele não via senão uma alta traição. Não obstante este voto divergente, o pedido foi satisfeito, em vista das reclamações dos interessados. Barreto enviou então 150 soldados acompanhando os jesuítas, os quais, em convivência com as tribos de Sergipe e delas recebendo em aparência as mais sinceras provas de amizade e confiança, foram mortos, por uma traição, realizando-se assim

⁴³ Termo utilizado por Freire (1977, p.77).

⁴⁴ Almeida (2010, p.32) aponta alguns problemas da terminologia: “Como se sabe, na descrição de grupos étnicos reduziu-se, grosso modo, na descrição de cronistas e missionários, ao famoso binômio tupi-tapuia. A palavra “tapuia” na língua tupi que dizer “bárbaro” e foi utilizada por esse grupo para designar todas as nações estrangeiras. A prática foi adotada também pelos portugueses, que usavam o termo para designar todos os grupos não tupi. Os tapuias eram considerados arredios e de difícil contato. Eram, em geral, definidos em oposição aos tupis e apresentados a partir de características extremamente negativas: eram bárbaros e selvagens, ocupavam os sertões e falavam uma língua estranha e incompreensível. Foram também frequentemente chamados de povos de língua travada.”

as suspeitas de Cristóvão de Barros. Os conflitos entre portugueses e índios foram comuns durante o período colonial:

As guerras coloniais se misturavam às guerras indígenas, na medida em que se faziam com índios aliados contra índios hostis. Europeus de nacionalidades distintas e índios de diferentes etnias lutavam como aliados numa mesma guerra, porém tinham motivações diversas, que se alteravam, conforme as circunstâncias e a dinâmica das relações. Os índios foram, sem dúvida, os maiores perdedores, porém souberam também valer-se das hostilidades entre os europeus e obter seus próprios ganhos a partir deles. (ALMEIDA, 2010, p. 45)

Foi esta a segunda missão feita em Sergipe. Para Frei Vicente Salvador (1982, p. 249) a conquista de Sergipe estava atrelada à traição dos índios daquela localidade, no capítulo décimo sétimo, intitulado “De uma grande traição que o gentio de Cerecipe fez aos homens da Bahia e a Guerra que o Governador fez aos Aimorés”, o gentio solicitou que fossem enviados à sua aldeia padres da Companhia de Jesus para doutriná-los, como também soldados para que os acompanhassem e defendessem o caminho dos inimigos. Houve uma reunião do Governador Geral, Manuel Teles Barreto, com uma junta de oficiais da câmara. Naquela reunião o então provedor-mor da Fazenda, Cristóvão de Barros, relatou que poderiam dar o que foi solicitado pelos gentios, excetuando-se os soldados. Apesar da opinião contrária do provedor-mor, foram cedidos 130 soldados brancos e mamelucos.

E nesta forma caminharam por suas jornadas mui breves e descansados até Cerigipe, e se posentaram nas suas aldeias, repartidos por suas casa e ranchos com tanta confiança como se estiveram nesta cidade e em suas próprias casa, deixando as armas às concubinas, e indo-se a passaer de umas aldeias pêra outras com um bordão na mão, as quais lhe entupiram os acabuzes de pedras e betume, e tomando-lhe a pólvora dos frascos lhos encheram de pó de carvão. E feito isto, vieram uma madrugada, gritando aos nossos que se armassem, que vinha outro gentio seu contrário, sendo que eles mesmos eram os contrários e, como os nossos estivessem tão descuidados e se não pudessem valer das armas, ali todos mortos como ovelhas ou cordeiros, sem ficarem vivos mais que alguns índios dos padres, que trouxeram a nova. (SALVADOR, 1982, p. 249-150)

Os impasses permaneceram nessas terras, tanto que, em março de 1588, o governador Geral, Francisco Givaldes, estabeleceu no regimento que deveriam “fazer guerra

com os gentios da costa sergipana, castigá-los e lançá-los fora da terra” (RIHB, n 06, p. 22). E a partir do discurso da guerra justa⁴⁵ a região é novamente invadida por tropas portuguesas.

Os criadores de gado passaram a estimular as guerras intertribais com o intuito de conseguir mão-de-obra. Essas guerras acirraram as disputas por terras e, no contexto de conflito, no Natal de 1589, as tropas de Cristóvão de Barros chegaram às proximidades do rio Ithanhý. As tropas utilizaram da violência para o extermínio dos principais líderes dos gentios, ao passo que, no início de 1590, “lhe mataram mil e seiscentos e cativaram quatro mil” (SALVADOR, 1982, p. 254). Frei Antônio de Santa Maria Jaboatan escreve um texto, que foi publicado em 1761, utilizando um documento da conquista sobre, o qual não apresenta detalhes, mas as mudanças no sítio inicial da cidade de São Cristóvão:

Veyo Chistovão de Barros a conquistar esta Capitania, passou o Vaza-barris, onde chamão a passagem Velha, e atacando a aldêa de Mahapena, sita na varge desta cidade, e defendida de forte, e dobrada estacada, a bateo com artilharia, e a ganhou, depois do rio combate. Depois desta Victoria continuarão os nossos a conquista do Paiz, que estava despovoado de muitas aldeãs, que todas deixarão os índios fugindo para o sertão. Desocupada a terra de bárbaros, fundou Chistóvão de Barros a cidade, junto do Rio Seregippe perto da barra, com o nome de S. Christóvão, do qual sito a mudarão os moradores para a barra do Poxim em hum outeiro a translarão para este onde hoje está.⁴⁶

Quando Cristovão de Barros fez guerra e derrotou a resistência indígena de Sergipe, em 1590, os louros da vitória tiveram tríplice urdidura: a política, a econômica e a religiosa. A política, com a denominação de São Cristovão ao lugar do aquartelamento das tropas vencedoras, em honra de Dom Cristovão de Moura, fidalgo espanhol que cumpria as funções de vice-rei em Portugal como preposto de Felipe de Espanha; a econômica, com a distribuição de terras entre os combatentes e colonos que comprovassem dispor de cabedais, através de Cartas de Sesmarias; e a religiosa, com a invocação de Nossa Senhora da Vitória como orago da nova cidade, a primeira de Sergipe:

Está Cerigipe na altura de onze graus e dois terços, por cuja barra com os batéis diante costumavam entrar os franceses com naus de mais de cem toneladas e vinham acabar da barra pêra fora, por ela não ter mais de três

⁴⁵ “As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligados à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados”. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.123)

⁴⁶ Novo Orbe Serafico Brasileiro ou Chronica dos frades menores da Provincia do Brasil, por frei Antônio de Santa Maria Jaboatan, impressa em Lisbôa em 1761. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico. Ano II. Vol. II, 1914. p.49-58.

braças de baixa-mar. E assim ficou Cristóvão de Barros não só castigando os homicidas de seu pai, mas tirando esta colheita aos franceses que ali carregar suas naus de pau-brasil, algodão e pimenta da terra, e sobretudo franqueando o caminho de Pernambuco e mais capitanias do Norte pêra esta Bahia e daqui pêra elas, que dantes ninguém caminhava por terra que o não matassem e comessem os gentios. E o mesmo faziam os aos navegantes, porque ali começa a enseada de Vaza-barris, onde se perdem muitos navios por causa dos recifes que lança muito ao mar e os que escapavam do naufrágio não escapavam de suas mãos e dentes. Donde hoje se caminha por terra com muita facilidade e segurança e vêm e vão cada dia com suas apelações e o mais que lhes importa, sem esperarem seis meses pêra monção, como dantes faziam, que muitas vezes se tinha primeiro resposta de Portugal que daqui ou de Pernambuco. (SALVADOR, 1982, p. 255)

Frei Vicente do Salvador (1982), em seu relato, descreve os empecilhos, gerados pelos gentios da localidade ao projeto mercantil português. Primeiramente, apresenta o escambo existente na região, entre os indígenas e os franceses, de pau-brasil, algodão e pimenta da terra. Outro ponto, é a comunicação entre a sede do governo e Pernambuco, que diz ser muito difícil, declara ter maior facilidade de comunicação com o metrôpole do que dentro da própria colônia. E, por fim, o frade apresenta o conhecimento das intempéries climáticas, necessário para a navegação da região, prática possível apenas a cada seis meses.

Cristóvão de Barros conseguiu executar os interesses da metrôpole e passou a consolidar o processo de colonização. Foram, então, doadas sesmarias à Companhia de Jesus. Inicialmente os membros da ordem ocuparam terras próximas aos rios Real e Vaza-Barris. Em seguida os padres partiram rumo ao sertão, para as proximidades do Rio São Francisco⁴⁷. Com base na organização das missões jesuíticas, Carvalho Lima Júnior (1992, p.79) defende a tese de que, como poderosos proprietários de terra, os discípulos de Loyola dividiram a Capitania em *estados teocráticos* para, assim, poderem efetivar seus domínios.

Ao final do ato penitencial, após o reconhecimento e remissão dos pecados, todos clamam por piedade. É o momento de glorificar as práticas e lembrar as conquistas. Para nossas conquistas apresentamos a concessão de posses aos jesuítas na Capitania de Sergipe Del Rey e os legados da sua colonização.

⁴⁷ Entretanto no século XVII os capuchinhos passaram a assumir o papel de coordenar os aldeamentos do São Francisco.

2.3 – Do martírio à glória: as sesmarias e possessões jesuíticas na Capitania de Sergipe Del Rey

O momento do *Glória* é quando se entoa o hino da Igreja, no qual se congrega no Espírito Santo, louva e suplica a Deus, bem como ao Cordeiro, Cristo. Esse hino não deve ser substituído por outro. É iniciado pelo sacerdote e em seguido por todos iniciam. Contudo no período da Quaresma ele não deve ser cantado. No nosso estudo, o hino *Glória* é entoado para glorificar as conquistas dos jesuítas na Capitania de Sergipe Del Rey, como também para apresentar as súplicas dos padres para alcançar o êxito no processo de catequese.

Se, antes, os padres eram “convidados” a visitar as aldeias levando a fé cristã ao gentio, no final do século XVI passam a donos de sesmarias em locais estratégicos. As missões ambulantes fincam raízes e tornam-se aldeamentos. Paulatinamente, as possessões jesuítas aumentam, dentre os bens destacam-se seus escravos, suas fazendas e os religiosos passam a configurar no cenário como grandes proprietários de terras da Capitania de Sergipe Del Rey. Em meados de 1596⁴⁸, os inicianos retornam às terras sergipanas, após receberem sesmarias. É o que indica a Carta de Doação de 1596:

diz Cristóvão Rebelo que ele quer morar e viver no Rio Real e trazer suas poses para a qual não tem terras para se aposentar e informado que no dito Rio Real onde acha a dada aos padres da Companhia de Jesus, estão terras devolutas... (FREIRE, 1977, p.335)⁴⁹

Outras cartas de sesmarias indicam a presença jesuítica nas terras próximas ao Rio Vaza-Barris, chegando até as serras de Itabaiana e de Cajaíba⁵⁰. De acordo com as sesmarias citadas, pode-se identificar o significativo aumento nas possessões jesuíticas no território sergipano. O sargento Diogo de Campos Moreno registra as propriedades jesuíticas, as glórias alcançadas: “nesta Capitania tem os padres da Companhia de Jesus muita terra e fazendas e têm a seu cargo a maior força de índios daquele distrito” (MORENO, 1612, p.164).

⁴⁸ Os capuchinhos são a segunda ordem a ter possessões na Capitania de Sergipe de Rey por volta de 1603. Enquanto os carmelitas só entre 1618 em 1619. E em 1657 vieram os franciscanos

⁴⁹ A carta de Christovam Rebello pode ser encontrada em FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; Aracaju: Governo do Estado de Sergipe, 1977. p.335.

⁵⁰ Nesse período havia rumores de que na região da Serra de Itabaiana existiam minas de ouro, o que não passou de rumores, mas foi suficiente para que se fizessem diversas expedições nas suas proximidades (LEITE, 1945, p.316). O próprio governador D. Luiz de Souza, em 1620, participou de uma dessas expedições a procura de ouro (NUNES, 1997, p. 227).

Contudo, a partir do relato do padre Manuel de Lima, em 1610, ainda faltava uma residência fixa para os membros da ordem (LEITE, 1945, p.499), casa que só seria estabelecida em 1631. Ainda de acordo com Leite (1945, p. 316), a residência era precária mas a atuação na região foi interrompida em 1637, por conta da invasão holandesa, iniciam-se “as suplicas pelo período de paz”. Após a expulsão dos holandeses, em 1654, a população de São Cristóvão solicitou a criação de uma residência e de um colégio jesuítico na localidade, para educação das crianças. O pedido parece que não foi atendido, pois em 1685⁵¹ e 1727⁵² foram feitas outras solicitações semelhantes.

Anos há que andamos na pretensão de que esta cidade de Sergipe de El-Rei participe da doutrina e bom ensino dos Religiosos da Companhia de Jesus, de que tanto necessitam nossos filhos e netos, para se fazerem a sua Majestade quisessem ser servido dotar de sua Real Fazenda... de Religiosos da Companhia para doutrinarem e ensinarem nosso filhos na forma em que costuma fazer, e juntamente para andarem em missão pelo distrito desta capitania, que por ser muito falto de doutrina cristã, necessita muito de obreiros verdadeiramente evangélicos, que pelo bem espiritual de mais de vinte mil almas, possam correr os dilatados campos por onde habitam”⁵³

De acordo com a lista de bens do Colégio da Bahia feita em 1760, os jesuítas possuíam “seis moradas e casa e chão e foros na cidade de São Cristóvão”, a fazenda do Japoatão e do Tejupeba, composta por seus anexos, casas de moradas, currais de gado, localizada na comarca de Sergipe de El-Rey e outra fazenda nas proximidades da vila de Santo Amaro, chamada de Partido.

Por volta de 1672⁵⁴ os membros da Companhia estabeleceram a residência em Japoatão. Nos arredores da residência foi edificada a igreja votiva a Nossa Senhora do Desterro, localizada nas proximidades com o Rio São Francisco: essa possessão abrangia a Missão de Japarutuba (LEITE, 1945, p.323).

Em 1667, houve um desentendimento entre os inacianos e Pedro de Abreu e Lima. Gerado por uma disputa de terras adquiridas por Abreu e Lima, em 1649. O embate foi solucionado através de um acordo entre os representantes do sesmeiro e o reitor do colégio da Bahia, Francisco de Avelar. Por volta de 1720, a residência se encontrava administrada pelo

⁵¹ AHU – CU - Sergipe, Caixa 1, doc. N° 47.

⁵² AHU – CU - Sergipe, Caixa 3, doc. N° 36.

⁵³ AHU – CU - Sergipe, Caixa 1, doc. N° 47

⁵⁴ Essa é a data apontada por Nunes (2006, p.228) para início da Missão. Contudo Leite (1945, p. 322) apresenta que a residência só se torna estável em 1694, com o nome de “Residência de Jaboatão no Rio de São Francisco”.

padre João Nogueira e pelo Irmão Carpinteiro Francisco Simões⁵⁵. De acordo com Serafim Leite:

Japoatão era fazenda modelo, que se descrevia em 1757, com sua Igreja de Nossa Senhora do Desterro, bem exornada e aprazível, além do mesmo Hospício e morada dos Religiosos ser muito claro e vistoso e saudável, com as casas de seus escravos arruadas, e tudo com muita direcção.

Além dessas possessões os padres da Companhia também possuíam a Fazenda Aracaju que por algum tempo foi residência fixa. O Colégio Tejupeba foi fundado no século XVII. Defronte à residência foi erguida, em 1631, a igreja. Nessa época o responsável era Simão de Almeida. No catálogo de 1692, o local aparece com o nome de Residência de Sergipe no Tejupeba. Nesse período viviam na aldeia: João Nogueira, procurador das fazendas, o irmão Francisco Simões e o carpinteiro José Torres de Milão.

Ao longo do levantamento bibliográfico desta pesquisa encontramos algumas igrejas identificadas como bens jesuíticos, dentre as quais podemos destacar a igreja de Nossa Senhora do Socorro (OLIVEIRA, 2004, p. 82), localizada no município de mesmo nome, a igreja do Retiro (OLIVEIRA, 2004, p. 46) e da Comandaroba (OLIVEIRA, 2004, p. 62), situadas no município de Laranjeiras⁵⁶. Essas afirmativas perpassam diversos textos. Contudo optamos por não incluí-los nesse rol dos bens dos inacianos por dois motivos, mesmo com a afirmativa de Nunes (1996, p.278) da qual não identificamos as fontes utilizadas:

Na prospera região da Contiguiba, que se tornaria a mais importante região açucareira sergipana, os discípulos de Inácio de Loyola construíram a primeira residência da Capitania, denominada Retiro. Sua inauguração ocorreu em 1701, caracterizando-se por “belíssimas portadas”, marca também da Igreja, anexa de Santo Antônio de N. Sra. Das Neves. Nessa região, localizada numa colina que a faz sobressair, está a Igreja de Comandaroba, destacada pela harmonia das linhas arquitetônicas. Data de 1734, conforme inserção existente no pórtico de calcário ao lado do monograma A.M.D.G. (Ad Majorem Dei Gloriam, o lema da Companhia de Jesus). No arco do cruzeiro, que separa a nave central da capela-mor, a frase

⁵⁵Os membros da Companhia de Jesus se encontravam dois anos antes, executando as obras da Fazenda Tejupeba, localizada nas proximidades do Vaza Barris, na Capitania de Sergipe Del Rey e funcionou como Colégio.

⁵⁶ Na dissertação de Maria Helena Oliveira (2004) intitulada *Arquitetura Jesuítica em Sergipe* além dessas citadas acima também foram elencadas a igreja do Sagrado Coração de Jesus de Laranjeiras e a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Cristóvão. Contudo não utiliza nenhum documento que ateste tal afirmativa. Para a inclusão da Igreja do Coração de Jesus é tomada como base o discurso do padre Filadelpho de Oliveira(1981). Já para a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos não há nenhuma justificativa quanto a sua inclusão.

Tota pulchra es Maria atesta ser a igreja dedicava a Virgem Maria, no caso N. Sra. da Conceição.

Primeiramente não foram encontrados documentos que atestassem tal afirmativa. O que não seria uma alternativa conclusiva visto que, para esta pesquisa, não foi consultada toda a documentação jesuítica existente, mas seguimos alguns autores que embasados num lócus documental gigantesco não atestam tais afirmativas, como também na obra de Serafim Leite. De acordo com Leite (1945, p. 316-327) são apontadas as tentativas de se criar um colégio em São Cristóvão, uma missão no rio Real, uma fazenda em Aracaju, a fazenda do Tejupeba, a fazenda de Japoatão e a aldeia do Geru.

O segundo indício para adoção desses bens descritos se encontra pautado no documento de leilão dos bens jesuíticos⁵⁷ que ocorreu após a expulsão dos membros da ordem das terras da coroa portuguesa. De acordo com *Relação dos Mosteiros, Hospícios e Residências da Província de N. Sra. Do Carmo da Bahia e Pernambuco, do número de seus religiosos e das rendas de cada um deles*⁵⁸ em 14 de julho de 1760 o engenho Comandaroba faz parte da lista dos bens da Ordem do Carmo. Referente ao patrimônio adquirido pelos jesuítas Eisenberg apresenta:

Assim como as Aldeias e os colégios, as fazendas dos padres no Brasil se tornaram matéria de debate nas casas jesuíticas da Europa. Estariam os jesuítas do Brasil se tornando proprietários de fazendas? Se isso fosse verdade, os irmãos estariam violando o voto de pobreza. Os jesuítas, no entanto, trataram as terras como propriedade da Igreja. Mesmo considerando que *de iure* os padres não possuísem as terras, eles de fato exerciam direitos de propriedade sobre elas. Além disso, os jesuítas muitas vezes vendiam as terras doadas pelo Governador, mesmo que, em princípio, não estivessem autorizados a fazê-lo. (EISENBERG, 2000, p.135)

Após esse início de celebração, o leitor é convidado a partir para o “momento da Palavra” e identificar as formas do projeto de catequese na aldeia do Geru. Terminam-se os “Ritos iniciais” e seguimos para a preparação para a “comunhão” que consiste na Liturgia da Palavra, quando os discursos elencados até o momento são apresentados a partir dos escritos. A palavra rege o próximo capítulo que busca revelar, com base nos escritos jesuíticos, a sua atuação na aldeia do Geru.

⁵⁷ Arquivo Público do Estado da Bahia Seqüestro dos Bens Jesuíticos. Maço 610.

⁵⁸ Arquivo Ultramarino. – Bahia, doc. N° 6.698.

Mas, antes, o padre convida os fiéis para participar, em conjunto, da oração colecta. Inicia-se com um momento de silêncio, no qual buscamos refletir sobre as possessões adquiridas num curto espaço de tempo, o que coloca a Ordem em destaque na sociedade colonial, mas precisamente, na Capitania de Sergipe Del Rey. Nessa oração, a “unidade” entre as três pessoas é fundamental e mais uma vez é colocada. No nosso estudo, a “unidade” que nos apresenta é referente aos interesses de conversão, que se espalham pelos diversos pontos da Capitania.

No primeiro momento no depararemos com os silêncios impostos pelos primeiros contatos, depois pelas leituras feitas para solidificar o processo de conversão frente aos constantes impasses gerados pelo contato entre o gentio e o jesuíta: em seguida iremos expor a homilia e poderemos “ouvir” as palavras que foram proferidas para converter. Por fim, na oração universal observaremos a saída dos soldados de Cristo e a chegada das tropas da Coroa.



PARTE 3

LITURGIA DA PALAVRA:

O PROJETO GANHA FORMA ATRAVÉS DA OCUPAÇÃO JESUÍTICA NA ALDEIA DO GERU



Leyse.



pós a Conquista de Sergipe os inacianos passam a fincar raízes. Tornam-se os grandes proprietários de terras da Capitania de Sergipe Del Rey e passam a se dedicar a administração de seus bens, bem como aos cuidados da vida espiritual da comunidade. Inicialmente, receberam concessões de sesmarias por diversas partes da Capitania. Passam a ser os grandes proprietários de fazendas de gado. Dessa forma, a atenção dos jesuítas se encontrava dividida entre a administração dos bens e a efetivação do projeto de catequese.

Essa é a liturgia da palavra, preparação para transformar o pão e vinho no corpo e sangue de Cristo. Tem início com um momento de silêncio, no qual o fiel deve ser preparar e aproveitar para meditar sobre as leituras que serão feitas. No nosso caso esse novo momento de silêncio se apresenta para identificarmos os primeiros contatos, nos quais encontramos registros, sobre a integração dos índios do Geru com os colonizadores. A preparação consiste na observação do histórico da aldeia do Geru, desde os primeiros contatos entre índios e os portugueses, auxiliando os brancos no apresamento de escravos nos mocambos localizados no sertão da Capitania, passando pela atuação dos padres da Companhia de Jesus na mencionada aldeia.

Na aldeia do Geru podemos constatar que as questões da fé e as questões econômicas estiveram dia a dia atreladas à vida na missão. A presença jesuítica na aldeia é marcada por impasses desde a fixação pela compra do território aos Carmelitas, até as disputas com os senhores de gado pela mão de obra indígena, bem como com o próprio gentio no processo de conversão.

3.1 – Os silêncios de guerra impostos pelos primeiros contatos

Nas matas do sertão da Capitania de Sergipe Del Rey entre os rios, Real e Piauí, o cenário natural vai dando lugar às pastagens de gado. Paulatinamente os índios locais vão abandonando o comércio com os traficantes franceses e passaram a auxiliar os portugueses. Esses iniciam a povoação rumo ao sertão da Capitania, onde fixam moradas.

Dentre os primeiros registros que fazem alusão a aldeia do Geru há a passagem de Belchior Dias Moreyra pela região. Belchior foi importante figura do processo de colonização de Sergipe. Chegou a essas terras, acompanhado a expedição de 1590 de Cristóvão de Barros (FREIRE, 1977, p.101). Após a conquista passou a residir nas proximidades do Rio Real, onde posteriormente, seria localizada a vila de Campos⁵⁹. Dentre os seus parentes destaca-se seu primo Gabriel Soares de Souza, responsável pela elaboração da obra “Tratado Descritivo do Brasil”. Belchior esteve envolvido nas expedições de minas de ouro nas matas de Itabaiana, motivo alegado por ele para solicitar mercês junto a coroa portuguesa. E sua passagem pela aldeia do Geru é registrada por dois motivos. Primeiramente, pelo seu herdeiro, fruto da sua união com uma índia da localidade. E por ter contado com o auxílio dos índios do Geru na expedição à procura de ouro no interior da Capitania.

Deixou este homem por sucessor a sua casa um filho natural havido em uma índia da aldeã do Gerú, a quem chamavam Rubelio Dias. Este com poucos brios, pouca actividade e temeroso do mau successo de seu pai, não só não quis seguir aquella empreza, se não também deixou perder todas as memórias e roteiros que tinha deixado o dito pai.⁶⁰

Belchior veio a falecer em 1622 na sua fazenda nas proximidades do rio Real. Não foram encontradas as minas de ouro descritas por ele. Teve um filho com a índia Lourença da aldeia do Geru. O seu filho Rubelio Dias, mameluco, teve um filho cujo nome é Belchior da Fonseca Saraiva Dias Moreya. Essa passagem sobre a linhagem da Moreya evidencia que nos primeiros anos da colonização da Capitania de Sergipe os brancos já mantinham relações com os gentios do Geru. Nesse caso, relações íntimas, visto a aceitação desse filho como seu representante legal. Também demonstra a comunicação existente entre os brancos e índios da aldeia do Geru no início do século XVII. Esses gentios participaram das expedições empreendidas por Belchior Dias à procura das minas de ouro nas matas de Itabaiana.

Como o Sr. D. João me ordenasse que fizessem passagem pelo rio Real, e procurasse o coronel Belchior da Fonseca para que me communicasse todas as noticias que tivesse de seu bisavô Belchior Dias Moreya, parti da Bahia, levando em minha companhia ourives experientes e a Manoel Vieira da Silva que havia acompanhado a D. Rodrigo de Castello Branco por ensaiador, e a Amaro Gomes, ainda parente de Belchior Dias, que morava no rio Real e dava varias noticias de algumas entradas de Belchior Dias. Fui buscar a aldeia do Gerú a fallar com um principal de nome Birú, que tinha acompanhado a Belchior Dias e era tio de Rubelio Dias, seu filho, e fallando

⁵⁹ Conforme carta de sesmaria de Belchior Dias (Apud, Freire, 1977, p.364). A vila de Campos atualmente corresponde ao município de Tobias Barreto.

⁶⁰Carta de Pedro Barbosa Leal. S. Pedro, 22 de novembro de 1725. Apud: FREIRE (1977, p. 105)

ao dito velho índio me certificou tinha acompanhado Belchior Dias Moreya até a serra do Picarassá somente, e que d'ahi para diante o conduziram e guiaram taes índios e elle se voltára com outra gente para sua aldeia⁶¹.

Nesse registro é evidenciada a importância dos gentios no auxílio prestado, graças ao seu conhecimento da região, habilidade por andar entre as matas, saber a localização dos rios e, dessa forma, facilitar o acesso do colonizador rumo ao sertão. Essa capacidade de conhecer as terras nas quais os portugueses não tinham domínio, contribuiu para inserção do indígena em outra atividade importante, a captura de escravos que se refugiavam nos mocambos.

Devemos salientar que a convocação de indígenas para a destruição de mocambos não era uma prática apenas dos gentios do Geru. Em toda a Capitania de Sergipe Del Rey, assim como em toda colônia portuguesa na América era comum contar com o auxílio dos índios nas investidas de ataque. Conforme ocorreu em 1662⁶², quando o Governador Francisco Barreto, convoca “*índios da aldeia de Saguippe*”, juntamente com mamelucos, para a destruição de mocambos na Capitania de Sergipe.

De acordo com a documentação consultada, a aldeia do Geru (Juru, Juruacu ou ainda Geruacu) se encontra presente, nestes primórdios da colonização, principalmente no que diz respeito ao envio desses gentios às batalhas com outros índios ou na destruição de mocambos nas proximidades da região. É o que podemos observar no *Regimento que levou Fernão Carrilho que foi por Capitão para fazer entradas dos mocambos de Geremoabo, de maio de 1669*:

(...) Chegando que forem os ditos capitães, se porá logo a caminho e se ir(sic) ajuntar com a mais gente que tenho ordenado as Companhias de Campos do Rio Real da praia, e Sertão lhe dêem na conformidade das da Torre; e no caso que os meus avisos, e os do Coronel não tenham chegado, por esta lhe ordeno, lhe dê cada um dez homens armados de espingarda, pólvora, e munição com toda brevidade possível.

Levara também quarenta Tapuyas da Aldeia do Juru e sessenta do Itapocorumerim, aos quaes mandarei satisfazer o trabalho, como que lhes tocar da presa, muito pontualmente. E assim lh'o significará da minha parte dando ao principal Lucas Pereira a patente que lhe envio de Capitão (...)

Fará toda a diligencia por achar guias certas, e guardar grande silêncio, e

⁶¹ Carta de Pedro Barbosa Leal. S. Pedro, 22 de novembro de 1725. Apud: FREIRE (1977, p. 109)

⁶² BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. VII. Rio de Janeiro, 1929, p.75.

cautela para que os dos mocambos de Geremoabo não tinham aviso desta entrada que se lhe faz, divertindo da noticia, com dizer que vae a outra parte, e tanto que chegar ao dito mocambo, procurará dispo o assalto que lhe há de dar de maneira, que todos os que pretenderem fugir prisioneiros, não lhe advertindo mais cousa alguma sobre este particular: porque o tempo, a occasião, o logar, e a sua muita experiência ensinarão o que deve melhor obrar para se conseguir esse intento com felicidade e prosperidade⁶³

Entretanto, mesmo sendo aliados e lutando ao lado dos brancos contra os mocambos, não são informados de todo o plano. Conforme aponta o documento devem tomar cautela quanto à difusão das informações, pois a surpresa era a arma chave para alcançar o êxito na investida. Essa, de acordo com o regimento, foi uma lição aprendida pela experiência de outras investidas. A força tarefa composta por brancos e índios tentava a todo custo destruir o refúgio do negro. A partir desse regimento podemos observar que os índios da aldeia do Geru podem ser inseridos no que Perrone-Moisés (1992, p.117) chama de índios aliados, utilizados no reconhecimento e na defesa da colônia, constituindo o maior contingente das tropas contra os inimigos, que poderiam ser índios ou estrangeiros e, no caso do referido episódios, os mocambos⁶⁴:

A política para esses “índios de pazes”, “índios das aldeias” ou “índios amigos” segue o seguinte itinerário ideal: em primeiro lugar, devem ser “descidos”, isto é, trazidos de suas aldeias no interior (“sertão”) para junto das povoações portuguesas; lá devem ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se “vassalos úteis”, como dirão documentos do século XVIII. Deles dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles, também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso contingente de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118)

O segredo se fazia necessário para o êxito do ataque, pautado no elemento surpresa. Ao final eram passadas outras informações do que deveria ser feito após o ataque: primeiramente, com a morte dos guerreiros, se fazia necessário aprisionar os sobreviventes; em seguida, deveriam coletar os mantimentos necessários para o retorno da tropa. E por fim,

⁶³ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos 1648-1672*. Vol. IV da série II. Rio de Janeiro, 1928. p. 192-193.

⁶⁴ De acordo com Santos (1997, p.111-112) mocambo “(...) era o abrigo. Construído com material precário, nas florestas, protegidos por touceiras de mato ou ainda coberto de palhas ou ramos de palmeiras quando localizados nas matas de engenheiros”. Para a autora, em Sergipe os mocambos seriam itinerantes devido aos constantes ataques feitos ao longo dos séculos XVII e XVIII, principalmente nas proximidades de Jeremoabo como nas matas de Itabaiana. Nos mocambos os escravos fugidos para sobreviver caçavam, pescavam e praticavam pequenos delitos nas proximidades de onde viviam.

antes de partir em retirada deveriam queimar o mocambo e destruir todas as plantações. Destruía-se as antigas marcas da povoação, na tentativa de evitar o retorno dos possíveis foragidos.

A participação dos índios do Geru foi novamente solicitada em 1674. A convocação é para o então sargento-mor⁶⁵ Belchior da Fonseca Saraiva, neto de Belchior Dias ao qual já nos referimos anteriormente. Isso evidencia que, ao longo do processo de colonização do sertão essa família manteve relações com a aldeia do Geru. A jurisdição pela qual o sargento-mor Belchior era responsável compreendia as terras localizadas entre a Torre de Garcia d'Avila até o Rio São Francisco. Belchior era o responsável pelo corpo voluntário intitulado “entrada dos mocambos” e não recebia recursos da fazenda para esse fim. O Governador Afonso Furtado de Castro escreve ao Capitão-mor de Sergipe Del Rey nos seguintes termos:

Ordenando eu ao Sargento-mor Belchior da Fonseca Saraiva há mais de mês e meio que mandasse vir a Torre até 30 Tapuias da Aldeia do Jeru para uma entrada, que mando fazer aos mocambos e estando já prevenida a carne e a farinha que havia de levar a pessoa que tenho encarregada esta jornada me deu agora conta que se desculpa o principal da aldeia com dizer que Vossa Mercê havia leva a maior parte da gente para outra entrada, que tinha mandado fazer.⁶⁶

De acordo com esse relato podemos perceber que a “ajuda” para o apresamento de escravos nos mocambos de Jeremoabo, foi recompensada pela doação de farinha e carne, que ajudariam na alimentação dos membros da aldeia. De forma semelhante ocorreu na investida aos mocambos localizados nas imediações das matas de Itabaiana, em 1675⁶⁷.

Os mocambos se tornam territórios de resistência dos negros em oposição à dominação do branco. Ao longo da Capitania de Sergipe, Nunes (2006, p.232-233), a partir da documentação consultada, identificou três zonas onde se localizavam os mocambos: nas proximidades do Rio Real, no baixo São Francisco e nas matas de Itabaiana. Mesmo estabelecendo esses locais, devemos salientar que, por conta dos constantes ataques, os sobreviventes iam se estabelecer em outra localidade.

⁶⁵ De acordo com Salgado (1985, p. 102) o sargento-mor deveria residir na vila-sede da comarca, era responsável por realizar duas vezes no ano uma vistoria das companhias de Ordenações da sua jurisdição, deveria treinar as tropas e fiscalizar os armamentos. E todas as informações deveriam ser anotadas num livro de registro.

⁶⁶ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. XIII. Rio de Janeiro, 1929, p.412-413.

⁶⁷ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. XXIX. Rio de Janeiro, 1929, p. 432.

Visando a enfrentar o problema dos contínuos ataques dos escravos que persistiam em agrupar-se em mocambos, a Capitania de Sergipe foi dividida nos distritos de Itabaiana, Lagarto, Rio de São Francisco e Piauí, para onde foram enviados destacamentos e nomeados comandantes das Ordenanças. (NUNES, 2006, p.234)

Com isso se constata que a efetivação dos mocambos contribuiu para um novo delineamento da estrutura da Capitania de Sergipe Del Rey. Em 1676, o governo pretende promover o capitão da aldeia do Geru⁶⁸. De acordo com o governador, a partir dessa promoção, os índios da localidade estariam mais prontos para oferecer os melhores serviços a sua alteza. O principal da aldeia seria Antônio Dias, sua função era conservar e recolher os índios que deveriam ser prevenidos para os serviços, estando de prontidão para auxiliar nas possíveis lutas.

Encontramos determinações semelhantes na *Carta Patente do Posto de Capitão de toda a gente que se manda à Entrada dos Mocambos do Jeremoabo, em Fernão Carrilho*, datada de 21 de maio de 1678. Após oito anos, a mesma região de Jeremoabo continua preocupando as elites locais, pois para lá ainda fugiam muitas “peças” que devem ser devolvidas aos seus donos para pagar a custa da empreitada. O papel dos índios do Geru permanece o mesmo, ou seja, compor o grupo que luta para destruição dos mocambos:

(...) serviu ordenar –me, que mandassem fazer guerra a todos os mocambos deste Estado, e ora tenho resolutu mandar fazer uma Entrada aos que há nos Mattos de Jeremoabo, com toda a gente armada que está prevenido Partido de que e Coronel Balthazar dos Reis Barrenho, e índios que se hão de levar das aldeias de Juru e Tapeçúm-meriam e eleger para capitão de toda ella uma pessoa de valor, pratica da disciplina militar, e muito experiência do Sertão, e Campanhas daquela parte.

(...) Hei por bem de o eleger, e nomear (como em virtude da presente elejo e nomeio) Capitão dos trinta soldados que se lhe dão do dito Partido, e de toda a mais gente branca, preta, mameluca, mestiços e mulatos que puder agregar a si, e bem assim da gente do capitão do Campo Gaspar da Cunha, e das referidas aldeias de Juru e Sapurcuru-merim, de que é cabo o índio principal Lucas Pereira, os quaes ambos vão a sua ordem, para com toda ella fazer a dita entrada, e gozará de todas as horas graças, franquezas, preeminências, privilégios, insenções e, liberdades que lhe tocam, podem e devem tocar todos os Capitães de Infantaria da Ordenança do Estado.⁶⁹

⁶⁸ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. XII. Rio de Janeiro, 1929, p.367-387.

⁶⁹ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos 1668-1677*. Patentes e Provisões. Vol. XII da série X. Rio de Janeiro, 1929. p.38-40.

Nessa carta patente podemos constatar que a solicitação de índios na luta contra mocambos era prática recorrente. O fato de serem chamados, pela segunda vez, para lutar contra o mesmo mocambo é porque na primeira tentativa não alcançaram o êxito ou o mocambo foi reorganizado num curto espaço de tempo. A carta também reflete uma preocupação na hora de convocar esses “soldados” que deveriam ser de confiança, disciplinados, obedientes e terem experiência no sertão.

Ao observar esses registros da presença dos índios do Geru tanto junto às expedições de minas com Belchio Dias Moreyra como nas lutas contra os mocambos de Jeremoabo podemos quase traçar um perfil anual das relações entre os gentios e o branco. Contudo, não é possível discorrer sobre o cotidiano da aldeia. Nos discursos, apenas identificamos o contingente de índios convocados a se ausentar dela. Deve-se salientar que a participação dos índios foi prática comum na América portuguesa:

Os diferentes povos indígenas da América, guerreiros em sua grande maioria, viram-se envolvidos em guerras muito mais amplas e participaram delas intensamente. Perderam muito, não resta dúvida, mas moviam-se por interesses próprios, buscando as alianças que melhor lhes servissem, razão pela qual mudavam de lado com tanta frequência. Não foram apenas os índios aldeados, ou os “mansos” das aldeias que colaboraram com os portugueses. Os chamados “selvagens” dos sertões não estavam tão distantes do mundo colonial. (ALMEIDA, 2010, p.68)

Após esses primeiros contatos do gentio com o branco, o indígena trava um novo encontro, nesse caso com os jesuítas que passam a residir na mesma aldeia. Os pesquisadores não chegaram a um consenso quanto à data de fixação dos inacianos na aldeia do Geru. Partindo de alguns indícios buscamos apresentar as justificativas adotadas por cada um.

3.2 – Leituras para apaziguar as querelas da catequese

Na celebração as leituras devem ser feitas por um ministro ou um fiel escolhido pelo sacerdote. Depois é proferida a aclamação que, em seguida, é respondida pelos fiéis. É um momento importante, pois são “anunciadas as bênçãos da oração”. Essas leituras significam para nós os primeiros passos para edificação da catequese na aldeia do Geru.

Dentre as diversas áreas de ocupação dos jesuítas na Capitania de Sergipe Del Rey está a missão de Geru. A antiga aldeia kiriri passou a ser comandada pelos interesses de

catequese da Companhia de Jesus, o que só foi possível após anos de divergências com “a gente da Torre”. Muitos autores se debruçaram em comentar essa missão, mas percebe-se haver controvérsias no que se refere à data de fixação dos inacianos nessa área.

Em um artigo, Carvalho Lima Júnior aponta a existência de uma “igreja rústica” no Geru desde fevereiro de 1575. Sabe-se que naquele ano os jesuítas iniciaram as tentativas de ocupação, mas são apontadas apenas as três missões já mencionadas: São Tomé, Santo Inácio e São Paulo, todas posteriormente destruídas. Os doutrinadores retornaram ao território sergipano com a doação de sesmarias em outros locais, não tendo sido encontrada nenhuma referência à ocupação deles na área do Geru.

De acordo com a carta de Cristóvão Rebelo⁷⁰, a sesmaria dos jesuítas no rio Real não havia sido ocupada até a data de 1596. Maria Helena de Oliveira (2004, p. 67), baseada no inaciano Fernão Guerreiro (1550-1617), inclui o Geru na lista dos colégios, residências e missões jesuíticas da Bahia, em 1602.

A presença dos carmelitas na localidade até 1695 é apresentada por Santana (2004, p.30). Como os jesuítas compraram as terras do Geru aos carmelitas, em 17 de janeiro de 1683, de acordo com a escritura da venda do sítio Ilha, é possível que só após essa data tenha ocorrido, de fato, a ocupação do território por parte dos padres jesuítas.

Segundo Serafim Leite (1945, p.325), o aldeamento aparece no catálogo de 1692, como estando sob “assistência dos padres Luiz Mamiani e João Baptista Beagel e o Ir. Manuel de Sampaio, estudante da língua Quiriri”. O nome da aldeia nesse catálogo é Juru, que, com base no tupi, significa “boca”, “entrada” e um pouco depois passou a ser Geru, cujo sentido é “lagarto”. Nunes (1996, p.200), apoiada no manuscrito de José da Motta Bacellar, aponta como provável data para o início da catequização o ano de 1688. É possível que, antes da fixação dos jesuítas no aldeamento, os padres tenham desempenhado as atividades de catequese por meio de uma missão ambulante. Isso pode explicar as diferentes datas indicadas pelos autores citados e que tentam justificar a presença dos inacianos na aldeia do Geru.

⁷⁰ A carta de Christovam Rebello pode ser encontrada em FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Aracaju: Governo do Estado de Sergipe, 1977. p.335.

Dentre as datas referenciadas, esse trabalho optou pela que parece ser mais plausível, que é estabelecida pelo documento⁷¹ de venda de um sítio de curral chamado Ilha, em 17 de janeiro de 1683, assinado na Bahia, pela quantia de quinhentos mil réis. O sítio ficava próximo às terras de Pedro Homem da Costa, na povoação de Estância, esse havia recebido uma sesmaria em 16 de setembro de 1621 (FREIRE, 1977, p.408).

O recibo de compra e venda não estabelece apenas a povoação da localidade por parte dos religiosos, esclarece que não era apenas uma contenda por um espaço de conversão, representava a “solução” para as disputas que estavam ocorrendo na região entre os membros da Companhia de Jesus e os Carmelitas. De acordo com o documento, os jesuítas já haviam recebido uma licença inicial, emitida pelo Reverendo padre Frei Luiz da Trindade, Visitador e Comissário Geral da Província do Brasil, para ocupação da região. Contudo essa licença não teria encerrado o impasse. Os membros das duas ordens continuaram com querelas, e dentre os motivos, podemos destacar a disputa pela posse do gado nas imediações do rio Real.

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 somente 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 este o não poderão os compradores aproximar mais para as partes deles vendedores nem eles 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 Ilha⁷²

A compra foi a alternativa encontrada para solucionar os impasses ocorridos no sítio Ilha. Além da quantia estabelecida para a compra, quinhentos mil réis, os inacianos deveriam recompensar os carmelitas com outra possessão de terra ou outra soma em dinheiro, que serviria como “indenização” pelos bens perdidos⁷³. O documento simboliza a “renúncia” de todos os sucessores do Carmo às terras na localidade. Freire aponta a presença carmelita na região do Rio Real, graças a doação de Belchior da Fonseca, neto de Belchior Dias, apresentado anteriormente:

⁷¹ Documentos Históricos. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Typografia Baptista de Souza. 1944. Vol. LXIV. p.104-112.

⁷² Documentos Históricos. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Typografia Baptista de Souza. 1944. Vol. LXIV. p.106-107.

⁷³ Na documentação consultada não foi possível identificar se os jesuítas pagaram outra quantia em dinheiro ou doaram terras. Entretanto, podemos apontar que os carmelitas continuaram atuando nas proximidades do sítio Ilha, na Vila de Lagarto, onde possuíam “doze ótimas fazendas de gado com o nome de Palmares, cujos pastos são excelentes para sustentar vaca, bestas, ovelhas e cabras.” (SOUZA, 1944, p.28)

Em 1695 Frei Domingos Barbosa pede confirmação das terras que o capitão Belchior da Fonseca doou aos religiosos do Carmo, sitas no rio Real, e permissão para os missionários nela edificarem igreja, onde exercitem suas missões (FREIRE, 1977, p.190).

Os conflitos entre proprietários de gado eram comuns na Capitania de Sergipe Del Rey, principalmente nas sesmarias localizadas nas proximidades das matas de Itabaiana. A criação de gado foi, inicialmente, a principal atividade econômica⁷⁴, e, para Freire (1977, p.107), “antes do sergipano ser agricultor foi pastor”. Dado que pode ser analisado quando observamos que das 220 doações de sesmaria expedidas entre 1594 e 1625, 145 são concedidas para criação de gado (NUNES, 2006, p.111). A quantidade significativa de fazendas de gado também é apontada pelo inaciano André João Antonil (1955):

Estende-se o sertão da Bahia até à barra do Rio de S. Francisco, oitenta : léguas por costa; e indo para o rio acima até á barra que chamam de água grande, fica distante a Bahia da dita barra, cento e quinze léguas: de Santunse, cento e trinta léguas: de Rodelas por dentro, oitenta léguas: das Jacobinas, noventa léguas: e do Tucano, cinqüenta léguas. E porque as fazendas, e os currais de gado se situam aonde há largueza de campo, e água sempre manente de rios, ou lagoas: por isso os currais da parte da Bahia estão postos na borda do rio S. Francisco, na do Rio das Velhas, na do Rio das Rãs, na do Rio Verde, na do Rio Peramerim, na do Rio Jacuipe, na do rio Itapicuru, na do Rio Real, na do Rio Vaza-Barris, na do Rio de Sergipe; e de outros rios, em os quais, por informação tomada de vários, que correram este sertão, estão atualmente mais de quinhentos currais: e só na borda de aquém do Rio de S. Francisco, cento e seis léguas. (ANTONIL, 1955, p.241)

De acordo com a citação podemos observar o mapeamento das terras da Bahia rumo ao Rio São Francisco, tanto pelo litoral, como enveredando pelo sertão. O que nos facilita compreender a relação existente entre os índios do Geru, muitas vezes convocados para participar das lutas nos mocambos localizados no sertão da Bahia. Outro ponto de destaque é o painel dos rios importantes e que facilitam a criação de gado na região. Compõe as bacias hidrográficas da Capitania de Sergipe Del Rey: Real, Vaza-Barris, Sergipe e parte do São Francisco. É possível salientar também o significativo número de currais da localidade, que de acordo com o autor somam-se quinhentos.

No entanto, os impasses foram vistos pelo viés econômico dos sesmeiros e não por ordens religiosas, como é perceptível na compra do sítio Ilha, mesmo sendo comum a

⁷⁴ Além do gado, na Capitania de Sergipe Del Rey, podemos destacar como atividades econômicas na localidade a exploração de pau-brasil, a farinha de mandioca, o fumo, a cana-de-açúcar e o algodão. Conforme aponta frei Antônio de Santa Maria Jaboatan (1914, p.53) “são os generos da terra açúcar, couros e tabacos”

todos os pesquisadores a grande quantidade de possessões sob a administração dos religiosos. As duas ordens possuíam diversas propriedades na Capitania de Sergipe Del Rey, “os jesuítas e os carmelitas tornaram-se grandes proprietários de gado no território sergipano” (NUNES, 2006, p. 123).

Os embates travados em torno da criação de gado na Capitania de Sergipe Del Rey constituem tema relevante na historiografia sergipana. Todavia, pesquisadores como Felisbello Freire (1977) e Maria Thetis Nunes (2006) interpretaram essa temática sob o enfoque das lutas entre os criadores de gado e os agricultores produtores de mandioca. A documentação analisada não só revalida os referidos estudos, como evidencia outras nuances das disputas que envolviam a criação de gado ao longo do processo de colonização de Sergipe. Dois aspectos podem ser observados e contribuem para compreensão dos agentes responsáveis pela povoação e desenvolvimento econômico da Capitania.

O primeiro ponto a ser discutido evidencia a questão territorial das disputas. De acordo com a historiografia sergipana, o espaço de conflitos estava fincado nos arredores das matas de Itabaiana: esse foi o palco onde eram travadas as querelas entre os criadores de gado e os produtores de farinha. Percebe-se nos discursos que a partir dos anos a colonização de Sergipe sai dos limites do Rio Real e parte para o Rio Vaza Barris, como se fossem processos evolutivos. Essa explicação propicia a criação de “hiatos” nos fatos, gerados pela imensa gama de acontecimentos apontados pelos referidos autores e tratados de forma magistral nas suas obras.

Procuramos, apenas, apresentar uma nova possibilidade de interpretação, o que é possível nesse estudo graças a um recorte do processo de colonização, e por seguir os passos já traçados nesses estudos clássicos da historiografia. Assim, constatamos que, em 1683, o centro da rixa volta a ser o espaço da conquista de Sergipe. Nas terras próximas ao rio Real. Essa questão espacial reflete que a região ainda possui sua importância, não apenas como área de fronteira como foi no processo de Conquista de Sergipe (1575 e 1590), mas na efetivação do povoamento da Capitania.

A segunda questão diz respeito aos agentes econômicos envolvidos nesse episódio, os membros das duas ordens religiosas que, no período, possuíam a maior quantidade de bens na região. Nos escritos referentes à questão econômica em Sergipe é

comum encontrar elencados a quantidade de bens que cada ordem possuía, as fazendas, os escravos, como também a quantidade de gado. No entanto, falta um estudo que aponte o papel efetivo dessas ordens no que tange ao desenvolvimento econômico da Capitania, bem como a inserção desses religiosos em querelas econômicas. Esse é um ponto que merece atenção, observar a atuação dos religiosos, além das questões que tangem o sagrado e a salvação espiritual, inseri-los como sujeitos ativos do processo econômico que se estrutura na colônia⁷⁵.

Pode-se notar como os jesuítas tentavam efetivar a sua política de catequese, atrelada a atividade econômica da criação de gado na região. Os inacianos tinham outras atuações principalmente no que diz respeito ao processo de catequese: tentaram se tornar hábeis na principal forma de conversão das crenças do gentio, ao estabelecer a comunicação que passou a ser feita através da língua nativa.

Ao passo que a colonização alcançava seu êxito, a população gentílica ia sendo dizimada. Tal fato teve grande participação dos irmãos de Jesus, que contribuíram para essa destruição no ponto crucial, isto é, na desarticulação dos costumes locais. Contudo devemos relativizar a experiência de catequese desse período, conforme aponta Gruzinski (2003, p.41):

De qualquer modo, fosse pelos caminhos secretos da clandestinidade ou pelas vias autorizadas da história, uma parte das técnicas e dos saberes antigos sobrevivia ao desastre. Ocorreu o mesmo com as manifestações do patrimônio oral, cujo aspecto ético seduziu os religiosos, que buscaram tirar dele o melhor proveito. E os discursos de entronização mantiveram-se provavelmente enquanto subsistiram as antigas lealdades. O que significa que, apesar das perseguições, das epidemias e dos transtornos, as nobrezas vencidas enfrentaram a realidade colonial que progressivamente tomava corpo diante de seus olhos, com uma bagagem certamente diminuída e censurada, mas ainda considerável.

Com a efetiva organização das missões, os grupos indígenas deixaram muitas vezes suas antigas aldeias para se fixarem em aldeamentos, locais esses que incorporavam tribos diversas e as fixavam no mesmo espaço, alterando suas relações culturais, crenças e forma de adquirir alimento. Esse impacto entre culturas aparentemente incompatíveis resultou numa mescla de valores, ou, na extinção dos antigos conceitos. Os trabalhos pautados no

⁷⁵ Apesar dessa temática apontada ser de grande relevância para os estudos acerca da colonização de Sergipe esse não é o foco dessa pesquisa e por isso não será aprofundada.

encontro dos dois mundos abordam o etnocentrismo europeu, as alterações na cultura indígena e ainda a formação dos espaços coloniais.

A presença dos jesuítas é apresentada em 1685⁷⁶, ano em que um grupo de tapuias kiriris havia se ausentado de suas aldeias e estava residindo em outras localidades. Por ordem do governador, os índios deveriam ser recolhidos e devolvidos às suas missões de origem, sob pena de serem castigados:

(...)a saber para a do Surú, do Fernando, do Tucano, do Maçacará, de Sergipe Del rei, da Pacatuba, e para a da Cachoeira, sendo muitos já baptisados, e casados, deixando suas legitimas mulheres, e tomando outras gentias com grande detrimento de suas almas, escândalo da nossa Santa Fé, e perturbação das ditas novas christandades, e convem que os ditos Indios christãos da Administração dos Religiosos da Companhia se conservem nas suas aldeias na forma das ordens Del Rei (...)⁷⁷

Nesse relato é apresentado um dos problemas com o qual os jesuítas se deparavam, “a inconstância da alma selvagem” (CASTRO, 2002). Nesse caso, índios já batizados e casados, conforme determina a “madre” Igreja Católica, fogem das aldeias para continuar a viver de acordo com as práticas poligâmicas, às quais estavam acostumados. A poligamia foi tema recorrente entre os inacianos. O batismo dos índios é um assunto que não esteve restrito às questões religiosas, percebe-se, a partir das leis referentes ao aprisionamento dos indígenas, que o Estado português, também se insere nessa discussão. Visto que índios batizados e convertidos não considerados livres e, por conseqüência, seu apresamento passa a ser combatido. Desde a Lei de 30 de julho de 1609⁷⁸ todos os índios batizados e que vivessem nos aldeamentos fiéis da fé católica são declarados livres⁷⁹.

A fala do inaciano reflete a preocupação com o “escândalo da nossa Santa Fé e perturbação”, que poderia dificultar à administração das aldeias, servindo até como mau exemplo para os outros índios aldeados. Esse episódio evidencia, dentre outras coisas, que o

⁷⁶ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. XXXII. Rio de Janeiro, 1929, p.230.

⁷⁷ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. XXXII. Rio de Janeiro, 1929, p.230.

⁷⁸ Na lei de 10 de setembro de 1611, intitulada Carta de lei – declara a liberdade dos gentios do Brazil, exceptuando os tomados em guerra justa, apresenta uma ressalva a liberdade dos índios, evidenciando o caráter instável da legislação indígena na colônia, “(...) informando dos modos illicitos que nas partes do Brazil se captivam os Gentios dellas, e dos grandes inconvenientes, que disso resultavam, mandou, por Lei feita em Evora em 20 de Março do anno de 1570, que se não podessem captivar, por maneira alguma, salvo aquelles, que fossem tomados em guerra justa, que se fizesse com usa licença, ou do Governador das dias partes, e os que salteassem os Portugueses e outros gentios para os comerem”

⁷⁹ Para aprofundar as questões jurídicas referente ao aprisionamento dos gentios deve-se consultar: 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.

projeto de conversão é prática constante na tentativa de conquistar a fé dos gentios, mesmo após quase dois séculos de implantação do projeto na Terra Brasilis. Para Castro:

Sabemos por que os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os Tupinambá não tinham propriamente uma religião, apenas superstições. Mas os modernos não aceitamos tal distinção etnocêntrica, e diríamos: os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas. (CASTRO, 2002 , p. 192)

Os números alusivos aos índios conversos e isentos do pecado original voltam a ser contabilizados nos anos seguintes. Em 1694, sob a tutela dos padres da Companhia de Jesus, apenas vinte habitantes da aldeia não eram batizados⁸⁰. Contudo o batismo e vida regrada, na qual os padres tentavam inserir o indígena, não foram suficientes para acabar com as reclamações quanto à fuga de índios:

Conseguindo do Governados as providências para que os nativos fossem restituídos à mesma, uma vez que à sua dispersão se seguem muitos e gravíssimos inconvenientes, como são o da falta de doutrina e sacramentos na vida e na morte, viveras com liberdade em seus vícios e ritos gentílicos, e o da impunidade de seus delitos⁸¹.

Em outros momentos identificamos relatos que apresentam a fuga de gentios da aldeia do Geru. Dentre eles podemos destacar o relato da festa do Varakridan, registrado na carta ânua e que apresenta um pouco das práticas do gentio e suas manifestações culturais, bem como o choque entre essas culturas no espaço da aldeia, promovendo a imposição do medo por parte do jesuíta e a fuga dos detentores da memória do grupo, os anciãos.

Era noite. Todos os índios da aldeia do Geru se prepararam para festa⁸². Chegaram convidados de várias partes. Gentios de outras localidades que andaram dispersos pelo sertão. Outros que residiam com padres sob os ritos cristãos saíram escondidos para lá.

⁸⁰ Vale enfatizar que na década de 1690 inicia-se uma crise no que tange à jurisdição da Capitania de Sergipe e foi tema recorrente nas ditas “questões dos limites entre a Bahia e Sergipe”. Por volta de 1696, o governador-geral D. João de Lencastro ampliou o território da comarca de Sergipe até a região de Itapôa. Contudo a população local ficou descontente e apenas nos idos de 1727 o impasse foi solucionado. As povoações de Inhambupe, Itapicuru e Abadia foram elevadas a categoria de vila e deixaram de pertencer à jurisdição da Capitania de Sergipe Del Rey. Por fazer parte da Capitania de Sergipe Del Rey foram enviados para essa área, que atualmente faz parte do Estado da Bahia, um grande contingente de tropas a fim de destruir os mocambos da região. A questão dos limites entre Bahia e Sergipe foi um tema bastante discutido e recorrente na historiografia sergipana abordados, principalmente, por Freire (1977) e Lima Júnior (1918). Contudo não iremos nos aprofundar nessa temática.

⁸¹ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. LXII. Rio de Janeiro, 1929. p. 254.

⁸² Carta do P. Manuel Correia, da Baía, 1 de junho de 1683, Bras. 9f. 382-382v.

Um grupo de Tapuias⁸³ iniciou a celebração da festa conhecida como Varakidran. Não se sabe o dia, o mês ou a estação do ano em que esse rito era realizado. Isso não se encontra presente nos documentos, mas se pode afirmar que, em 1693, sob os olhos atentos dos padres jesuítas na antiga missão do Geru, essa celebração ocorreu e que o superior da referida aldeia o registrou.

Nessa festividade, os índios construía, num espaço aberto, uma cabana maior que as outras, cercada de árvores e estacas. As folhas retiradas das árvores eram tecidas nas esteiras, em seguida, penduradas em volta da cabana. Para finalizar o cenário, os índios colocavam uma cabaça no meio da cabana e a furaram em diversos pontos. De acordo com o relato, o artefato representava uma cabeça humana. Embaixo da cabaça, colocavam lenha verde, ateavam fogo e a fumaça tomava conta do lugar.

Os anciãos sentavam em forma de círculo ao redor da cabaça. Em seguida, todos bebiam o fumo de beti (tipo de tabaco), com canudos de barro, ao passo que abriam a boca para que a fumaça que saía da cabaça fosse “engolida”. Entravam em transe. Enquanto isso, os jovens que estavam no terreiro, com seus corpos cobertos de penas e riscos pretos, rodavam, dançavam, gritavam.

Durante a cerimônia, nesse tempo sagrado, os índios utilizavam também flautas feitas de ossos de aves: o som do instrumento, somado aos assobios, ecoava como música nos quatro cantos da aldeia. A festa durava três dias. Ao final do terceiro dia os feiticeiros, ou “velhos pagãos”, como os chamavam os jesuítas, começavam a predizer o futuro. Nesse momento um silêncio sepulcral tomava conta de toda a aldeia.

Desta maneira se estende a festa por três ou quatro dias, até que saem da cabana os velhos ébrios do fumo e concluem a festa com seus vaticínios. Voltam-se para a gente que está à roda, e começam a predizer o futuro, com mentiras que os ouvintes têm por mais verdadeiras do que a própria verdade se o ano há-de ser de seca ou de abundância, se hão de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão-de ser saludres ou mortíferos para o corpo; se hão de morrer velhos ou novos; e outros oráculos como este, que ninguém dos que os ouvem põe em dúvida⁸⁴.

⁸³ Os índios brasileiros foram divididos em dois grandes grupos, de acordo com a classificação europeia do colonizador, um sendo os tupi-guarani, ou tupinambás, que viviam no litoral. E outro denominado por tapuias que habitavam o sertão.

⁸⁴ Carta do P. Manuel Correia, da Baía, 1 de junho de 1683, Bras. 9f. 382-382v

A festa está intrinsecamente ligada à sociedade que a produz e, por esse motivo, exprime frustrações, interesses, poder, disputas e desejos desse grupo. Ela representa a quebra da rotina, o desperdício e a ociosidade. E também o discurso sobre a festividade apresenta uma dos combates constantes travados entre os jesuítas em busca da “conquista da alma do gentio”:

(...) a tarefa principal do missionário na conquista colonial do “saber” indígena. Que, paradoxalmente, na aparência, não é um “saber”, já que existe um único saber, de que são portadores os membros da ordem de Santo Inácio. Na verdade o que é preciso fazer é “desmascarar” o “pagé”; decifrar seu código maligno e exibi-lo como mentiroso e falacioso para os indígenas. Desmascarando, mostraria seu rosto verdadeiro: o do Demônio, que impingiu aos “índios”, como “saber”, uma coisa que ele não pode dar porque não pode criar, e que não pode transmitir para tanto não tem poderes. (NEVES, 1978, p. 93)

Para Emmanuel Le Roy Ladurie “o tempo escoia normalmente durante o ano, depois recomeça brevemente em sentido inverso durante a duração festiva, para retomar seu escoamento” (LADURIE, 2002, p. 322). Nesse sentido, a festa relatada seria vista como a propiciadora de uma ruptura temporal, como o momento da separação da vida normal, o decorrer da festa com seu retorno e o momento da reincorporação ao tempo cotidiano (LADURIE, 2002, p. 322). Trata-se, portanto, de uma perspectiva próxima da interpretação de Mircea Eliade (2001), no que se refere às rupturas entre o tempo sagrado e o tempo profano.

Só que, naquele dia, o desfecho da festa ocorreu de forma diferente. O observador do relato passou a ser agente. O padre quebrou e queimou todos os objetos do ritual, a cabaça, os ossos e os canudos de barro. O silêncio foi rompido por gritos de susto, alguns índios descontentes saíram da aldeia e foram viver em outro lugar. De acordo com Pompa (2001, p. 186):

(...) os missionários identificam os caraíbas os inimigos mortais da catequese e, por conseguinte, seus ‘maiores contrários’ para usar as palavras de Nobrega. São eles que, com suas cerimônias diabólicas, impedem os índios de se aproximarem da verdadeira fé.

Esse relato cristaliza dois dos primeiros problemas encontrados pelos padres da Companhia de Jesus ao iniciar o projeto de catequese naquela aldeia. Percebe-se que o processo idealizado anteriormente, fora dos limites da colônia, necessitava ser constantemente

repensado para poder, efetivamente, obter o êxito esperado. Primeiramente, era necessário reconhecer a Fé e a idolatria do outro, compreender, desmistificar e então operacionalizar uma alteração simbólica da fé e da idolatria, para, em seguida, difundir os dogmas cristãos. Para Gruzinski (2003, p. 59):

(...) antes mesmo de destruir um traço ou de modificá-lo, a aculturação pode intervir de maneira mais insidiosa, forçando a encará-lo sob uma perspectiva diferente, a alterar o modo de vê-lo. Tanto a demolição dos templos como a investigação “etnográfica” não passavam, na verdade, de dois modos de marcar e aumentar a distância entre o mundo dos vencidos que se afastava e a nova sociedade que emergia das ruínas.

De acordo com Leite (1945, p. 297), o Varakidran era praticado por diversos grupos de Kiriri, sendo o lugar mais famoso da celebração a aldeia do Geru. Vinham gentios de diversas localidades, do sertão e do rio São Francisco, para se reunir nesse local. Antes da chegada dos jesuítas na aldeia do Geru, participavam da celebração índios que andavam pelos “matos” como índios cristãos, que viviam em aldeias de padres nas proximidades da região e fugiam para participar da celebração.

Podemos observar que o tempo de festa é celebrado como tempo de utopias, fantasias e liberdades, onde se exprimem as frustrações e revanches do grupo que comemora (DEL PRIORE, 1994, p.9). A festa do Varakidran se apresenta como expressão teatral do gentio daquela localidade. Na celebração é possível identificar suas angústias e a necessidade de saber o que lhes esperava no futuro, principalmente qual seria o tempo, seca ou abundância de chuva; como seria a caça, muita ou pouca; e por fim, a vida, se seria longa ou curta.

Nessa necessidade de predizer o futuro, a preocupação constante era com a vida: se procurava antever o que estava reservado para um presente próximo. A celebração era coletiva e transcendia os limites da própria aldeia, as danças e os gritos propagavam os valores da vida coletiva, ajudando a suportar as dificuldades e reafirmando os laços de solidariedade do grupo.

É nesse palco, nesse espaço do teatro, em que as peças antes descritas são encenadas, que há a interação entre os dois discursos. Nesse local os diversos pensamentos se encontram, encaixam e ressignificam.

De acordo com Leite (1945, p.325) a aldeia aparece no catálogo da Companhia de 1692, sob a administração dos padres “*Luiz Mamiani e João Baptista Beagel e o Ir. Manuel de Sampaio, estudante de língua Quiriri*”. O padre Mamiani também é responsável pela edificação do templo votivo a Nossa Senhora do Socorro. Apresentando por Lúcio Costa como um exemplar mestiço da talha barroca, tida como obra de transição.

Na aldeia do Geru em 1700, cem famílias, cerca de quatrocentas pessoas da nação Kiriri⁸⁵, conviviam com pensamentos, hábitos e costumes do Velho Continente. Nesse mesmo período havia nas aldeias jesuíticas da Bahia mais de quatro mil e oitocentas almas; nas do Espírito Santo, mil e cem; nas do Rio de Janeiro, duas mil e oitocentas e em São Paulo, quinze mil quatrocentos e cinquenta. Vale salientar que a aldeia do Geru se encontra inserida nesse documento pertencente ao grupo de “tapuyas” do sertão da Bahia, junto com Natuba, Saco e Canabrava⁸⁶.

As famílias convertidas escutavam as missas e os cânticos de fé. Eram transmitidos nesses momentos os ensinamentos catequéticos, as formas de proceder. Havia a preocupação constante em ensinar as virtudes de um homem de bem. Os gentios além de escutar os ensinamentos sentiam o cheiro do incenso e conviviam com uma cultura que já não era mais totalmente a do outro, nem muito menos a sua, mas sim criada num ponto de intersecção. A circularidade, então, podia acontecer.

Durante a permanência dos inacianos na aldeia, os obstáculos no processo de conversão não estavam inseridos apenas na aldeia. A preocupação dos jesuítas não era restrita aos ‘maus costumes’ dos gentios. Em alguns momentos percebemos a presença do branco, colonizador, representada na figura dos senhores de gado da região, como um constante obstáculo nesse processo de conquista da fé. Os jesuítas, de acordo com a documentação, nas aldeias “abusavam” da influência que exerciam sobre os índios e deixavam de atender as ordens que lhes enviava o capitão-mor:

Além de muitos fatos que demonstram não circunscreverem-se eles à direção espiritual das aldeias, citando o fato de Fr. Antônio Godinho, diretor da aldeia do Geru, desobedecendo as ordens do governo que lhe autorizava a

⁸⁵ Relação das Missões da Bahia e Pernambuco. ARSI, Bras, 10f, 25v.

⁸⁶ A aldeia de Canabrava e a do Geru foram elevadas a vila a partir do mesmo documento, conforme iremos discutir posteriormente.

entrega dos índios que tinham fugido das aldeias da Bahia para esta (FREIRE, 1977, p.197)

Esse impasse é percebido posteriormente, entre os jesuítas do Geru e do Tejupeba contra as autoridades locais. O contato entre as possessões jesuítas na Capitania de Sergipe é apresentado por Alves (2006, p.5) a partir do que se encontra descrito na Carta para o Capitão Manuel Pessoa de Albuquerque... Bahia, 1º de junho de 1704⁸⁷

O outro testemunho documenta o conflito entre jesuítas de Geru e Tejupeba e os governantes da Capitania de Sergipe. Em primeiro de junho de 1704, Dom Rodrigues da Costa, vice-rei do Brasil entre 1702 e 1705, dirige ao capitão Manuel Pessoa de Albuquerque, de Sergipe, uma reprimenda. Conforme o vice-rei, os jesuítas de Sergipe enviaram a Salvador um irmão de hábito para queixar-se das “violências” sofridas: “Descompondo- os de palavras e por escritos e obrando de insolências contra o decoro de suas pessoas.” O texto não deixa entrever o motivo da violência do capitão contra os inacianos de Geru e Tejupeba. Seja como for, o vice-rei manda que seu subalterno peça perdão aos padres, os “respeite” e “venere”. Vê-se neste episódio ecos locais de um conflito comum entre jesuítas e autoridades civis, no Brasil da época.

A presença dos inacianos na aldeia não é empecilho para a convocação dos índios para compor as tropas nos ataques aos mocambos da região. Os gentios do Geru são, novamente, convocados para lutar a favor da colonização em outros momentos: 1715⁸⁸, 1716⁸⁹ e 1721⁹⁰. Em 1721, há a solicitação de armas para auxiliar os índios nas guerras nos mocambos, o que pode ser comprovado na *Carta que se escreveu ao Provincial da Companhia para mandar da Aldeia do Jurú e da Cana Brava os índios que lhe pedir o Capitão-mor das Entradas Francisco de Almeida Casção. A mesma se escreveu ao Provincial da ordem de São Francisco para os mandar do Itapicuru:*

O Exmo. Sr. Vice-Rei deste Estado, me ordena diga a V. Rma que para serviço de Sua Majestade, que Deus guarde, e utilidade pública de seus vassallos é preciso darem-se da Aldeia do Jurú, e da Cana brava da administração de V. Rma. Os índios de armas que pedir ao Reverendo Padres Missionarios delas e o capitão-mor das entradas Francisco de Almeida Casção a quem o mesmo Senhor tem encarregado de invadir uns Mucambos⁹¹.

⁸⁷ Documentos Históricos. Rio de Janeiro: Typ. Batista de Souza, 1938. v. 40. p. 111-112

⁸⁸ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. LXII. Rio de Janeiro, 1929, p. 254

⁸⁹ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. LXII. Rio de Janeiro, 1929, p. 334-335.

⁹⁰ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. LXII. Rio de Janeiro, 1929, p. 139-140.

⁹¹ BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Vol. LXII. Rio de Janeiro, 1929, p. 139-140

Assim como em outras possessões jesuíticas na Capitania de Sergipe Del Rey no Geru houve disputa de terra com os colonos da localidade. O pastoril Francisco de Mattos de Aguiar “levantou” um curral nas terras pertencentes à referida aldeia. Por determinação de Dom João, e mesmo a partir da Provisão de 1721⁹², manda que se conservem os índios na posse de suas terras:

(...) que os índios da aldeia do Surú me representaram de que queixando-se ao Marquês de Angeja e ao Governador desse estado de que Francisco de Matos de Aguiar levantara um curral nas terras pertencentes, à sua Missão e em prejuízo deles suplicantes, informado da verdade e da razão da sua queixa mandara derrubar o curral por um Capitão de Infantaria e porque o dito Francisco de Matos Aguiar persiste teimosamente em querer restaurar o curral derrubando e por isso põe a eles suplicantes demanda, sabendo bem que êles como pobres não poderão sustentá-la me pediram fosse eu servido mandar se guarde parte tantas vezes ordenado, a saber: que nas causas dos índios proceda sumariamente sem aquelas formalidades que se usam nos outras demandas por evitar os passos que eles como pobres não podem dar.

Por volta de 1729⁹³, os missionários da aldeia do Geru passavam por necessidades. De acordo com o requerimento dos moradores do sertão do Rio Real, no termo da vila de Lagarto, os padres viviam na pobreza e por isso os moradores solicitavam “esmola perpétua” ao rei D. João V. No relato o vigário colado de Itapecuru, vila de Lagarto, freguesia da Abadia e vila de Campos atestava os serviços prestados pelos jesuítas que ministram os sacramentos, cuidam dos enfermos, e exercem atividades de párocos em quatro paróquias, mas estavam passando necessidade.

3.3 – A sacralização do espaço da aldeia por meio da homilia

A homilia consiste na parte da liturgia utilizada como elemento para “alimentar a vida cristã”. Procura-se fazer a explanação com base em um aspecto das leituras da Sagrada Escritura. Normalmente, é feita pelo sacerdote. Para nós a homilia corresponde à

⁹²MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE. BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Companhia de Jesus Bahia, 1727. Tomo 2º - Registro do Conselho da Fazenda Bahia - 1670-1699. Vol. LXIV. Rio de Janeiro, 1944, p. 81-82.

⁹³ Arquivo Ultramarino – Sergipe, Caixa 3, doc. N° 56A

materialização do discurso do jesuíta por meio da edificação, nesse caso, a Igreja de Nossa Senhora do Socorro.

Os discípulos de Loyola são conhecidos pelo aperfeiçoamento das técnicas de catequizar os índios e educar os filhos dos colonos. Junto a essas tarefas também participaram da edificação de alguns estabelecimentos arquitetônicos. Após um período inicial em que desempenharam suas atribuições em missões ambulantes, os padres jesuítas passam a estabelecer missões permanentes. No processo de “sacralização” do espaço os membros da Companhia passam a incorporar algumas técnicas já aplicadas no velho continente, com pinceladas locais:

O barroco brasileiro não é mera imitação. Ele responde, na colônia portuguesa às mesmas funções que na Europa. E também, para os jesuítas e para as demais ordens religiosas, uma manifestação de poder. É ainda, para os senhores de engenho do Nordeste, uma manifestação de status social. (BASTIDE, 2006, p. 134)

Ao falar sobre o barroco, normalmente nos reportamos aos primórdios da origem do estilo, às longas explicações sobre o tema, ou simplesmente nos preocupamos em compará-lo ao Renascimento. Essas abordagens absorvem nosso precioso tempo na elaboração de velhos tratados, e acabamos esquecendo o mais importante: deixamos de sentir.

Sentir o cheiro da madeira talhada que compõe os retábulos, da tinta rachada e descascada pela ação do tempo. Não conseguimos “ouvir” o som das facas cortando a madeira, das lixas que aparam as superfícies ásperas da mesma, as marteladas nos pregos para sustentar os nichos, bem como as pisadas dos construtores carregando peso de um lado para o outro. E além de não sentir, e não ouvir, deixamos de ver.

Ver a complexidade das peças pensadas para durar, das especificidades do Barroco nas diversas localidades em que está presente. Nós acabamos fechando nossos olhos para os homens responsáveis por essa edificação e, assim, perdemos a dimensão do que seja o Barroco, muito mais do que um estilo, uma cultura. Conforme nos apresenta Braudel (2007, p.116):

(...) mesmo que o barroco fosse uma realidade, não seria nem simples, nem monocromática, nem homogênea. O barroco evoca mais as tempestades que uma imensa superfície de águas tranquilas. Enfim, é um conjunto, no sentido dos matemáticos.

Os historiadores devem, independente das suas fontes, ou do objetivo final ou corrente teórica, procurar o homem nas suas pesquisas. Aquele indivíduo que contribuiu foi agente ativo e passivo do processo estudado. Por muito tempo os estudos envolvendo, principalmente, História da Arte, silenciaram o papel do homem. A grande preocupação era identificar os estilos e os descrever. Procurar verificar a autenticidade das peças de arte e o que promoveria a glória eterna da peça ou seu total esquecimento. Contudo, ultimamente, se tem discutido outros porquês que a envolvem, como no caso uma fraude, quais os interesses, as possibilidades, as formas como foi desenvolvida, qual a técnica empregada.

Com isso, as pesquisa que envolvem arte ganham dimensões maiores, que vão muito além da descrição de uma simples obra, ou da identificação da autenticidade. Para a nova forma de organização das missões, havia a necessidade de estabelecer residências e construir tudo o que era necessário para o êxito da política da Companhia de Jesus. De acordo com Serafim Leite (1953, p.44), “as artes de construção foram as primeiras que os jesuítas exercitaram no Brasil, por necessidade local”.

Inicialmente, os materiais empregados nas obras eram de pouca durabilidade, como paus, terra, barro amassado, palha, dentre outros. Com o tempo veio a necessidade de tornar as construções “eternas” e, dessa forma, poder, utilizando-se da pedra e da madeira trabalhada, catequizar os gentios. As igrejas eram a Bíblia para os iletrados e tendo essa idéia como base, remontamos o olhar sobre a igreja da antiga missão do Geru. A importância das igrejas nas aldeias é apontada por Almeida:

Cabe, pois, refletir sobre o significado simbólico das igrejas nas aldeias, isto é, sobre o que elas deviam representar para os seus habitantes. As igrejas constituíam, desde o século XVI, marcos de fundação das aldeias indígenas cujos nomes, grosso modo, derivavam dos santos aos quais elas eram dedicadas. Símbolo de criação e existência das próprias aldeias, não era, pois, de estranhar que as petições se fizessem em torno delas e de seus cuidados. Perdê-las poderia significar a perda da própria aldeia. (ALMEIDA, 2010, p. 97)

Ao adentrar o município de Tomar do Geru, segue-se rumo ao ponto mais alto onde se localiza a praça da Matriz. A localização da construção diz o que os membros da ordem desejavam apresentar: a linguagem do poder se apresenta na estruturação das construções, manifesta-se o teatro barroco da vontade (CARPEAUX, 1990, p.20). Conforme

podemos perceber na determinação das Constituições no Título XVII, Da edificação, e reparação das igrejas parochiaes:

687. Conforme o direito Canonico, as Igrejas se devem fundar, e edificar em lugares decentes e acomodados(...) se edifique em sitio alto, e lugar decente, livre da humanidade, e desviado (...) de lugares immundos, e sordidos e de casa particulares (...) em distância que possam andar as Procissões (...) (VIDE, 2007, p. 252)

Na cidade, nada resta da antiga missão, apenas um rastro da presença dos jesuítas marca a localidade, a exuberante igreja. O templo é um patrimônio tombado pelo IPHAN, de acordo com o processo nº 291, a inscrição no Livro Histórico nº 196, folha 33 e a inscrição no Livro de Belas Artes nº 291, folha 57. Ambos foram assinados no dia 20 de março de 1943.



Fig. V - MECENAS, Ane L. S. Fachada da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

Ao lado do templo, afirmam os atuais habitantes, havia a residência dos padres. Mesmo com a população afirmando o possível local onde se encontrava a residência dos inacianos, não há precisão nas informações. Principalmente por não existir dados que informem os limites da antiga aldeia, assim como também não foi realizado ainda um trabalho de arqueologia histórica.

Essa contribuição não será obtida com esse trabalho cuja tese está pautada na edificação da Igreja, como fruto da mentalidade tridentina. Esse resquício não foi consequência do acaso, é uma representação da teatralidade dos jesuítas nas terras da Capitania de Sergipe Del Rey, pois como aponta Nelson Omegna (1971, p. 24):

A Igreja é urbana. A arquitetura não é filha do instinto. É uma herança cultural, transferida dos modelos de além-mar ou de outros centros brasileiros mais evoluídos, por artistas que se inspiraram em lições de outros mestres. Quando falta o gosto e a arte é pobre e pobre o material que se emprega, mesmo assim, pelo seu vulto, pela sua função de casa da comunidade, ela exala sempre o perfume de sentido urbanístico

Para compor o cenário, a Igreja está cercada por casas e diante da praça Matriz. Antes da chegada aos portões da igreja, encontra-se o cruzeiro, “benzendo” todos que passam pela localidade, exercendo sua função de marcar a territorialidade cristã. De acordo com Lúcio Costa (1941), há pontos a serem observados quando se faz um estudo relacionado com arte. Os cinco pontos fundamentais são: o programa, a técnica, o partido, a comodulação e a modernatura. O programa diz respeito ao objetivo e a finalidade almejada com a construção. No caso das construções jesuíticas visava-se atender três funções: os cultos religiosos, concentrados na igreja (coro e sacristia); o trabalho, que era o local onde se desenvolviam as aulas e as oficinas; e, por fim, as residências.

No caso do templo em questão o programa analisado visa a difusão dos dogmas cristãos através dos cultos no espaço da Igreja. Até porque, como já foi apresentado, as residências e as oficinas da antiga missão do Geru não resistiram ao tempo. O templo responsável pela evocação da fé atendia de forma direta os objetivos da evangelização. A funcionalidade da Igreja como local de ligação dos fiéis aos céus ainda hoje é perceptível pelos seus elementos de decoração. Ao adentrar na capela-mor, a composição teatral dos objetos é capaz de confundir o real com a fantasia. É como se aquele local servisse de passagem e estivesse mais próximo do mundo habitado por anjos, arcanjos, serafins e santos.

O referido autor enfatiza que os discípulos de Inácio de Loyola tinham como objetivo a doutrinação e catequese, dessa forma os padres normalmente optavam pela construção de igrejas amplas para receber um maior número de fiéis. Assim, os templos deveriam ser edificadas em um espaço amplo e aberto, possivelmente um terreiro. Atualmente, quando se observa o templo jesuítico do Geru, é perceptível que o mesmo está de acordo com a funcionalidade adotada pela dita ordem, entretanto não há informações de como estavam organizadas no período da missão; acredita-se que com a urbanização do município o traçado em “quadra” tenha sido mantido.

O segundo ponto a ser observado é a técnica que consiste nos materiais e sistemas de construção adotados. Inicialmente, nas primeiras edificações encontradas no Brasil há

indícios de construções simples com materiais de pouca durabilidade. Mas logo os projetos seguiram as instruções vindas de Roma, cujo sentido era atender a perpetuidade. Assim, as primeiras estruturas provisórias foram substituídas por construções de caráter definitivo. Mesmo tendo um custo inicial maior era preferível optar pela utilização de materiais duráveis como madeira, pedra e cal.

Após a observação da técnica então se estabelece o partido, que consiste na forma como a utilização da técnica foi produzida de acordo com o programa. No caso, os jesuítas dispuseram as edificações em “quadra”. Na maioria das construções jesuíticas a planta baixa é composta de uma nave.

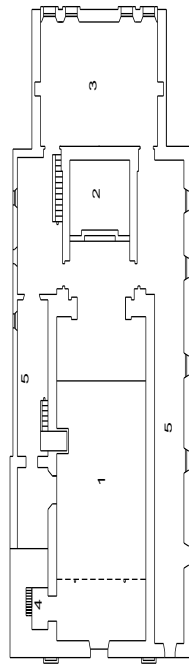
Em sua análise o autor organiza grupos classificatórios estabelecidos com base nas distinções das plantas, tendo formado quatro diferentes categorias. O primeiro grupo é composto por igrejas mais singelas e rudimentares, possivelmente são as primeiras tentativas de edificação. No segundo grupo estão igrejas onde aparecem perfeitamente diferenciadas a nave e a capela-mor propriamente dita de largura e pé-direito menores. O terceiro grupo mescla a forma singela e o partido das igrejas maiores do século XVII, que possuem além dos três altares as capelas laterais.

Os últimos pontos da análise das obras de arte, a comodulação e a modernatura, abordam as qualidades plásticas dos monumentos. Embora os padres seguissem as formas do estilo de arte vigente no período das construções, era comum a inovação de algumas técnicas adaptadas às especificidades locais.

A igreja na qual está baseado este trabalho encontra-se inserida no segundo grupo, sendo composta de três altares e dois corredores laterais (planta baixa). Os corredores permitem o acesso à sacristia, os bastidores do palco e ao púlpito. Isso facilitaria a locomoção do orador dentro do templo, de forma que não prejudicaria a composição teatral da missa, e contribuiria com a encenação.

PLANTA 01

IGREJA MATRIZ NOSSA SANHORA DO SOCORRO
 PLANTA BAIXA – PAV. TÉRREO



LEGENDA

- 1 - NAVE
- 2 - CAPELA-MOR
- 3 - SACRISTIA
- 4 - TORRE
- 5 - CORREDOR LATERAL
- 6 - CORO
- 7 - SALÃO PAROQUIAL

ESCALA: 0 1 2 3 4 5 10 20

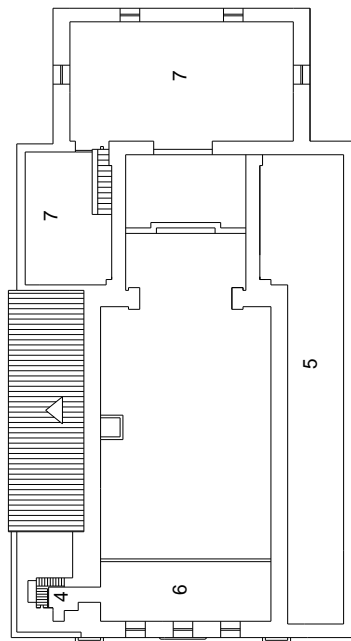
FONTE: IPHAN: INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO
 NACIONAL, 8ª REGIONAL, ARACAJU-CIRCA (2000-2003)

Através da planta, pode-se perceber melhor a “independência” dos corredores laterais por onde se locomovem os protagonistas da encenação, tanto rumo à nave central, como em direção aos bastidores, a sacristia e também ao púlpito. A Igreja possui um pavimento superior na sacristia que dá acesso ao retábulo da capela-mor, esse local funciona como salão paroquial. No primeiro pavimento também está localizado o coro feito de madeira

e pintado com motivo floral, a mesma escada que dá acesso ao coro segue rumo a torre da Igreja.

PLANTA 01

IGREJA MATRIZ NOSSA SANHORA DO SOCORRO PLANTA BAIXA – 1º PAVIMENTO



LEGENDA

- 1 - NAVE
- 2 - CAPELA-MOR
- 3 - SACRISTIA
- 4 - TORRE
- 5 - CORREDOR LATERAL
- 6 - CORO
- 7 - SALÃO PAROQUIAL

ESCALA: 0 1 2 3 4 5 10 20

FONTE: IPHAN: INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 8ª REGIONAL, ARACAJU-CIRCA (2000-2003)

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. Nesse ponto as fachadas dos templos portugueses e, como consequência, as brasileiras, diferem das construções

italianas nas quais se percebe o abuso de concavidades e formas convexas. Essa observação é apresentada por Ramos:

No contexto da visualidade lusitana, o barroco desenvolveu-se como “barroco de interior”, pois, sobrepondo-se à preocupação com a estrutura arquitetônica, foi no espaço interno das igrejas que se ofereceu campo privilegiado para o desenvolvimento desta arte tipicamente ibérica que é a talha dourada policromada. (RAMOS, 1987, p.42)

Nas construções jesuíticas no Brasil é possível encontrar frontispícios de uma porta, bem como conjuntos formados de até cinco vãos. Na Igreja de Nossa Senhora do Socorro a entrada para o “céu” é demarcada por uma porta única⁹⁴ de madeira trabalhada no estilo de almofada. Para Eliade:

A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distiguem e opõem dois mundos - e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (ELIADE, 2001, p. 28-29)

Não existem maiores detalhes decorativos no portal da Igreja, dando harmonia à sobriedade adotada na decoração da fachada. É simples e representa um ritual de passagem, como já atestou Bastide (2006, p.136). Essa passagem não se encontra restrita ao elemento arquitetônico, ela representa uma função social. Só na parte superior do portal da fachada há uma referência ao ano de 1688, a inscrição se encontra em algarismos romanos MDCLXXXVIII. A data evidenciada no portal é posterior à data de compra do sítio Ilha aos Carmelitas pelos Jesuítas (1683), ano tido como limite temporal para esse trabalho.

⁹⁴ Convém ressaltar a existência de uma entrada lateral que dá acesso a um dos corredores.



Fig. VI - MECENAS, Ane L. S. Porta em almofada da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

O interior do templo de Nossa Senhora do Socorro é composto por um conjunto de talha dourada e policromada. O resultado alcançado representa os conceitos estéticos da teatralidade barroca, indo além da sua função decorativa para um universo mergulhado na simbologia difundida pelos inicianos. A madeira entalhada e dourada modifica o interior do templo, redesenhando os limites arquitetônicos. De acordo com Costa, esses atributos são fruto da mentalidade posterior ao período de reforma, vivido pela Igreja Católica:

Grande parte desse repertório ornamental originou-se de estratégias que tinham como finalidade atrair os fiéis que deixavam o catolicismo para abraçar o protestantismo. Após o Concílio de Trento (1563), tais questões direcionaram o pensamento para razões teológicas que ultrapassaram o campo específico da arte, quando se buscou, por meio da estética, um esplendor que deveria arrebatá-lo pelo fiel pela magnificência. Essa estratégia, dirigida à emotividade, foi ratificada pela liturgia. (COSTA, p. 60)

Ao adentrar o templo, não se tem mais o forro da nave e não se sabe se havia uma pintura, resta apenas o resplendor feito de madeira com o símbolo da Companhia de Jesus talhado em alto relevo. O símbolo da Companhia de Jesus é o monograma I.H.S. cercado por um resplendor. Ele representa o nome de Jesus escrito numa forma grega abreviada, e

originalmente nada tinha de ligação com as palavras latinas *Jesus Hominum Salvatori* (Jesus, Salvador dos Homens). O I.H.S. foi popularizado pela primeira vez por São Bernardino de Siena, no começo do século XVI e, posteriormente, adotado pelos jesuítas.



Fig. VII- MECENAS, Ane L. S. Forro da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

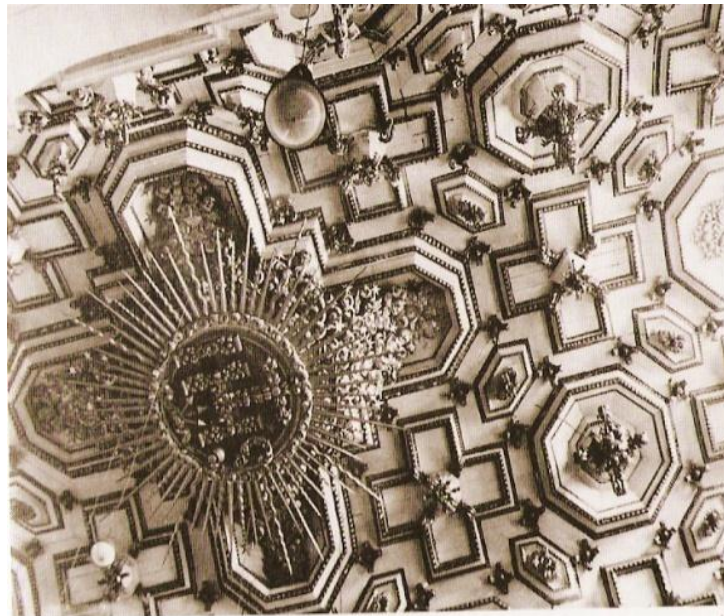


Fig. VIII - CAMPELO. Forro da Igreja do Colégio Jesuítico da Bahia,

Esse objeto de decoração ilumina o espaço e lança o olhar para o céu. Parece um sol, transmitindo aos fiéis as “bênçãos” de Deus e anunciando o início de uma nova época para os pagãos agora convertidos. Na igreja do Colégio Jesuíta da Bahia, em Salvador, esse símbolo também foi encontrado sendo assim descrito por Campello(2001, p.115):

(...) Este espaço é coberto por um magnífico forro artesoadado, constituído em madeira como uma falsa abóbada de berço – na mais rica tradição do artesanato português desenvolvido com a indústria naval - transmitindo ao recinto uma magnífica suntuosidade.

Nesse palco central que é a nave, onde ocorre a encenação, há também o púlpito que proporciona a interação dos padres com os índios. As missas tinham uma dinâmica maior, alternando a visão dos fiéis pelo cenário que compõe a nave. O púlpito apresenta elementos da arte chinesa, o que é comum de se encontrar tanto nas igrejas da Bahia como em Minas Gerais; sua função era receber o padre que faria uso da palavra para os fiéis.



Fig. IX - MECENAS, Ane L. S. Pulpito da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

Após a observação da singela fachada vamos deter o olhar na exuberância da capela-mor e dos retábulos laterais. Visto o sol que reluz as bênçãos celestiais, abre-se na única nave que compõe a Igreja o caminho para o palco onde é realizada toda a encenação da catequese cristã. Os corredores laterais são utilizados para os padres se deslocarem, sem serem notados pelos gentios, da sacristia para o coro ou para o púlpito. O partido retangular facilitava a adequação da Igreja a um teatro, onde o palco é representado pela capela-mor, a platéia é distribuída pela nave única e os bastidores correspondem à sacristia. Com relação à talha, Leite (1945, p. 323) chama atenção para outra semelhança entre a igreja do Geru e do colégio da Bahia:

Geru, famosa aldeia de Quiriris, tem na sua Igreja alguns dos mais vigorosos exemplares de obra de talha escultura do século XVII, de que é espécime êste formoso sacrário, ainda não restaurado. Na porta, o *Agnus Dei*. Aparentado a outras obras da Igreja do Colégio da Baía do mesmo período em que florescia o notável grupo de Irmãos escultores.

Diante desse indício apresentado por Leite, procuramos identificar imagens dessas obras produzidas por esse grupo de esculturas. Contudo, não possível fazer a comparação entre os estilos, pois não foram encontradas imagens da sacristia composta por esses artistas. O grupo era formado por Luiz da Costa, escultor; Domingos Xavier, carpinteiro; Domingos Monteiro, dourador; Mateus da Costa, dourador e Domingos Trigeiros é apresentado por Alves (1976).



Fig. X- MECENAS, Ane L. S. Altar-mor e retábulos laterais da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

O espaço sagrado do templo é composto pelo altar-mor e altares laterais. A harmonia dos detalhes que compõem os altares laterais é majestosa, há uma sincronia nos elementos decorativos que transcende a funcionalidade, para promover apelo ao recinto,

mesclados aos valores simbólicos. A talha foi cravejada por uma decoração fitomórfica (designação aplicada à peça ou ornato com forma vegetal), com elementos de folhas, flores e frutos distribuídos de forma simétrica. O fruto encontrado na igreja do aldeamento do Geru é a uva, localizada principalmente no altar-mor, junto às imagens dos Santos Inácio de Loyola e Francisco Xavier. É perceptível a incorporação de elementos do rococó, junto à decoração fitomórfica, onde são encontradas características de rocalhas; cada objeto apresentado na talha corresponde a um significado. De acordo com Costa (2001, p.64):

(...) no caso da árvore, como símbolo de vida humana; das ervas, como brevidade; das espigas, como sinal de fartura; das flores, como símbolos de esperança; e dos frutos, representativos de realizações. Além de significados genéricos, cada elemento ornamental possui também um conteúdo simbólico. Assim inúmeros casos particulares de ornatos adquirirão um interesse especial, pelo qual se interpretará o cedro como a excelência, o cipreste como o incorruptível e o plátano como alteza. Entre as flores, os jacintos serão marcas de sabedoria; os narcisos, de gentileza; o lírio, de pureza. Entre as frutas, a maçã terá o significado de discórdia; o pêsego, de intimidade; e a pêra, de perfeição.

A base dos altares-laterais é composta por um mosaico, formado por uma voluta salônica (ornato enrolado em forma de espiral, em trabalho de talha, ou escultura em pedra). Lúcio Costa descreve que a arte nos altares da igreja do Geru compõe um estilo a parte, uma obra mestiça que se enquadra num surto de arte ocorrido no final do século XVIII⁹⁵. Para Ramos, esse surto português é marcado pela expressão máxima nos retábulos; seu período áureo ocorreu no reinado de D. João V (1706-1750), por isso denominado de período joanino.

⁹⁵ Através das duas figuras do altar lateral esquerdo podemos perceber, à direita, o estado em que se encontrava a igreja por volta de 1940, à esquerda, como está atualmente após a restauração realizada entre 1989-1991. Convém ressaltar que a imagem de São Longuino se encontra na igreja só que em outro nincho.



Fig. XI - MECENAS, Ane L. S. Altar lateral direito da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

As colunas formam um arco (isso em cada altar-lateral) que, na sua base, ou melhor, plinto (base retangular sobre a qual se assenta um pilar, coluna ou estátua) é decorado com uma figura antropomórfica que sustenta a coluna colocada sobre uma concha. Esse personagem é um atlante, figura mítica da Antiguidade; as mulheres são denominadas de cariátides e servem de suporte para as colunas.



Fig. XII- MECENAS, Ane L. S. Atlante do Altar lateral direito da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

O fuste das colunas robustas é também todo decorado com motivo de rocaille (decoreção feita à base de motivos concheados). Essa decoreção difere dos fustes encontrados na Bahia, evidenciando a afirmativa de Lúcio Costa de que a decoreção desse templo é um estilo à parte. O referido autor traz em seu artigo um desenho dos fustes do Geru, o qual reproduzimos:

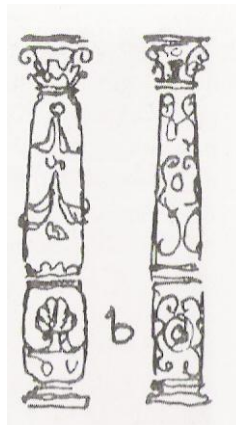


Fig. XIII– COSTA, Lúcio. Fustes dos altares laterais, Revista do Iphan, n 26, p. 148

Outra inovação é o aparecimento dos culs-de-lampe, denominação técnica que, em português, foi adaptada à palavra peanha, um pequeno pedestal que sustenta uma imagem. Os culs-de-lampe ficam entre as colunas e têm a função de receber as imagens que, anteriormente, eram colocadas nos nichos. Estes objetos estão localizados tanto nos altares laterais (dois em cada altar) como na capela-mor (também possui dois). Em todo o templo são encontrados seis culs-de-lampe.

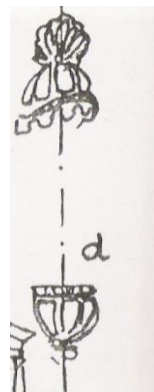


Fig. XIV– COSTA, Lúcio. Culs-de-lampe dos altares laterais, Revista do Iphan, n 26, p. 148

No alto dos altares laterais chama a atenção a figura de dois anjinhos. Ambos com uma corneta nas mãos como que anunciando o início da missa e o contato com os céus. O interessante é o semblante deles que muito lembra a figura de um índio. Podemos imaginar que, através da intenção dos missionários de conduzir os indígenas à fé, foi permitida certa autonomia aos artífices para incorporar elementos dos gentios como forma de aproximação estética. A presença da figura do indígena é também evidenciada por Lúcio Costa (p.138):

Entretanto, é num dos altares laterais da igreja do antigo Colégio de Campos que a presença do nosso índio se manifesta, não apenas na maneira mais ou menos tosca de fazer ou de interpretar os modelos europeus usuais, como é o caso de Belém do Pará, ou mesmo, em parte, os de Voturuna, São Roque, Reis Magos e Geru, mas no próprio risco e na invenção do pormenor, senão mesmo até na técnica da talha.

O arco cruzeiro (ou arco triunfal) é decorado com sete caras de anjo, simbolizando o amor divino. Para o cristianismo a perfeição é representada pelo número sete, assim como Deus criou o mundo em sete dias. Os rostinhos estão distribuídos em sincronia com os detalhes localizados em cima deles; dois dos anjos estão ligados aos altares laterais por uma decoração fitomórfica. Outros dois estão inseridos num adorno que vai até o forro. Acima dessas duas carinhas são encontrados conchas e dois anjos, representados como que “segurando” todo o cenário de beleza com o qual o fiel se depara. É importante observar que esses dois anjos, cuja representação é feita em corpo inteiro, estão também presentes nos altares laterais. Os outros três rostinhos ficam abaixo de três acantos, plantas com folhas espinhosas e profundamente serrilhadas. Essa mesma decoração de acantos pode ser encontrada no forro da capela-mor. Ao total, no forro, estão distribuídas seis plantas espinhosas.

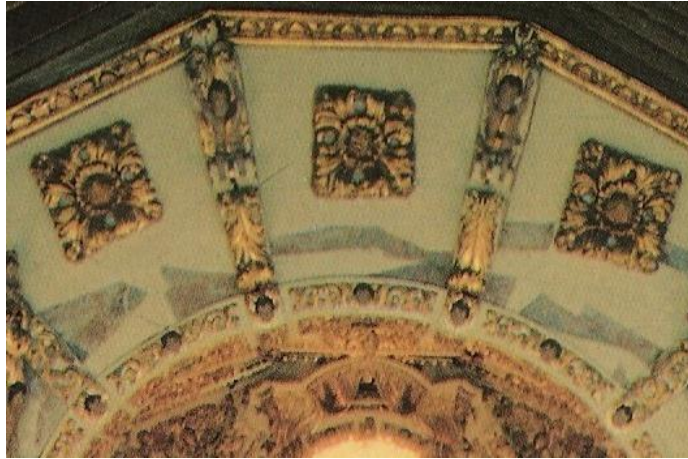


Fig. XV- MECENAS, Ane L. S. Arco Cruzeiro da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

O arco cruzeiro também apresenta como motivo de decoração flores emaranhadas de espinhos. Os emaranhados ásperos lembravam a consciência da dor e do pecado.



Fig. XVI MECENAS, Ane L. S. Detalhe do Arco Cruzeiro da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, 2009

Depois da passagem pelo arco triunfal nos deparamos com o ápice do cenário do palco, a capela-mor. Lúcio Costa evidencia que, no final do século XVII, ocorreu uma mudança na antiga trama regular dos retábulos para dá lugar a uma ornamentação opulenta. Há o afastamento das colunas que cedem o espaço para a inserção de imagens, os arcos dão passagem para o dossel. Nota-se um aumento na “densidade demográfica da população celestial” que povoa o altar e junto a isso se multiplicam os florões. O referido autor apresenta um desenho do que representa essa nova distribuição dos objetos no altar; essa descrição muito se assemelha ao altar da Igreja de Nossa Senhora do Socorro.

Após a homilia, observa-se um breve espaço de silêncio, para então iniciar a profissão de fé. Nesse instante os fiéis devem responder as palavras anunciadas na leitura das Sagradas Escrituras e explanadas na homilia. Para então iniciar a oração universal.

3.4 - Oração Universal: a saída dos soldados de Cristo e a chegada das tropas da Coroa.

Na oração universal os fiéis devem pedir pela Igreja, pelos governantes e pelas necessidades de salvação do mundo. Os limites do território do Brasil colonial foram redefinidos durante o século XVIII. Inicialmente pelo primeiro Tratado de Utrecht (1713), a partir daí a França reconhece a exclusividade do governo português na navegação do rio Amazonas. Em seguida, no segundo Tratado de Utrecht (1715), a colônia do Sacramento passa a ser reconhecida como possessão portuguesa pelos espanhóis. A questão foi retomada em 1745 quando, com o Tratado de Limites de Madri, ficou determinado o princípio do *uti possidetis*, reconhecendo como critério a ocupação efetiva.

Dessa forma foi invalidado o Tratado de Tordesilhas e a Espanha trocou a Colônia do Sacramento pelos Sete Povos das Missões. Contudo, o acordo não foi aceito pelos inacianos que não aceitaram a ocupação das missões pelos portugueses. Isso gerou conflitos denominados Guerras Guaraníticas. Com isso, Pombal⁹⁶ se negou a entregar a Colônia do Sacramento para a Espanha, anulando assim o Tratado de Madri.

Essa questão dos limites gerou uma série de ações do governo português na sua colônia na América. O Marquês de Pombal procurou reorganizar a economia, a administração e, principalmente, a política. Dentre as medidas tomadas destacam-se “*levantamentos*

⁹⁶ Em 1699, nasce Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal. Sebastião José era o mais velho de doze irmãos dos quais sobressaíram dois pela atuação na política: Paulo de Carvalho e Mendonça (1702-1770) e Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1700-1779), fiéis colaboradores do irmão. Em setembro de 1758, D. José I é vítima de um atentado, quando regressava, numa carruagem, ao Palácio. Muitas pessoas foram presas, dentre os quais indivíduos da alta aristocracia, como os membros da família Távora, o Duque de Aveiro e o Conde de Atouguia, bem como alguns jesuítas, acusados de cumplicidade. Os presos foram sentenciados em 12 janeiro de 1759, e condenados por crimes de lesa-majestade, traição, rebelião contra o rei e contra o Estado. Foi determinada a execução do Duque de Aveiro e dos marqueses de Távora, implicados no atentado contra o rei, como também o confisco dos bens do Duque de Aveiro, dos marqueses de Távora e da Companhia de Jesus. Após a condenação dos culpados, como forma de compensação, por parte de D. José I, Sebastião José recebe o título de Conde de Oeiras pela sua grande intervenção contra os que participaram no atentado contra o próprio monarca. O título de Marquês de Pombal só foi concedido a Sebastião José em 1769.

cartográficos e formação de comissões de limites, proibição de exportação de negros, criação do Tribunal da Relação do Rio de Janeiro, organização das quatro capitânias subalternas ao Grão-Pará e Maranhão (...)” (FLEXOR, 2000, p. 559).

Já dentre as atitudes adotadas pelo Conde de Oeiras com relação aos jesuítas, podemos destacar a determinação do português como língua oficial em detrimento da língua local desenvolvida na educação dos indígenas. Em 1757, foi retirado o papel de confesores aos jesuítas, tendo estes sido substituídos nessa tarefa por padres da confiança de Pombal, que também foi o responsável, em 1759, pela expulsão dos membros da Companhia de Jesus das colônias portuguesas.

Através do Alvará de 8 de maio de 1758, Pombal ordenou a elevação dos aldeamentos à condição de vila, tanto nas localidades administradas pelos jesuítas como nas de outros religiosos. Isso ocorre também com a aldeia do Geru, situada na freguesia de Campos do Rio Real, na Comarca de Sergipe Del Rey. O Ouvidor Miguel de Ares Lobo de Carvalho foi encarregado de elevar a dita missão à categoria de vila com o nome de Nova Távora. Por ordem do Conselho Ultramarino, Carvalho foi também encarregado pela elevação das aldeias Pombal, Mirandela, Canabrava, Morcegos e Nossa Senhora do Socorro. Em 24 de abril de 1759, o Ouvidor da Comarca de Sergipe foi ordenado a mudar o nome da vila para Nova Tomar.⁹⁷

Essa medida teoricamente entregava a administração econômica, política e militar do antigo aldeamento aos indígenas, para com isso poder civilizá-los e inseri-los na sociedade dos brancos. Caso na localidade não houvesse índios habilitados para desempenhar essas funções, eram então delegadas a algum português para auxiliar no trabalho e preparar um nativo para exercê-las.

Em setembro do mesmo ano foi editada a “Carta de Lei para a proscricção, desnaturalização e expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses”. A justificativa adotada para acabar com as missões foi o enriquecimento dessas localidades bem como a desobediência dos padres às autoridades civis e militares. Após a expulsão, Pombal inicia uma nova política de ocupação e povoamento das antigas missões.

⁹⁷ COLÔNIA, Índios, maço 603, caderno 15. Dossiê sobre aldeamento e missões indígenas (1758-1759). Instrução para criação de vilas. s/d. Arquivo Público do Estado da Bahia

Não são esclarecedoras as fontes históricas conhecidas sobre o número de religiosos da Companhia de Jesus que vivia na Capitania da Bahia na época da expulsão. Os dados são imprecisos, como os que apresenta José Antônio Caldas na Notícia geral de toda esta Capitania desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759. O ofício do Ouvidor ao Marquês de Lavradio diz que havia seguido um único jesuíta encontrado na fazenda Tejupeba, e que mais três seriam enviados de Japoatã. Os demais padres andavam fora quando da ocasião do cerco dos colégios, e teriam fugido evitando, assim, a prisão, justificava essa autoridade. Estes números foram confirmados pelo depoimento do Pe. José Caeiros, que foi contemporâneo dos fatos ocorrido, escrito em 1776, mas só publicado em 1936. Ele afirma que em Tijupeba foi preso o Pe. José Teixeira e em Japoatã os padres Agostinho Mendes, Jerônimo Moriz e Joaquim Costa. (NUNES, 2008, p. 24)

No relato do padre José Caeiros identificamos a passagem que trata da expulsão dos jesuítas das terras da Capitania de Sergipe Del Rey:

Josephus Teixeira Jesuita ex iis, quos Spirituales Adjutores vocant, apud Canabravam, Bahiensis Collegii Residentiam, morabatur, cum Praetor urbis Sergipensis Michael Arezius Lobus Carvalius, eo cum império missus, Domum occupavit. Inde pulsus, cum ad Domus Probationis vestibulum pervenisset, ibi, quin ad sócios salutandos intro procederet, vestem exuit AC Societati nuncium remisit. Idem praetor Tejupebensem Residentiam SUSessus, Ignatium Teixeiram, sacerdotem, ibi res curatem, cubículo inclusit, excubias foribus admovit; octava post die Roderico Josepho Menezio, militum Praefecto, traditum ac custodiis septum Bahiam demisit. Macipia miserabili complaratione Parentis sui, atui appellabant, exilium clebrarunt.

Sergipensis civitas, cum Jesuitam inter armatos euntem vidisset, tantam indignitatem execrata, haud sane dici potest, quam acerbum dolorem ceperit. Oppida quoque ac pagi, quibus iter factum, luctu publico jesuitam prosequerantur. Hisce exemplis haud permotus, Menezius acerbitatem omnem Toto itinere prohibuit. Denique, festo Jesuitae sacrum facere, militibus interesse prohibuit. Denique, cum ad urbem VII Kal. Martias pervenisset, ita ingressum adornavit: octoni milites, sclopos paratos prae manibus gestantes, Jesuitam im médium receptum comitabantur; Menezius triumphantis vultu arrogantiaque a tergo ibat; frequentiores per urbis vias agmen ad Lavradiensis aedes processit. Ibi Menezius a Pro-Rege graviter increpitus, propterea quod rem tam acerbe tantoque apparatu gessisset; haud sane tam laetus ad Probationis Domum Jesuitam reduxit⁹⁸. (CAEIRO, 1936, p.105)

⁹⁸ Morava em Canabrava, residência do colégio da Baía, o jesuíta José Teixeira, dos que na Companhia chamm coadjutores espirituais, quando lá foi tomar-lhe a casa o capitão de Sergipe, Manoel Arez Lobo. Foi trazido para a Baía, mas ao chegar à porta do noviciado, largou a roupeta, e sem sequer entrar dentro a saudar os companheiros de religião se saiu da companhia.

O mesmo oficial se dirigiu para a residência do Tejupeba, e lá prendeu outro, o padre José Teixeira e o fechou num quarto e lhe pôs guardas por fora. E uma semana depois o entrou a Rodrigo José de Menzes, que comandava as forças militares, que acompado por um destacamento, os conduziu para a Baía.

Os escravos lastimaram muito a perda do que eles apelidavam o seu Pai. A cidade de Sergipe toda se alvoroçou, ao ver um jesuíta entre gente armada, e se irritou grandemente contra tão vil procedimento; e mal se pôde crer a pena, que com isto todos sentiram. Também as vilas e aldeias, por onde o jesuíta ia passando, celebravam a sua

Por conta dessa elevação da aldeia a vila em 1758, as possessões jesuíticas da aldeia do Geru, não se encontram inseridas nos bens da Companhia que vão a leilão⁹⁹, como também na lista de membros da ordem expulsos não consta nenhum loyolista vivendo nas terras da vila de Tomar. Como a lei de criação estabelece que a aldeia, agora vila, fosse administrada pelos gentios, esses, teoricamente, seriam os novos proprietários das terras e por conta disso não havia bens a serem leiloados na localidade. Os bens dos inacianos na Capitania de Sergipe são identificados no processo de venda:

A fazenda de gados chamada Tejupeba com vários sítios na Comarca de Sergipe de El Rei arrematada a José Pereira de Souza Vale em 8 de março do corrente e deu de contado dois contos de réis e mais resto no termo de três anos em pagamentos iguais de 4.651\$920.

A fazenda de gados chamada de Piauí e Tapera arrematou José Nunes Martins em vinte quatro de maio do presente, paga a importância em cinco anos que importa 1.494\$600.

Em 28 de julho arrematou o Coronel Domingos Dias Coelho a Fazenda do Japoatão, pago o seu importe em nove anos, qu ainda não se sabe por não ter chegado a conta de sua entrega. (APEB, Maço 610)

As determinações são claras quanto à administração, mas pouco se diz sobre o que foi feito quanto à distribuição espacial das antigas missões. O traçado jesuítico foi mantido em algumas localidades, outras foram reurbanizadas e inseridas novas dimensões espaciais. Poderíamos pensar que as dificuldades em estruturar os limites das antigas aldeias se devem à tentativa das autoridades de apagar as marcas da presença dos jesuítas nas missões. No caso da aldeia do Geru, o indício que testemunha a passagem dos inacianos na localidade é o templo dedicado a Nossa Senhora do Socorro.

Ao longo desse ritual da palavra foi possível refletir sobre o espaço em que a homilia se desenrolou nesse caso na aldeia do Geru. E constatamos que os índios dessa aldeia foram utilizados pelos colonizadores no apresamento, principalmente, de negros que fugiam para os mocambos de Jeremoabo e mesmo após a presença dos jesuítas na localidade, ainda eram constantes as convocações.

passagem com publicas manifestações de pesar. Não se movia Meneses ante semelhantes sinais de compaixão, senão que, ao contrário, mais furiosos com eles se tornava. Num dia de festa para os jesuítas proibiu aos soldados de assistirem a missa. (CAEIRO, 1936, p.105)

⁹⁹ Arquivo Público da Bahia. Seqüestro dos Bens Jesuíticos. Maço 610.

Porém, com a chegada dos inacianos na aldeia, as antigas práticas, como a festa do Varakidran, passam a ser proibidas e paulatinamente, ocorre a inserção de elementos da cultura cristã no cotidiano da aldeia, seja na delimitação do espaço, com a construção da Igreja votiva a Nossa Senhora do Socorro e a fixação do arco cruzeiro na praça central da aldeia, como também, pelas práticas de alimentação, vestimentas, bem como as novas formas de comunicação que se estabeleceram na localidade.

A concepção de tempo passa a ser permeada pelo universo cristão, do sagrado e profano, como coletivo e individual. E, após os primeiros contatos e a metodologia empregada pelos jesuítas, a comunicação passa então a ocorrer. Dessa forma, a palavra passa ser embevecida pela cosmologia do universo cristão e do universo do gentio.

É nesse cenário do encontro entre duas culturas que esse trabalho se desenrola. Nesse momento de “contato” cultural propomos discutir as representações da catequese jesuítica na aldeia do Geru, a partir dos escritos do inaciano Mamiani. Deve-se levar em consideração que, ao tratar o processo de catequese como um momento de “contato” ou de “encontro”, não deixamos de salientar os cuidados ao referir a palavra contato.

Para o leitor pode parecer que a harmonia toma conta dos atos de conversão. Contudo, salientamos que esse período é permeado por choques, atritos, que acabaram ferindo os dois mundos. Um momento em que ocorreu, além do conflito cultural, o de interesses e repercutiu com a dizimação de grande parte da população indígena. Outrossim, não buscamos enfatizar a bandeira de um índio marginalizado, exterminado ou a figura de um ator coadjuvante desse processo, e sim o gentio com agente desse “encontro” cultural. Como também, a figura do jesuíta deve ser relativizada, levando em consideração as constantes angústias do projeto gestado na Europa, mas que, ao logo do processo de conquista na terra Brasilis, passa por adaptações à realidade local. Conforme salienta Eisenberg:

A literatura acadêmica produzida nos últimos anos tem adotado a expressão “encontro do Novo Mundo” ao invés de “descoberta” e “conquista” para descrever o processo colonizador nas Américas. Eliminando as assimetrias pressupostas por aqueles dois termos, e permitindo portanto uma análise mais fidedigna, não só do holocausto indígena perpetrado pelos europeus no novo continente, mas também das interações culturais que aconteciam nas margens do processo colonizador, a expressão “encontros do Novo Mundo” indica como aquela experiência revolucionou o modo como os europeus concebiam seu próprio mundo. No continente americano, os povos do Velho Mundo descobriram culturas que não podiam ser descritas com os

vocabulários político e religioso, falados na Europa do século XVI. Os “encontros do Novo Mundo” foram, dessa maneira, responsáveis por uma vasta revisão das linguagens e conceitos utilizados na Europa do início da Idade Moderna (EISENBERG, 2000, p.59)

Saindo da espacialidade da aldeia e adentrando na materialidade da escrita jesuíta a partir dos escritos de Mamiani, paira um novo momento de silêncio. As conquistas da fé e do espaço marcam a atuação dos jesuítas na localidade, deixando os rastros de sua permanência na aldeia.



CAPÍTULO 4
LITURGIA EUCARÍSTICA



Após a homilia, o silêncio passa a compor o cenário. É esperado o momento da celebração em que o cristão vai comungar. Nesse instante o fiel recebe o “corpo de Cristo” e, dessa forma, revive a última ceia da quinta-feira Santa, antes do sacrifício. Para o cristão, este ritual representa o Deus alimentando o homem com sua própria carne e seu próprio sangue. Esse é o momento em que a preleção passa a ser materializada e o discurso apresentado por toda a celebração é sintetizado no ato em que o devoto se faz presente e carrega consigo seu arrependimento e sublima seu pecado.

Para nós, esse é o momento de identificar a ação de catequese empreendida pelos jesuítas na aldeia do Geru, sintetizada na escrita. Após as experiências de conversão dos inacianos na Terra de Santa Cruz, como também nas diversas partes do globo, visto que a atuação da Ordem se fez presente tanto no Oriente como no Ocidente, foi possível sintetizar, mais uma vez, os elementos da fé cristã católica para a língua Kiriri. Os jesuítas passam, então, a comungar a sua cultura européia, pós-trento, com os gentios do sertão. Ao passo em que foi estabelecida essa comunhão, gera-se uma zona de atrito entre as duas culturas, e, ambas, passam a dialogar nesse processo de imbricamento, gerando algo novo, um misto cultural.

Desde a publicação do *Ratio Studiorum*¹⁰⁰, nos idos de 1599, os jesuítas sistematizaram o ensino pautado principalmente a partir dos dogmas propostos no Concílio de Trento, num projeto de missão evangelizadora baseado em educar a partir da mesma fé, da mesma língua e dos mesmos costumes, graças a uma unidade espiritual e também política (AZEVEDO, 1976, p.15). O modelo de ensino estruturado no *Ratio Studiorum* não foi utilizado de forma rígida na colônia, onde o aprendizado era mesclado entre os textos bíblicos - orações, canções e perguntas e respostas sobre assuntos da fé - e a participação em cerimônias religiosas que tinham o intuito de ensinar os preceitos da fé a partir da encenação de passagens sagradas. A Companhia de Jesus conseguiu instaurar um sistema educacional eficiente que transcendeu os limites espaciais e temporais das aldeias, contribuindo para a formação cultural e educacional da colônia por muitos anos.

Nas escolas de ler, escrever e contar, o tupi, ao lado do português era ensinado às crianças, índios e filhos de colonos. O ensino jesuíta no Brasil

¹⁰⁰ *Código Pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599] Regime escolar e curriculum de Estudos. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.*

não seguiu à risca as orientações gerais da Companhia. Não se utilizou de modo rígido o *Ratio Studiorum*, mas sim, a partir do século XVII, uma legislação anterior, e mesmo assim ela não foi estritamente observada. O método utilizado foi o de introduzir o aprendiz numa rede de textos (orações, perguntas e respostas, canções) e cerimônias. Daí a importância das traduções de textos bíblicos em tupi, amplamente realizadas em catecismos e textos teatrais. (NUNES, 2006, p.90)

Os jesuítas tentam instituir na cultura gentílica um passado comum. Nos discursos são lançadas as sementes da tradição cristã e cada ato remete à tentativa de introduzir para a cultura indígena a concepção da origem da cristandade. Reflete a constante tarefa em tornar compreensível para “os negros da terra” (MONTEIRO, 1994) a longínqua história do cristianismo, seus simbolismos, suas crenças e suas virtudes. Os membros da Companhia de Jesus passam a construir um saber para, em seguida, redefinir as práticas da cultura Kiriri, instituindo a cultura histórica cristã, na constante redefinição do passado, buscando substituir as práticas tidas como “pagãs” ou “primitivas” criando uma visão comum de passado.

Contudo, no instante em que são pensadas estratégias para alcançar essa visão comum de mundo, que passa inicialmente pelo descrédito ou redefinição do passado com o qual os índios haviam sido criados, os jesuítas não haviam transmitido a cultura cristã na sua essência. O ensinamento ressignificado pela ordem se encontrava permeado pelos simbolismos indígenas e por sua tradição em explicar o mundo. É o que percebemos quando identificamos, no texto de Mamiani, a relação feita entre a figura do Deus católico com o Tupã da cultura indígena. Ao passo que se adota o mesmo termo empregado para designar um dos seus deuses, toda a simbologia transmitida pelos xamãs não é dissociada, mesmo com todas as advertências apresentadas pelos padres.

Por isso, iremos observar, através dos escritos de Mamiani, rastros da cultura cristã e da Kiriri, sendo desta os elementos que romperam os filtros do jesuíta. Por isso, trilharemos, inicialmente, o caminho apresentado por Mamiani na execução da sua obra, o método e as dificuldades. Ainda nos detendo a uma observação sobre a estrutura da obra apresentaremos um indício da sua circulação, não apenas entre os membros da ordem, mas extrapolando as fronteiras e se tornando obra em diálogo com a produção de Bernardo de Nantes. Os caminhos finais serão trilhados rumo à normatização do tempo atribuída aos jesuítas, diariamente, com as práticas rotineiras do bom cristão, a partir das orações, das atividades e da alimentação. Em seguida, com a disciplinarização do tempo ao longo da vida

do cristão, com os sacramentos, os pecados, as virtudes, as confissões que devem guiá-lo até a morte.

4.1 – *Catecismo kiriri: a preparação dos dons*

No século XVII, a ação jesuítica intensificou-se no litoral e seguiu rumo ao sertão da colônia lusitana do Novo Mundo. Nos locais mais áridos da terra Brasilis, os discípulos de Loyola se lançaram, no intuito de “semear” a cristandade e levar o “remédio à alma do gentio”. A colonização ganhou novos aspectos, graças ao conhecimento até então adquirido. Observamos, anteriormente, as práticas executadas nas primeiras tentativas de conquista da Capitania de Sergipe Del Rey e pudemos perceber as dificuldades desses primeiros contatos.

Ao adentrar o século XVII constatamos que muitas práticas permanecem no processo de catequese: a repetição, a obrigação de ministrar os sacramentos, a necessidade de moldar os corpos dos gentios e, principalmente, a mudança de costumes. Mais, ainda havia, então, uma série de empecilhos na atividade de catequese, sendo um dos principais a língua.

Nos primeiros relatos dos europeus sobre o Novo Mundo já estavam presentes registros sobre as línguas dos indígenas. Muito se escreveu sobre a beleza natural das novas colônias, como também dos exóticos habitantes que a povoam. Normalmente, a partir do estranhamento do europeu sobre o indígena, cristalizaram imagens acerca dos filhos da terra. Relatos referentes aos hábitos, às vestimentas, à falta de religião, bem como, acerca, da língua proferida pelo gentio. É a descrição do outro, sobre uma língua diferente e que ao longo dos anos, passa a instituir um lugar, constituído pela carga ideológica do colonizador. Junto à tradução linguística identificamos uma tradução cultural e a produção de imaginário referente à língua indígena. Essa diferença serviu como propaganda para distinguir a língua dos “civilizados” e a língua “primitiva”:

Assim, desde a Carta de Pero Vaz de Caminha e as primeiras descrições feitas por Anchieta, Gândavo, Fernão Candim e Ambrósio Brandão, entre outros, constata-se e comprova-se lingüisticamente um sentido para a falta que já se presumia encontrar: o F, o R e o L inexistente na língua indígena e materializam a ausência de poder religioso, de um poder real central e de uma administração jurídica. Desse modo, as línguas são objeto de observação lingüística e, simultaneamente, o processo de descrevê-las reifica uma certa imagem lingüístico-cultural pré-constituída. (MARIANI, 2004, p.26)

A língua é apresentada pela comparação com as línguas europeias enfatizando o que falta, o que para o colonizador denota e observa como característica do “atraso” da língua do gentio, letras sem as quais se torna difícil estruturar algo civilizado. Para dominar não apenas através da força, mas também pela mudança dos costumes, fazia-se necessário compreender o outro ou simplesmente traduzir sua cultura para se fazer entender. A política linguística se apresentou, desse modo, como elemento chave para a compreensão e se tornou, desde os idos de 1549, estratégia missionária basilar para o êxito catequético. Conforme aponta Castelnau-L’Estoile:

Os índios de fato têm uma cultura da eloquência e do bem falar, e nas suas sociedades quem detém o poder são aqueles que sabem discorrer, isto é, os profetas. Os jesuítas parecem perfeitamente conscientes dos problemas desse domínio da palavra indígena (no sentido de maneira de falar). Gouvêa ressalta o poder que os missionários têm sobre os índios quando dominam a língua tupi (...). O poder das palavras é designado como indispensável tanto para a transmissão da fé cristã como para o estabelecimento de uma dominação social e política. (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p.175)

No início, o foco estava na língua geral e, por volta do século XVII, com a interiorização para o sertão, outras línguas indígenas também passaram a ter destaque, das quais destacamos o Kiriri. Paulatinamente, as aldeias indígenas foram transformadas em missões, onde a cultura e os saberes locais aparentemente foram sendo suprimidos diante da tradição cristã europeia. A ação catequética jesuítica nas terras situadas setentrionalmente à capitania da Bahia resultou na produção de textos a respeito da língua e dos costumes dos povos que viviam acima do Rio Real. Nesse contexto se situam o *Catecismo* e a *Gramática da Língua Kiriri*, produzidos pelo inaciano Luiz Mamiani.

A mentalidade cristã jesuítica, como seria de se esperar, encontra-se presente nas páginas desse catecismo apresentando, ao mesmo tempo, a doutrina cristã e as normativas da língua kiriri. Esta pesquisa desenvolveu-se a partir da análise desses dois textos, que podem ser vistos como exemplos da ação catequética jesuítica nas capitanias do norte da colônia. Elementos como o medo, o diabo e o pecado passam a ser, então, o elo necessário para promover a aproximação do índio com os jesuítas. Os padres defendiam a ideia de que deviam preparar a alma dos nativos para que esses pudessem receber a fé cristã. A preparação era feita incutindo-lhes a necessidade de receberem a catequese como forma de manter sua segurança física e espiritual.

A relação conquistador/conquistado desabrocha nas entrelinhas dos textos, permeada pelos sujeitos do processo de conversão. Além disso, a escrita de Mamiani também reflete a influência da retórica Barroca, com imagens dissimuladas, cenários que mesclavam o vivido entre dois mundos distintos. Na escrita dos jesuítas da aldeia sergipana do Geru, a Europa cristã defronta-se com a América portuguesa indígena. Dois mundos aparentemente distantes se entrecruzam nas prédicas dos inacianos. Assim, a conquista da América lusitana não se fez somente com armas de fogo, mas também por meio das palavras.

4.1.1 – A apresentação ao leitor

Percebemos que cerca de cento e cinquenta anos após a elaboração do *Plano de Conversão do Gentio*, obra em que Nóbrega tentava reorganizar a dinâmica da conversão nas missões, o processo de catequese ainda se encontrava em construção. Com os registros de êxitos e fracassos relatados nas cartas remetidas a Roma ou nos documentos enviados ao governo local¹⁰¹ com sede na Bahia, é possível discutir como, efetivamente, esse processo se tornou modelado a partir da dinâmica de cada localidade. Fazia-se necessário, após os longos anos desde as primeiras tentativas de conversão no litoral, adentrar rumo ao sertão para “levar o remédio” aos gentios de língua travada.

¹⁰¹ Muitos desses relatos são encontrados na coleção publicada pela Biblioteca Nacional intitulada Documentos Históricos.

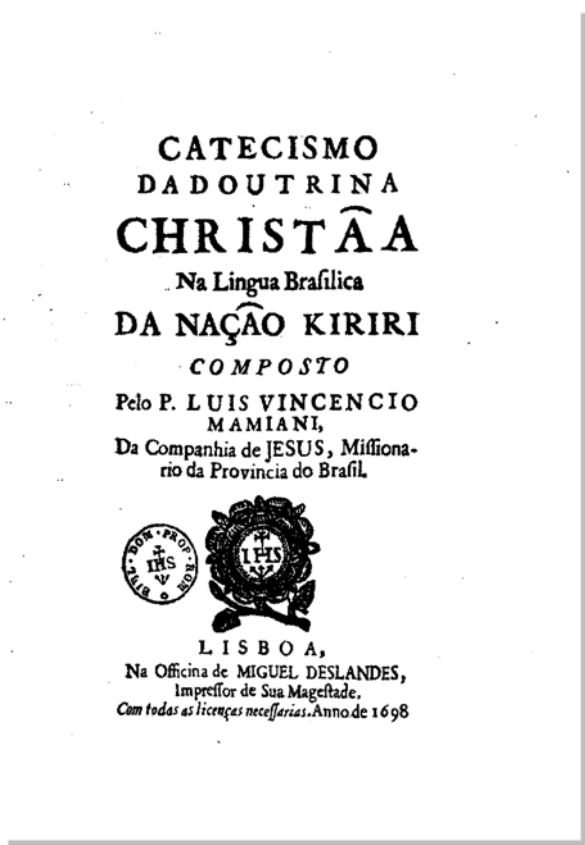


Fig. XVII- Mamiani, Luiz Vicêncio de. Catecismo Kiriri. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942

A Ordem já havia expressado o interesse na publicação do catecismo há vinte e cinco anos. Contudo, a obra teria sido elaborada, de acordo com o próprio autor, graças aos seus doze anos de observação do comportamento, dos hábitos, dos costumes e da pronúncia das palavras, evidenciando a importância da observação. Essa não se dava apenas para entender e falar, mas sim também para chegar à raiz da língua. O modelo latino foi adotado para a disciplinarização da língua do gentio (NUNES, 2006, p.87).

Desse modelo resultou a organização de instrumentos lingüísticos, como gramáticas e dicionários bilíngues. O conhecimento adquirido foi resultante da descrição, observação e interpretação das línguas. A observação já era praticada desde as primeiras tentativas de colonização, presente nos relatos de Toloza, como nas diversas cartas produzidas pelos membros da Ordem. Isso nos mostra que o estudo das populações era constante e cada gesto, palavra e, principalmente, sua pronúncia, eram, então, meticulosamente, registrados.

Essa observação também passava por outro processo, o da comparação. Ver os hábitos do outros e tentar compreendê-los a partir da sua relação com os do observador, na tentativa de criar um elo que o aproxima e, ao mesmo tempo, o distancia. Mamiani relata que na observação procurava fazer a relação com a sua sociedade, com o que lhe era familiar. Podemos, então, apreender que, no processo de conversão, o primeiro sentido de percepção adotado passava pela visão. Os olhos do jesuíta seriam capazes de “fotografar” a cultura gentílica, para, em seguida, diagnosticar a dosagem do “remédio” que seria, então, administrado. O sentido investigativo do inaciano deveria ser aflorado para saber olhar o que era imprescindível conhecer, filtrar a cultura do outro, a partir dos seus interesses, e dos da Ordem.

O olhar não necessitaria ser um único sobre o assunto. Por isso encontramos temas, costumes e até línguas sendo tratadas por mais membros da Companhia. A repetição se faz presente nos textos dos inacianos, como também os instrumentos utilizados na conversão. Mamiani apresenta as ressalvas para publicação da sua obra. De acordo com o autor mesmo tendo sido publicados outros catecismos, mas de outras línguas, não existindo um específico para os kiriri:

hum prodígio aos primeiros Missionarios do mundo, que faraõ os Apostolos, pareceo que já tem tempo de fe copor hum Catecismo também na língua Kiriri para facilitar aos novos Missionarios a conversão desses bárbaros. (MAMIANI, 1942, s/p)

Na obra, Mamiani salienta os empecilhos encontrados no processo de elaboração do material. De acordo com ele, a língua kiriri tinha muitas especificidades e, por conta disso, os missionários encontravam dificuldades tanto na pronúncia como na escrita, mesmo já dispondo de seus próprios apontamentos. Para Mamiani, a língua era embaraçada nas frases, havendo divergências entre os próprios jesuítas quanto à sua escrita. Esse seria o segundo sentido adotado na conversão, a adição. Ouvir as palavras embaraçadas e criar a correlação na língua do observador:

A descrição dos sons da língua dos índios do Brasil foi feita por comparação com o alfabeto latino e/ou vernáculo. Os autores trataram desse nível linguístico a partir dos aspectos que diferenciavam a língua indígena de uma língua europeia tomada como referência. Assim, quando mencionaram sons ou letras da língua indígena, fizeram-no para registrar os sons que, em relação ao alfabeto latino, “faltavam” na língua observada. (GUIMENES, 2003, p.28)

E, passo a passo, criar um dicionário com os diversos termos e seus possíveis significados. Sempre atento, não apenas ao som dos canários, às risadas das índias na beira do rio, é observando e ouvindo cuidadosamente, conseguiam compor o cenário que diariamente ia sendo descoberto. Além dessas colocações, o referido padre acrescenta um tópico à obra, intitulado “Advertencias sobre a pronúncia da lingua Kiriri”, nele sintetiza a explicação das pronúncias, que seriam, posteriormente, apresentadas de forma mais detalhadas na Gramática¹⁰². Nessa parte do Catecismo o missionário evidencia os cuidados com a pronúncia dos acentos e dos ditongos e, ao final dessa breve explicação, ainda chama a atenção para os termos que não existem na língua Kiriri:

Advirto por ultimo, que por faltar nesta língua vocábulos, que expliquem com propriedade o significado de algúas palavras, q se usão nas Orações, Mysterios da Fé, & outras matérias pertencentes a ella, usamos das mesmas vozes Portuguezas, ou Latinas, como se introduzio nas outras línguas de Europa; pois há Hebraea, & Grega, passarão aos Latinos, dos Latinos passarão ás outras Nações de Europa como são Ave, Salve, Sacramentos, Trindade, & c. Em outras palavras, com o os Sacramentos em particular, as virtudes, & vícios, & semelhantes, quando não há nesta língua vocábulo próprio, usamos pelo ordinário da definição, ou perifrasi para os Indios entenderem o significado dellas, que se o intento, que se pertende para hua, sufficiente instrução desses novos Christãos. (MAMIANI, 1942, s/p)

Mas existem termos para os quais não são encontradas traduções. Esses se encontram na zona de fronteira, estão no limiar e não foi possível a aproximação com o conceito aplicado pelo europeu. Identificamos dezesseis palavras encontradas nessa categoria de “intraduzíveis”, além das apresentadas na citação acima, presentes no catecismo e para as quais o autor não conseguiu encontrar tradução: Virgem Maria, Jesus, Páscoa, amém, discípulo, igreja, pessoa, limbo, purgatório, padres, pecado, original, tesouro, dentre outros. Outro ponto a ser apresentado consiste na numeração, pois nenhuma palavra referente à quantidade é passível de tradução para língua Kiriri.

Os termos destacados são reflexos dos pontos principais de catequese adotados após o Concílio de Trento. O reforço à figura da Mãe, assim com à Igreja Católica, que acolhe, perdoa, orienta e guia, os pecadores e os desvia do caminho do purgatório, do limbo

¹⁰² Houve outras obras que normatizaram só que referente a língua geral. É o caso da *Arte da Grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasi,l* do padre Jose de Anchieta, 1595; *Arte da Grammatica da lingoa brasíllica*, do padre Luiz Figueira, 1687; *Diccionario da língua geral do Brazil*, sem data definida; *Caderno de vocábulos da língua geral, muito necessário para com brevidade se aprender, feyto no anno de MDCCL*; *Diccionario dos vocábulos mais uzuaes para a intelligência da dita language*; *Diccionario da Lingua geral do Brasil que se falla em todas as Villa, lugares e aldeias deste Vastissimo Estado. Escrito na Cidade do Pará. Anno de 1771*; *Diccionario portuguez, e brasiliano, obra necessária aos ministros do altar(...)* 1795.

ou até mesmo do inferno para a salvação da sua alma. Na figura masculina, o exemplo a ser seguido pelos católicos é Cristo que, a partir do amor, conseguiu a remissão dos pecados e salvação do homem. E para rememorar suas práticas se faz necessário proferir os feitos registrados pelos discípulos, como também, redefinir o calendário do gentio, tendo como referencial as práticas cristãs, como a Páscoa. Ao observar as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, é possível encontrar a preocupação em apresentar ao fiel a importância da páscoa e como é singular esse momento, seja por estabelecer que todas as pessoas que vão fazer viagens longas devem se confessar e comungar, como também:

Celebra a Igreja Catholica o Officio da Cea de nosso Senhor JESUS Christo em quinta feira da semana Santa, na qual o mesmo Senhor, havendo-se de partir deste mundo para o seu Eterno Padre, instituiu o Altissimo, e Santissimo Sacramento da Eucharistia, e nelle nos deixou as riquezas de seu divino amor, e se houve tão prodiga sua divina, e imensa liberalidade, que se nos deo a si mesmo em manjar, para que o homem cahido na culpa com o bocado do pomo da arvore da morte, se levantasse comendo este bocado da arvore da vida. (VIDE, 2007, p. 51)

Ao ressaltar o universo de palavras que formam um “hiato” entre as duas línguas, constata-se o reflexo direto do distanciamento cultural dos dois povos, podemos observar um dos problemas encontrados pelos inicianos na tentativa de traduzir a fé cristã ao gentio. Para Agnolin (2007, p.83) essa era uma estratégia adotada para inserir termos da cultura europeia para explicar um conceito novo na língua indígena e, a partir do termo, inserir a explicação. Dessa forma a tradução seria incorporada, contudo, evidenciando os pontos que separam os dois mundos culturais.

Com isso, percebemos que quando Mamiani enfatiza a dificuldade na compreensão da língua, ao mostrar palavras não possíveis de tradução, ele na verdade aponta as zonas de fronteira entre as duas culturas. São indícios pelos quais podemos visualizar a cultura indígena, suas crenças, seus costumes e os seus valores intransponíveis para tradução e conversão do colonizador. Burke já nos chama a atenção para esse problema:

Em qualquer história de intercâmbio cultural, a tradução entre línguas é obviamente de grande importância. A relação entre tradução lingüística e a tradução cultural foi recentemente objeto de uma série de perspicazes estudos focados no movimento de idéias, como a liberdade, o individualismo e a democracia do Ocidente para a China, o Japão, a África Ocidental e outras regiões. O foco desses estudos na tradução entre continentes não é nenhum acidente. Quanto maior a distância entre as línguas e as culturas

envolvidas, mais claramente aparecem os problemas de tradução. (BURKE, 2009, p.17)

A dificuldade em materializar a cultura do outro em nova língua se faz presente em todas as traduções. Ao traduzir um texto, o indivíduo não se encontra fazendo uma simples troca de fonemas ou códigos escritos, ele realiza também um redimensionamento de culturas. E nesse processo sempre nos deparamos com uma zona de fronteira, um limiar entre conceitos e experiências que, normalmente, não podem ser traduzido:

As traduções são tão importantes na história do catolicismo moderno que se poderia facilmente afirmar que, sem traduções, nada de renovação espiritual, e nada de Reforma Católica pelos menos não o tipo de Reforma que os historiadores parecem agora dar conta como certa. (EIRE, 2009, p.95)

O superior da aldeia do Geru, mesmo identificando que seu catecismo não era uma obra perfeita, destacava a sua importância, considerando imprescindível sua publicação, entendida, como ele mesmo dizia como “o remédio das almas dos índios” (MAMIANI, 1942, s/p). Contudo, mesmo identificando as limitações impostas pela dificuldade com a nova língua, o autor mostrava ao leitor que fez tudo que lhe era “possível” para acertar. A publicação se encontrava permeada pelos doze anos de experiência e desde o primeiro ano vinha anotando, reparando e perguntando, com a finalidade de não apenas entender, mas conhecer a raiz da língua do gentio. Outro mérito por ele apontado é que, ao elaborar o catecismo, fez um estudo comparativo entre as outras aldeias, como também com outros religiosos da Companhia. Mas ainda, para dar o trabalho por terminado, teve o cuidado adicional de conferir cada sentença do catecismo com os índios, que conheciam tanto a língua kiriri como a do colonizador.

Verificamos, dessa forma, que o inaciano desnuda para seu leitor seu método de análise, mostrando os passos de sua pesquisa pelo universo da língua kiriri. Um projeto possível graças aos estudos anteriores, à observação, à comparação e à repetição. Não se trata também de um aprendizado alcançado, sozinho, pois houve o auxílio não só dos seus pares, como também do próprio gentio. É preciso salientar que, já há algum tempo, para a historiografia acerca do processo de catequese, esta não se constitui, como se pensava até alguns anos atrás, num processo de aprendizagem de mão única.

Devemos ressaltar que, nesse processo, a circularidade entre as culturas se faz presente nas entrelinhas do conquistador, contudo esse não é empecilho para silenciar o

gentio. Outro ponto que merece destaque consiste no procedimento acumulativo do conhecimento, o que reflete a circularidade¹⁰³ de informações entre os indivíduos que compunham a Ordem - como já foi discutido anteriormente - por meio das cartas, mas também pela circularidade do processo de aprendizagem com os próprios índios. O conhecimento adquirido pela observação de jesuíta nos locais mais distantes do globo era compartilhado com os demais membros. Para que essa difusão de idéias ocorresse de forma tão eficiente, devemos destacar a importância da imprensa, que promoveu a publicação de uma quantidade significativa de obras e, assim, as idéias puderam circular o mundo e facilitar a difusão do conhecimento.

Para a atuação da ordem na prática de conversão os catecismos se tornam importantes instrumentos de normatização da fé. A estruturação de um catecismo proporcionava à ordem utilizar o mesmo instrumento em locais distantes, mas que falassem a mesma língua, promovendo um perfil de conversão, um padrão nos ensinamentos da fé. O distanciamento espacial era rompido pela difusão das práticas a partir da escrita. A catequese seria essa via de mão dupla entre indivíduos e grupos perante a transformação de cada um, pautada na forma específica de se apropriar dos dogmas apreendidos. Com isso, concluímos que não havia uma forma de conversão, nem um modelo único, pois esse modelo era ressignificado, apropriado por cada indivíduo da aldeia de forma ímpar. O processo se constitui em uma troca e nessa troca, as duas culturas se aproximam e se distanciam, ao mesmo tempo. Antes de iniciar a oração, o padre apresentava advertências quanto ao uso da língua “vulgar”:

Para usar com propriedade desse Catecismo, e para ter entendido dos Índios, He muito necessario saber pronunciar os vocabulos, e para isso declararei aqui brevemente humas regras necessárias, relevado o mais para a Arte da língua(...) (MAMIANI, 1942, s/p)

Os empecilhos nessa árdua tarefa eram apresentados no início da obra, que se encontrava dividida em três partes. Na primeira eram apresentadas as orações e os princípios de fé. As orações são as mesmas ensinadas nas reuniões de catecismo atualmente: Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha e o Credo. A segunda era composta pelos mistérios da fé, os

¹⁰³ O conceito de circularidade adotado nesta análise foi utilizado na perspectiva adotada por Ginzburg (2006, p.10) a relação entre a cultura das “classes dominantes” e das “classes subalternas” que ocorre de forma recíproca, movendo-se tanto de cima para baixo, como de baixo para cima.

mandamentos, os sacramentos e o que todo “Cristão era obrigado a saber”. Por fim, na terceira parte, identificamos algumas instruções que deviam servir aos padres na administração dos sacramentos e como deveriam assistir aos índios na hora da morte.

Não é possível, infelizmente, discutir ou analisar a recepção dessa obra perante a comunidade jesuítica ou se a obra extrapolou os limites da ordem. Há apenas indícios que constam no próprio catecismo, ou seja, as licenças e ordens que autorizavam a publicação do material, comum a todas as obras religiosas apresentar o aval dos superiores para então serem distribuídas. É o reconhecimento de que a obra se encontra de acordo com os desígnios da Igreja e da Companhia de Jesus, de que a escrita se encontra alicerçada nas normas do Concílio de Trento, não indo de encontro aos dogmas adotados pela Igreja. Elas foram assinadas por três padres.

O primeiro era o padre Antônio de Barros, no dia 2 de maio de 1697, na aldeia de Santa Teresa, relata não haver nenhum problema e coloca-a como contribuição que trará luz para “salvação das almas”, pois “poderão agora ser melhor doutrinadas nos mistérios da nossa Santa Fé” (MAMIANI, 1942, s/p). O padre João Matheus Fallesto, na missão de Nossa Senhora do Socorro, no dia 27 de maio de 1697, relatava que a obra facilitaria a comunicação entre os missionários e os índios, como também seria útil na instrução e na salvação dos gentios. Destacava a língua local, o kiriri, como sendo de pronúncia bárbara, afirmava que o texto era digno de se imprimir para os bons costumes da Ordem. O último a autorizar a publicação foi o padre Alexandre de Gusmão, do colégio Jesuítico da Bahia. Sua autorização foi lavrada no dia 27 de junho de 1697. Além dessas três autorizações, existem outras três lavradas em Lisboa, pelo Santo Ofício, pelo Ordinário e pelo Paço.

Em seguida se estabelece a constituição da gramática. A sua publicação ocorre após a difusão do catecismo, contudo devemos observar as duas obras como uma produção correlata. Foram pensadas e estruturadas no mesmo período. Os dois instrumentos de conversão se complementam e um serviu de base para a produção do outro. Sabendo as formas de utilização das palavras, o padre Mamiani tenta romper a espessa barreira que separava os jesuítas e os índios kiriri.

Não se trata apenas de um europeu, permeado pela cultura barroca e tridentina, colocando-se diante do índio com práticas culturais totalmente diferentes. Este tipo de relação

vem sendo, há longos anos, discutido pela historiografia. Mas Mamiani consegue, nesse espaço de intersecção, construir um limiar entre as duas culturas e materializar uma língua falada em um código escrito. Cria-se, assim, mais do que um veículo de difusão dos dogmas cristãos, mas também um palco para a confluência de saberes e práticas. Percebemos que uma obra completa a outra, são frutos da observação simultânea. Primeiro identificando os fonemas da língua kiriri, a obra procura as semelhanças e o seu correlato na língua portuguesa.

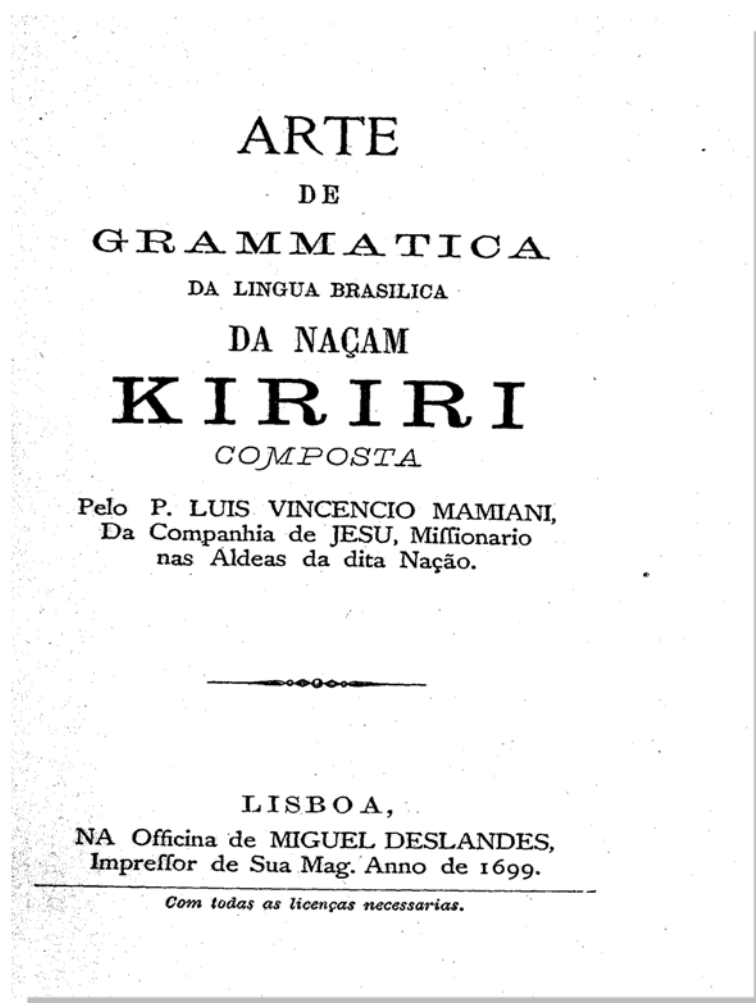


Fig. XVIII- MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri*. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877. [1699]

Já na gramática, o padre Mamiani, de forma exaustiva, descreve cada pronome, como devem ser organizadas as frases, além da pronúncia de cada fonema. O discurso de conversão encontra-se, na gramática, diluído nas formas práticas de como pronunciar e

compreender as palavras. Consiste numa obra de sistematização da língua Kiriri para o modelo latino, servindo também como um dicionário prático. Como podemos observar ao longo da obra:

A esta primeira declinação pertencem os nomes começados por I, que não são referidos nas outras declinações, & mais os nomes seguintes:

Anhà, tia.
Badzè, fumo.
Bakiribù, pente.
Bacobà, banana.
Badzurù, moquem.
Babæchè, ou *Bebetè*, escada.
Bækè, sobrinha.
Bærù, calcanhar.
Bætò, bordão.
Be, beira.
Bebà, *Bebatè*, fontes da cabeça.
Bedzè, cabo de instrumento.
Bedzeri, gadelhas.
Behè, *Behetè*, chaga.
Benā, caco.

Fig. XIX- MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri*. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877. [1699] p.14

Falar a língua do indígena era de suma importância para se poder não só apresentar os dogmas cristãos, como também para que o religioso conseguisse entender a confissão dos pecados. Esse é um dos pontos que Mamiani ressalta mais de uma vez, ou seja, a importância da sua obra: auxiliar principalmente os novos padres no contato com o nativo e, dentre as diversas contribuições que o conhecimento da língua poderia proporcionar aos jesuítas, destaca que a falta desse material dificultaria o acesso dos gentios aos “mistérios e cousas necessarias a hum Cristão”, bem como a remissão de seus pecados.

4.1.2 – Dois olhares sobre os gentios: um contraponto entre a catequese jesuítica e a capuchinha no Brasil colônia

A conquista do novo mundo ocorreu por meio do uso da cruz e da espada. As ordens religiosas europeias adentraram nas colônias ibéricas no intuito de converter o gentio à religião católica, criando-se uma nova cristandade, dócil, obediente e, até certo ponto, adepta da fé imposta. Vários instrumentos foram utilizados por esses colonizadores de hábito. Um desses foi o uso de catecismos escritos pelos missionários, enfocando a língua e os costumes dos nativos. O olhar de Mamiani sobre a língua Kiriri não foi único. Outros se debruçaram sobre o tema. Por isso destaco uma parte dessa discussão para tecer algumas ponderações entre o catecismo de Mamiani e o congênere escrito pelo capuchinho Bernardo de Nantes¹⁰⁴. Tratam-se de dois olhares que buscaram criar um diálogo entre a mentalidade europeia cristã e o universo cultural recém-descoberto dos indígenas. Um sinal que a escrita do inaciano não foi um eco solitário no período: outras vozes o acompanharam.

¹⁰⁴ Nesse tópico não buscamos fazer um estudo comparativo entre as duas propostas, a de Mamiani e Nantes, muito menos, uma comparação entre as duas ordens religiosas. O trabalho de Nantes foi utilizado com o intuito de demonstrar que a obra de Mamiani teve relativa circulação na época em que foi produzida, não apenas aos limites da Companhia de Jesus.

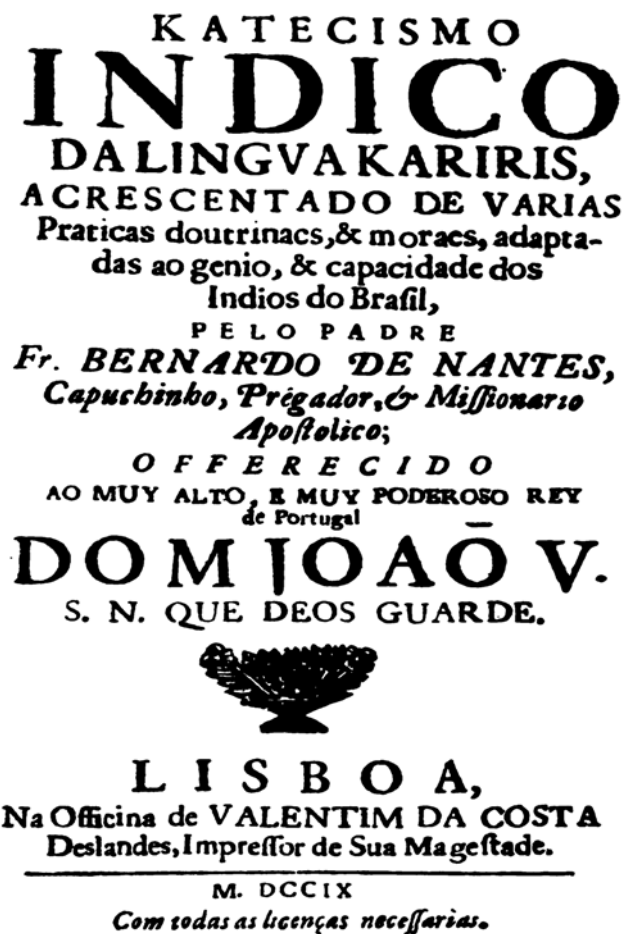


Fig. XX- NANTES, Bernardo de. *Catecismo da Lingua Kariris*, Edição fac-similar. Leipzig, 1896.

A mentalidade jesuítica presente nos escritos de Mamiani nos idos de 1698 referencia as concepções cristãs no Novo Mundo, mentalidade essa que se apresenta de forma diferenciada no catecismo kariri elaborado por Bernardo de Nantes, pouco tempo depois, em 1709. Nesse ponto apresento uma análise desses dois textos, que podem ser vistos como exemplos da ação catequética nas capitâneas do norte da colônia: são dois religiosos que tentam cunhar um canal entre realidades tão díspares.

Ao longo de todo o seu texto Mamiani afirma ao leitor que o objetivo de sua obra é facilitar o contato e, principalmente, a conversão do gentio. Seu texto seria um manual de suma importância para os padres da Companhia que tivessem de trabalhar com índios da mesma nação. A educação, teria como objetivo primordial a catequese para “Deus” ou, como ele mesmo escreve, seria o “remédio para alma dos gentios”. De acordo com o aludido jesuíta

já existiam outros catecismos, mas de outras línguas: não havia até então um dedicado à língua dos kiriris,

Quando iniciamos a leitura da obra do frade Bernardo de Nantes percebemos que o texto se apresenta de forma diferente e isso não apenas quanto à sua estrutura. Já na folha de rosto há uma mudança significativa, pois enquanto a obra de Mamiani é oferecida à Companhia de Jesus, a de Nantes é dedicada ao rei de Portugal. A justificativa para tal ato se encontra presente na dedicatória a D. João feita pelo seu “menos servo”, como o autor se intitula. Para Nantes, a instrução dos índios se faz necessária, principalmente, para que estes possam conhecer o “Príncipe, a quem o Ceo deu por vassalos”. E, em seguida, para que os gentios fossem capazes de reconhecer e admitir a Fé (católica), a Lei (de Deus e dos Homens) e o Rei (D. João). Essa conversão, entrelaçada aos interesses da coroa, perpassa todo o texto, cujo autor demonstra preocupação com a autoridade, a obediência às leis divinas e total submissão ao amparo de Sua Majestade. Mamiani não estava sozinho no processo catequético, mas seu contemporâneo usou métodos e perspectivas diferenciadas. Ao que tudo indica, Nantes conheceu a obra de Mamiani antes de escrever a sua, mas tentou adaptar as ideias de seu guia.

Nos dois catecismos encontramos, na parte inicial, um trecho dedicado ao leitor. Diferentemente do que encontramos no restante dos textos, nesse momento os autores, intencionalmente, apresentam ao leitor os objetivos e as justificativas para terem realizado suas obras. Mamiani salienta a dificuldade encontrada por ele ao tentar materializar uma língua difícil e em que nem os próprios jesuítas apresentavam um consenso no que se refere à sua escrita e sua pronúncia. Contudo, o inaciano não se cansa de elencar a importância de seu manual, principalmente no que se refere à comunicação de outros padres novatos na empreitada. Já o capuchinho nos afirma que conhece o catecismo de Mamiani. Entretanto, demonstra ao leitor as diferenças e especificidades do seu material para justificar a sua importância. Para Nantes, as nações possuem línguas diferentes no “novo Orbe”:

(...) como são os Kariris do Rio de S. Francisco no Brasil, chamados Dzubucua, que são estes, cuja língua he tão differente da dos Kariris chamados de Kippea, que são os para quem se compoz o outro Katecismo, como a língua Portugueza e Castelhana, quer pela distancia das paragens entre estas duas nações, que he de cento, & tantas legoas, quer pela diversidade das cousas, que cada terra cria, como são plantas, arvores, animaes, passaros, peixes, que pela mayor parte são differentes no ser, &

exemplo mayor parte são diferente no ser, & pelo consequente no nome (...). (NANTES, 1868, s/p)

Outra justificativa adotada por Nantes para a importância do seu catecismo é que ele apresenta outras perguntas às vontades na fé, demonstrando as diferenças nos dois escritos, tentando sempre ajudar na compreensão desse “grosseiro” idioma. Por exemplo, o capuchinho preferiu não apresentar respostas, nem perguntas difíceis para facilitar o entendimento do gentio. Trata-se de enfoques diversos, mas que evidenciam as práticas de leitura entre os religiosos que vieram ao Brasil. Uns liam as obras dos outros: mesmo havendo escassa distância temporal entre os autores, percebe-se o diálogo entre os pares.

A própria divisão dos catecismos é diferente. Mamiani divide a obra em três partes, sendo a primeira “Dos primeiros elementos da Fé Christã” (onde ensina o sinal da cruz, o Pai Nosso, a Ave Maria, Creio em Deus, artigos de fé, mandamentos da igreja, sacramentos, pecados e virtudes). A segunda parte se acha subdividida em seis capítulos, nos quais os assuntos abordados são os seguintes: a explicação da Santa fé, dos mandamentos, das leis de Deus, dos pecados e das boas obras, todos os tópicos apresentados em forma de diálogo, pois de acordo com Mamiani a repetição dos mesmos facilitava a conversão. Tendo em vista que a repetição é parte central da pedagogia jesuítica. A última parte contém o modo como os padres devem instruir os índios quanto aos sacramentos e na hora da morte. São cinco capítulos organizados na forma de perguntas e respostas.

Nantes opta por outra divisão. São tópicos sem capítulos, dos quais as primeiras cem páginas são dedicadas à explicação de como Deus criou o mundo, da vida, morte e ressurreição de Cristo, dos pecados, dos sacramentos, das indulgências, das imagens dos santos. Seguindo um caminho diferente de Mamiani, Nantes opta por estabelecer regras a serem seguidas no dia a dia do gentio, nas práticas comuns feitas ao acordar, nas festas, na doença, na morte e nos cânticos. Há uma lista com os exercícios diários que devem ser realizados pelos indígenas:

Tanto que acordares pela manhã, fazer sobre vós o sinal da S. Cruz, dizendo: Em nome do Padre, & do Filho, & do Espírito Santo Amen. Meu Deos, dou-vos o meu coração.

Tanto que estiverdes levantado, ponde-vos de joelhos diante de alegria imagem (se a houver): Meu Deos, & Senhor, dou-vos muita graça, de me haveres creado, conservado, remido do cativo do demônio, de me

haverdes feito Christão; conservado esta noite em quanto eu dormia daí-me graça para vos não offender hoje.

Depois disto, disse o Padre nosso J c. a Ave Maria & e. & Creyo em Deos Padre c, dizer depois ao Anjo da guarda. Meu bom Anjo da guarda, guadaime de mal. Meu Santo do meu nome, rogai a Deos por mim. (NANTES, 1942, s/p)

Percebemos que, nas duas obras, a repetição diária era a chave utilizada na aprendizagem do gentio. Repetir as palavras “sagradas para encontrar a salvação”. A partir desse olhar comparativo entre as duas obras, podemos tecer algumas assertivas. Primeiro é que, mesmo estando nos sertões acima do Rio Real, Mamiani era um escritor que não se encontrava sozinho. Pelo contrário, percebemos que estava inserido num complexo leque de diálogos: dialogava com seus companheiros de ordem; dialogava com o gentio; enfim, dialogava com religiosos de outras ordens. Entender uma figura emblemática como o referido jesuíta exige inseri-lo em sua época, reconstituindo os possíveis diálogos e repercussões que o seu catecismo provocou. O texto de Mamiani não consistiu em uma ação isolada e exclusiva dos inicianos. Outras ordens o leram. Outros olhares o vislumbraram e tentaram adaptá-lo a outras realidades.

Nota-se, nos escritos citados, uma relação que se estabelece nos limites das aldeias, relação que altera a rotina e as práticas dos gentios. No catecismo, amiúde a concepção cristã de mundo se encontra impregnada em todo o texto, dos valores tridentinos e das práticas de conversão que tentam transformar a cultura gentílica num estado de pertencimento coletivo para a esfera particular. A carga sentimental e a concepção de mundo jesuítica vão além dos pronomes, pois tentam povoar e dar significado à outra cultura. Trata-se de uma simbiose identitária, o que denota o homem religioso que penetra no universo extraordinário, que convive efemeramente no plano da ordem cósmica, no espaço sacralizado.

4.2 – Oração Eucarística: a disciplinarização da Vida

Mamiani, ao longo de sua escrita, constrói sua narrativa a partir de duas concepções de tempo, duas modalidades de ser no mundo: o sagrado e o profano. As duas concepções são regidas tanto em caráter individual, nas práticas diárias de cada sujeito, bem como no que tange ao coletivo da comunidade, nas atividades do bem comum do grupo.

Dessa forma, a normatização da rotina é estabelecida com o intuito de alcançar a salvação. Observa-se que no tempo profano há um conjunto maior de práticas particulares, constituídas pelas orações individuais, modelos de vida seguidos a partir dos mandamentos. Contudo, a salvação não é alcançada apenas através do conjunto de atividades individuais, pois a ação praticada com o outro também deve ser discutida e ensinada. Para Eliade:

Tal como o espaço, o Tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo. Há, por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua maioria, festas periódicas); por outro lado, há o tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso. Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro a continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado. (ELIADE, 2001, p.63)

Já na gramática Mamiani (1699, p.35) aponta outras concepções de tempo, partindo dos tempos verbais. De acordo com o autor na língua kiriri os verbos podem ser conjugados no presente do indicativo, no futuro do indicativo, no pretérito perfeito do indicativo, pretérito do indicativo, no gerúndio, no particípio, no imperativo e permissivo, no modo optativo e conjunctivo. Para indicar cada tempo verbal há uma série de regras apresentadas, entretanto a conjugação só é feita na primeira pessoa do singular. Para as outras pessoas verbais devesse apenas mudar os artigos dos pronomes.

O tempo ordinário era rompido pelo tempo sagrado (ELIADE, 2001) todos os domingos, o primeiro dia das festas do Nascimento do Senhor, da Ressurreição, Pentecostes, as festas da Circuncisão, da Epifania, da Ascensão, do Corpus Christi, do Nascimento do Senhor, da Purificação, da Anunciação, da Assunção, como também o dia de São Pedro e São Paulo. Ao observar essas datas destacadas pelo inaciano podemos ter uma ideia do calendário festivo das aldeias. Além disso, mostra que tanto no domingo como no dias santos deve-se ouvir a missa¹⁰⁵ e rezar, mas se podia também cozinhar, comer, caçar e pescar. As atividades voltadas para a alimentação eram permitidas.

O jejum também marca o tempo, pode ser incluído no conjunto de práticas que marcam a passagem dos anos e do tempo sagrado. As datas festivas remontam ao tempo

¹⁰⁵ Realizar missas pela manhã era também o que estava estabelecido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia celebrado no dia 12 de junho de 1707, no Título IV Em que tempo, hora, e lugar se deve dizer a Missa, artigo 336, “Prohibe o Sagrado Concilio Tridentino, que os Sacerdotes digão Missa fora das horas devidas, e competentes, as quaes conforme o costume universal da Igreja, e Rubricas do Missal Romano, são desde que rompe a alva até o meio dia” (VIDE, 2007, p.137).

litúrgico, constitui-se na antiga prática de rememorar a partir da representação o ritual de evento sagrado o passado mítico da fé cristã (ELIADE, 2001, p.64). A festa marca a saída da vida temporal “ordinária” e inserção do indivíduo no tempo mítico, percebem-se encenadas que fazem parte de um conjunto de regras que compõem o universo festivo, passíveis de repetição. Trata-se de um tempo ontológico. Para Bakhtin:

As festividades têm sempre uma relação marcada com o tempo. Na base, encontra-se constantemente uma concepção determinada e concreta do tempo natural (cósmico), biológico e histórico. Além disso, as festividades, em todas as suas fases históricas, ligaram-se a períodos de crise, de transtorno, na vida da natureza, da sociedade e do homem. A morte e a ressurreição, a alternância e a renovação constituíram sempre os aspectos marcantes da festa. E são precisamente esses momentos – nas formas concretas das diferentes festas – que criaram o clima típico da festa. (BAKHTIN, 2008, p.8)

Anualmente, na festa de Nascimento de Cristo, a etiqueta cerimonial que compõe a mentalidade cristã dessa data é rememorada de forma semelhante ao longo dos anos. Isso contribui com a formação de uma mentalidade coletiva e simbólica do grupo que participa da celebração. Na festa anual, que marca a passagem do tempo há o reencontro com o tempo sagrado, e nesse caso coletivo. A respeito das procissões:

A procissão é uma oração publica feita a Deos por um commun ajuntamento de fieis disposto com certa ordem, que vai de um lugar sagrado à outro lugar sagrado e e tão antigo o uso dellas na Igreja Catholica, que alguns Autores atribuem sua origem ao tempo dos Apostolos. São actos de verdadeira Religião, e Divino culto, com os quaes reconhecemos a Deos como a Supremo Senhor de tudo, e piissimo distribuidor de todos os bens, e por isso nos sugeitamos a elle, esperando da sua Divina clemência as graças, e favores que lhe pedimos para salvação de nossas almas, remédio dos corpos, e de nossas necessidades. E como este culto seja um efficaz meio para alcançarmos de Deos o que lhe pedimos, ordenamos, e mandamos, que tão santo, e louvável costume, e o uso das Procissões se guarde em nosso Arcebispado, fazendo-se nelle as Procissões geraes, ordenadas pelo direito Canonico, leis, e Ordenações do Reino, e costume deste Arcebispado, e também as mais que Nós mandarmos fazer, observando-se em todas a ordem, e disposição necessária para perfeição, e magestade dos taes actos, assistindo-se nelles com aquella modéstia, reverencia, e religião, que requerem estas pias, e religiosas celebridades. (VIDE, 2007, p.191)

Os elementos específicos que compõe as festas não foram apresentados. Não se identificou a normatização das festividades. A descrição dos rituais não consistia no objetivo de Mamiani. Possivelmente, a ritualização da festa fosse composta principalmente pelo visível, de forma teatral, por isso não haveria a necessidade de registrar no “manual” que

serviria de base para a comunicação entre os membros da ordem e o grupo de gentios que falava o Kiriri não traz a “tradução” dos ritos. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia identificamos como procissões que ficaram a cargo dos jesuítas a da Santíssima Trindade e a Terça Feira das quarenta horas. O tempo sagrado era marcado pelas festas bem como através dos sacramentos. Dos quais Mamiani destaca sete: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, ordem e matrimônio.

Ato necessário para o bom cristão e estabelecido tanto no Concílio de Trento como nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e também presente no mencionado catecismo, é a penitência. Para isto o indígena deveria utilizar sua memória para elencar todos os pecados praticados após o batismo. No Título XXXIV das Constituições, intitulado da “Contrição, confissão, e satisfação, que se requer para o sacramento da penitencia e dos efeitos que elle causa” são estabelecidas três regras básicas que o penitente é obrigado a cumprir para alcançar a perfeita purificação dos pecados, são elas: a contrição, a confissão e, por fim, a satisfação da culpa pelo Confessor.

A segunda cousa, que deve fazer o penitente é a Confissão vocal, e inteira de todos os seus peccados com a circunstancias necessarias: e para que esta sua Confissão seja inteira, e verídica, deve tomar tempo bastante para examinar com diligencia, e cuidado a consciencia antes da Confissão, discorrendo pelos Mandamentos da lei de Deos, e da Santa Madre Igreja, e pelas obrigações de seu estado, vícios, companhias, tratos, e inclinações, que tem; vendo como peccou por pensamentos, palavras, e obras, e fazendo quanto puder por distinguir, e averiguar as espécies, e numero dos peccados. O qual exame feito, procurarão Confessor, a quem hão de dizer todos os seus peccados, e os mais que depois do exame lhe lembrarem. E requeremos a todos os nossos súbditos da parte de deos nosso Senhor, que não deixem de confessar peccado algum por pejo, e vergonha, ou temos dos Confessores, ainda que o peccado seja o mais grave, e enorme, que se póde considerar, porque são muitas as almas, que por este principio se condemnão. (VIDE, 2007, p.57)

Nessa passagem das Constituições é possível constatar a necessidade e a importância dada à confissão: a necessidade da consciência do ato e o arrependimento são características necessárias para a “purificação dos pecados”. No entanto, a confissão, para o branco, normalmente europeu, era algo simples de se fazer, levando em consideração as normas estabelecidas tanto no Concílio como nas Constituições, mas como seria confessar índios que viviam nas aldeias jesuíticas e que falam uma língua totalmente diferente daquelas conhecidas pelo colonizador?

No catecismo kiriri a confissão era também prática obrigatória pelo menos uma vez ao ano, sob pena de excomunhão. A confissão era necessária, principalmente, quando havia iminente perigo de morte. Para efetivar o sacramento o pecador deveria ficar de joelhos e, em seguida, rogar a Deus e contar seus “verdadeiros pecados”:

Fazer confessar o pecado para que ele receba do padre o perdão divino e saia conformado: tal foi a ambição da Igreja católica, sobretudo a partir do momento em que tornou obrigatória a confissão privada anual e além disso exigiu dos fiéis a confissão detalhada de todos os seus pecados ‘mortais’. Ao tomar essas decisões carregadas de futuro, a Igreja romana certamente não avaliava em que engrenagem punha o dedo, nem que peso estava impondo aos fiéis, nem que avalanche de problemas decorrentes uns dos outros haveria de desencadear. (DELUMEAU, 1991, p.11)

Dentre os diversos pecados o de mentir ou esconder alguma informação do padre local era profundamente abominado. Após a confissão era necessário pagar a penitência declarada pelo Confessor, podendo ela ser o jejum, dar esmola, fazer uma oração ou “rezar as contas”. A confissão era necessária nos dias da quaresma e principalmente quando havia conspícua ameaça de depauperamento: quando estavam doentes, quando fossem à guerra ou quando uma mulher fosse parir. Agnolin aponta:

O momento da confissão se constituirá, portanto, como resultado desse processo de individualização do exame de consciência e como impulso (começo) de um processo disciplinador do indivíduo. Neste percurso, o catecismo deveria representar o instrumento destinado a servir de formação – não por acaso há uma ‘gradação’ de textos catequéticos -, até mesmo para os indivíduos que compartilhavam do nível mais baixo (AGNOLIN, 2001, p.25)

A comunhão era prática comum na vida dos cristãos batizados. Fazia-se necessário comungar entre o período da Quaresma e da festa de Corpus Christi, como também jejuar. A prática do jejum era imprescindível em todas as festas da Quaresma, na vigília do Natal e da Ressureição. Nessas datas os gentios deveriam comer uma só vez durante o dia, mas nessa refeição não poderiam se alimentar de carne. O jejum dos índios, como também dos “negros da América”, era apenas não comer carne e alimenta-se uma vez ao dia. Estavam desobrigados nos seguintes casos:

Não peccão, se estão doentes; se não tem de comer bastante para poder comer o necessário; se trabalhão muito; se lhes falta peixe, ou legumes, ou outro mantimento fora da carne; se são de pouca idade, ou se são muito velhos. (MAMIANI, 1942, p.106)

4.3 – Ritos de Paz: a disciplinarização da moral

O receio de que a convivência sacralizada fosse efêmera e o retorno do gentio ao caos profano ocorresse faz com que os jesuítas alterassem não apenas as crenças, mas todas as espacialidades das aldeias, bem como a relação dos índios com o tempo e, principalmente, com sua própria cultura. Assim, as lembranças da convivência sagrada, longe de se apagarem na poeira do caminho, ficam gravadas em suas cansadas retinas. Tais imagens são rememoradas em seu cotidiano, pois as mazelas sociais continuam ferindo seus corpos e almas, obrigando-as a renovar seus votos¹⁰⁶.

No imaginário coletivo a conversão foi tecida no tempo ordinário do gentio. Através das obras apresentadas é possível notar como os jesuítas conseguiram efetivar a sua política de catequese: tornaram-se hábeis na principal forma de “engendrar” as crenças dos gentios ao estabelecer a comunicação que passou a ser feita através da língua nativa, bem como podemos identificar as artimanhas dos indígenas diante da proposta de catequese inaciana.

A normatização cotidiana é observável nas referências à existência não apenas de um lugar adequado, mas de um tempo próprio para cada coisa: um dia da semana específico para o batismo, outro para casamentos, dias determinados para confissões e o ponto exato do dia ou da missa em que deveriam ocorrer. A disposição dos fiéis na igreja também era organizada: antes da missa, as crianças separadas em filas por sexo, cantavam no átrio e repetiam orações em voz alta. Depois, entravam na igreja pelas portas principais, as mulheres adultas e, pelas laterais, os homens. A nave central era ocupada pelas autoridades, civis (cabildantes, guerreiros e caciques) que tinham direito a cadeiras e podiam assistir à missa sentados. O resto da comunidade podia sentar no chão ou assistir ao ofício de joelhos. Atrás das autoridades civis ficavam os rapazes e, mais ou menos dois metros atrás, acomodavam-se as moças, evitando-se que houvesse até mesmo um contato visual entre estes. No fundo e nas naves laterais se colocavam as mulheres, e no espaço que sobrava espalhavam-se os homens. Durante toda a missa havia pessoas responsáveis por fiscalizar o comportamento dos índios. (FLECK, 2004, p.287)

¹⁰⁶ Contudo, deve-se levar em consideração que esse discurso acerca das práticas de conversão é apresentado pelo olhar do conversor. Dessa forma não são identificados os atritos ocorridos durante a implantação dessas práticas normativas.

Dessa forma, observa-se que a normatização estava presente desde a estruturação da aldeia (o local onde seria edificada a igreja, o espaço destino ao plantio e a área reservada para a moradia) e perpassava até a disposição dos gentios dentro do espaço reservado a missa. A função social do grupo se fazia presente na escolha do lugar a ser ocupado. Cada um via e era visto de acordo com o seu valor simbólico para a celebração. A forma em que estão dispostos e como acompanham a missa também é apresentada: sentados, em pé ou de joelhos. Isso marca a função de penitência dentro do espaço sagrado.

Outro ponto apresentado por Fleck diz respeito ao lugar das crianças durante a celebração, a separação dos adultos reforça a ideia de que para a “salvação” da alma da criança se fazia necessário uma maior atenção, sendo reservados a eles um papel de destaque, bem como a sua participação no ritual. Ao entoarem os cânticos da missa as crianças passam a “ter voz” durante a celebração cristã e se destacam dos outros membros do grupo. Contudo, a técnica para cantar ainda se encontra atrelada a repetição, ainda necessitam ser direcionados pelo celebrante. Além da idade outro ponto destacado faz referência a divisão sexual dentro do espaço da igreja. O local a porta estabelecida para que homens e mulheres adentrassem ao templo. Na aldeia do Geru, conforme foi apresentado na análise da planta baixa, só havia uma porta de acesso e uma nave central.

Mesmo não sabendo como eram as aulas de catequese desse período, temos uma noção apresentada por Mamiani. O jesuíta explica que o catecismo por ele produzido se encontra estruturado em forma de diálogo, por ser o modo mais usado e fácil para ensinar a Doutrina Cristã. Esse indício nos mostra que, além da repetição, o diálogo facilitava o aprendizado. Dessa forma, as aulas de catequese usavam de um recurso muito parecido com o teatro, como já era de costume desde a chegada dos primeiros jesuítas.

No seu discurso, Mamiani também faz algumas ressalvas quanto à aprendizagem por parte do gentio. Diz que não há necessidade que os índios saibam repetir todas as respostas, pois para ele, “os seus alunos” não são capazes disso. Entretanto, há uma lição que deve ser constantemente repetida e os índios devem conhecer: as orações, prática que deveria ser feita indispensavelmente aos domingos e dias santos em geral. Dentre as orações presentes no catecismo podemos identificar a oração do sinal da Santa Cruz, o Padre Nosso, a Ave Maria, o Salve Rainha e o Credo.

Padre Nosso.

BO cupadzúá di-
bárí mó arákié,
dó netsówonhé adzé
inháá ; dó dí ecan-
ghité hidyodé ; dó
moíó acaté mó radá,
moró mó arákié ; dó
dí hiamítédé ená hi-
diohodé dó ighý ; dó
prieré mó hibuân-
ghetédé ; moró siprí
hiréjé dó dibuân-
gherí hiaídé ; dó di-
kyé ená hihēbupídé
nóitumarã anhi ; dó
nunhé hietçádé ená
bóburété. Amen
JESU.

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 Cco ; o paó nosso
de cada dia nos dá
boje , & perdoanos
as nossas dividas , af-
sim como nós per-
doamos aos nossos
devedores ; & não
nos deixes cahir em
tentação ; mas livra-
nos do mal. Amen
JESU.

Fig. XXI- Mamiani, Luiz Vicêncio de. Catecismo Kiriri. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942. p.2

Percebemos que não se trata apenas de ensinar a oração, mas, sobretudo, explicar a importância do ato para quem o pratica. Nos diálogos encontramos a seguinte pergunta “Como havemos de rezar?” e a resposta “Há muitos modos, mas sobre tudo He bom rezar o Padre nosso, porque Jesu Christo ensinou esta oração aos seus discípulos. He bom também ki rezar a Ave Maria, ou a salve Rainha, pois assim nos ensinou a rezar a santa Igreja; para q a May de Deos interceda por nós para o seu Divino Filho” (MAMIANI, 1942, s/p). Após o Concílio de Trento, o culto à Virgem Mãe de Deus foi bastante divulgado, sendo que sua imagem se encontra presente em quase todos os templos, assim como na Carta de Toloza, nos escritos de Mamiani a repetição é método utilizado para que o gentio pudesse aprender.

Os inacianos, ao difundir os dogmas católicos com o objetivo de levar a fé aos ditos “selvagens”, no seu processo de transmissão de uma “cultura católica” encontram a primeira dificuldade, que remete à concepção que tinham do outro. Dentre os dogmas, difundiam a crença no Deus uno, conforme apresenta Mamiani (1942), nos santos e na Santíssima Trindade. No capítulo II, “Dos mysterios que se contem no Credo”, no diálogo I, “De Deos Trino & Uno”, o padre apresenta a explicação referente à Santíssima Trindade:

Explicarei isso com o exemplo do rio. Nasce a água da fonte do rio, & corre formando o rio, & dahi sahe formando hua lagoa. A mesma água he a que sahe da fonte, corre no rio, & forma a lagoa. A fonte, o rio, & a lagoa são três lugares distintos entre si, & com tudo he hua só, & a mesma água 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 três Pessoas distintas. (MAMIANI, 1942, s/p)

No discurso do colonizador podemos também identificar as técnicas comuns dos gentios. A partir das proibições aos costumes locais e legitimação dos saberes da Madre Igreja, o jesuíta nos proporciona conhecer um pouco do cotidiano na aldeia. Quando se explica o mandamento de Deus para guardar o domingo e os dias santos, Mamiani elenca todas as práticas diárias dos índios, como trabalhar na roça, levantar e cobrir a casa, cortar paus no mato, beber vinho, participar de folguedos e fiar (MAMIANI, 1942, p. 87). Além disso, estabelece as práticas diárias imbricadas pelo ato de se benzer, sendo assim, na hora de acordar pela manhã, de sair de casa e de dormir a noite o gentio deve voltasse para a prática cristã e se proteger do mal (MAMIANI, 1942, p. 29).

A palavra pecado de acordo com o inaciano “he hua obra má, ou contra os mandamentos de Ley de Deos, ou contra os mandamentos da Igreja” (MAMIANI, 1942, p.138). Dos pecados cometidos pelos índios e abominados pelos jesuítas destacam-se: o pecado associado aos pais de não ensinar a doutrina cristã aos seus filhos (MAMIANI, 1942, p. 33); não ser batizado (MAMIANI, 1942, p. 51); publicar os pecados do próximo (MAMIANI, 1942, p. 96); rogar pragas ao próximo (MAMIANI, 1942, p. 97); desejar a mulher de outro (MAMIANI, 1942, p. 98); a inveja (MAMIANI, 1942, p. 98); deixar de ouvir a missa aos domingos (MAMIANI, 1942, p. 101); não se confessar uma vez ao ano (MAMIANI, 1942, p. 102) ou esconder algum pecado durante a confissão (MAMIANI, 1942, p. 130). Os pecados estão associados aos mandamentos de Deus¹⁰⁷ e da Igreja¹⁰⁸.

¹⁰⁷ O primeiro: Amarás a hum só Deos. O segundo: Não nomearás o seu Santo nome em vão. O terceiro: Guardarás os Domingos, e as festas. O quarto: Honrarás teu pay, e tua mãy. O quinto: não matarás. O sexto: não

Na sua escrita o jesuíta elenca três categorias de pecado, divididas por níveis de gravidade. O primeiro seria o pecado original, com o qual todos nascem e deve ser remido através do batismo. É singular a explicação adotada pelo inaciano para justificar o pecado original como sendo comum a todos em decorrência do ato de Adão e Eva. O elemento adotado para promover a aproximação do gentio com a prática remonta aos conflitos entre índios e portugueses da região:

M. De que modo fomos máos pelo peccado dos nossos Avós?

D. Declararei isso com hum exemplo. O principal dos Indios de Natuba cómeteo hú crime antigamente contra os Brancos matando hum Capitão; então todos os Brancos se deraõ por inimigos dos dos Índios da Natuba, e de todos os Kiriris, por serem todos da mesma Nação do principal criminoso, por isso captivárão todos q poderão préder. Assim obrou Deos comnosco: Peccou Adão nosso pay contra Deos e por isso Deos se deu por offendido não sómente de Adão, mas também de todos os seus descentes. (MAMIANI, 1942, p. 140-141)

O segundo é o pecado mortal é o mais grave contra a lei de Deus. Pode ser praticado por um pensamento, uma palavra ou uma obra ruim. Está relacionado aos pecados capitais¹⁰⁹. Com esse pecado há a morte da alma e o praticante perde a graça de Deus, tendo como consequência seu castigo é o inferno. Por fim, o terceiro é o pecado venial o mais leve. A remissão desse pecado é feita por meio da confissão, bebendo água benta, rezando as orações diariamente e ganhando as indulgências (MAMIANI, 1942, p. 146). Sua prática também se encontra relacionada ao pensamento, a palavra ou a alguma obra contra a lei de Deus. Um exemplo é apresentado no texto:

Eu furtei hua espiga de milho, ou hua abobora; ou me agastei levemente com o meu camarada; então fiz hum peccado leve contra a ley de Deos. Mas se eu furtei, ou gado, ou cavalo, ou dinheiro de alheyo, então fiz peccado grave contra a ley de Deos. (MAMIANI, 1942, p. 145)

O perdão dos pecados poderá ser realizado por meio do batismo e da confissão (MAMIANI, 1942, p. 78). O jesuíta é enfático nas suas proibições quanto às práticas de

fornicarás. O septimo: ao furtarás. O oitavão: não levantarás falso testemunho. O nono: não desejarás a mulher do próximo. O décimo: Não cobiçarás as coisas alheias. (MAMIANI, 1942, p. 9-10)

¹⁰⁸ O primeiro: Ouvir a Missa aos Domingos, e Festas de guardar. O segundo: Confessar ao menos hua vez ao anno. O terceiro: comungar pela Paschoa da Resurreição. O quarto: Jejuar quando manda a Santa Madre Igreja. O quinto: Pagar dízimos, e primícias. (MAMIANI, 1942, p. 10-11)

¹⁰⁹ São sete pecados: soberba, avareza, luxuria, ira, gula, inveja e preguiça (MAMIANI, 1942, p. 12). Devem ser combatidos pelas virtudes contrárias: humildade, liberdade, castidade, paciência, temperança, caridade e diligências as coisas de Deus. (MAMIANI, p. 12-13)

feitiçaria de adivinhar o futuro, acreditar em agouros e colocar feitiços no próximo. Além disso, também proibia:

Curar doentes com assopro: Curar de palavra, ou com cantigas, Pintar o doente de genipapo, para q não seja conhecido do diabo, & o não mate: Espalhar cinza á roda da casa aonde esta hum defunto, para que o diabo dahi não passe a matar outros: Botar cinza no caminho, quando se leva hum doente, para que o diabo não vá atrás dele: Esfregar hua creança com porco do mato & lavalá com Alóá, para que, quando for grande, seja bom caçador, & bom bebedor: Não sahir de casa de madrugada, nem à noite, para não se topar com a bexiga no caminho: Fazer vinho, derramalo no chão, & varrer o adro da casa para correr com as bexigas. (MAMIANI, 1942)

Mamiani aponta sinais das práticas gentílicas nesse relato. O processo de cura ocorria por meio do assopro, da palavra, da utilização de frutas como o genipapo, das cinzas e do vinho. As formas de curar os doentes são semelhantes, uma reminiscência, às práticas dos rezadores¹¹⁰. Uma das formas de se livrar do diabo era através do batismo, após esse sacramento, para se livrarem dos novos “pecados” cometidos, os padres orientavam os indígenas a praticar a penitência. O jesuíta tece sua normatização de tempo ao longo de sua escrita. E esclarece que o ritual de se benzer dever ser feito para que “Deos nos livre de nossos inimigos, Mundo, Diabo e Carne”. (MAMIANI, 1942, p.30)

O diabo é tema recorrente nos escritos de Mamiani, sendo a figura em oposição ao bem e sempre lembrando os antigos costumes do gentio. São traçadas algumas práticas que podem evitar a aproximação do diabo: benze-se ao longo do dia (MAMIANI, 1942, p.30), chamar o nome de Jesus (MAMIANI, 1942, p. 38), rezar pelo anjo de guarda (MAMIANI, 1942, p.39), ser batizado (MAMIANI, 1942, p. 163) e ser “borrifado” por água benta (MAMIANI, 1942, p.147). A utilização dessa água é apresentada pelo jesuíta com uma das formas de evitar o pecado e de ser absorvido deste. O ritual de purificação é concluído com as orações tradicionais que devem ser proferidas diariamente, principalmente o Pai Nosso.

Os pecados também podem ser cometidos dependendo da época do ano. É o caso de realizar festas ou banquetes no período da Quaresma. Mais uma vez, o tempo é determinante no processo de “civilizar” o cristão. As atividades perseguidas pelos inicianos eram associadas tanto ao diabo como ao inferno e ambos a um local sombrio e quente:

¹¹⁰ Conforme pode ser observado no artigo de SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Antes do por do sol: mística nas rezadeiras de Itabaiana. In: Caminhos. Goiânia. v. 8, n. 2, jul-dez 2010. p. 79-91.

Encontrando na colônia populações autóctones que também viam o diabo como força atuante e poderosa – as multidões de espíritos que perambulavam pela mata sombria e lugares sinistros-, os jesuítas acabaram por demonizar ainda mais as concepções indígenas, tornando-se, em última instância, e por mais paradoxal que pareça, agentes demonizadores do cotidiano colonial. Os índios apavoravam-se tanto com a idéia do diabo que chegavam a morrer de puro medo do inferno. (SOUZA, 2009, p.188-189)

Após a morte o jesuíta apresenta para o gentio que o corpo fica enterrado na sepultura, mas a alma, eterna, poderá ir a três lugares dependendo das ações praticadas em vida. Os bons terão lugar no céu e viverão felizes com Deus (MAMIANI, 1942, p. 81). Os que não tiverem satisfeito inteiramente a vontade de Deus irão para o purgatório, para se livrar desse destino deve-se agradecer a Deus (MAMIANI, 1942, p. 101). Por fim os pecadores irão para o inferno (MAMIANI, 1942, p. 70). O inferno era descrito como uma grande fogueira na qual todos os não cristãos eram levados, bem como aqueles que não seguiam todas as normas determinadas pelos padres. Esses pecadores teriam seu corpo queimado por toda a eternidade:

M. Que dirá JESU Christo aos que achar em peccado?

D. Dirá: Apartivos de mim todos para o fogo eterno, que esta aparelhado por Deos há muito tempo para castigo das maldades, assim do diabo, como dos seus sequazes. Então se abrirá a terra para seré laçados todos no inferno. (MAMIANI, 1942, p. 68)

Os jesuítas conseguiram, ao longo de mais de duzentos anos atuando na América portuguesa, desenvolver uma prática catequética que impregnou os estudos voltados principalmente para a História, bem como para a Educação nesse período. A criação de um método de ensino pautado na observação e repetição permeou não apenas a educação nas aldeias, mas transpôs as barreiras e foi responsável pela educação de diversos setores da sociedade colonial:

A obra capital da atividade missionária foi a conversão dos índios; para atingir este objetivo a ação educacional e civilizatória foi um elemento convergente. Entretanto, assim como nos primeiros tempos os indígenas não atingiram mais do que um cristianismo sumário, igualmente a europeização foi parcial. (KERN, 2008, p.115)

Algo que chama a atenção no texto de Mamiani é a relação do que ele fez entre os discípulos de Cristo e os missionários da Companhia de Jesus. Na passagem da Bíblia em João 20, 19-23, consta:

Jesus disse de novo para eles: “A paz esteja com vocês”. Tendo falado isso, Jesus sobrou sobre eles dizendo: “Recebam o Espírito Santo. Os pecados daqueles que vocês perdoarem, serão perdoados. Os pecados daqueles que vocês não perdoarem, não serão perdoados”.

De forma sutil Mamiani faz referência a essa passagem ao afirmar que Jesus deixou seus discípulos no seu lugar. Apenas eles têm o dom de redimir os pecados dos outros, pois receberam o Espírito Santo. Na sua obra constam os seguintes dons do Espírito Santo: sapiência, entendimento, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor a Deus. E dentre as atribuições destaca-se a de falar em todas as línguas, conforme o mesmo estava fazendo: “Logo sauberão fallar em todas as línguas das Nações todas do mundo, para ensinar a Fé de Deos a todas as gentes” (MAMIANI, 1942, p. 72). Com esse discurso o autor reforça o caráter militante da sua prática e justifica o seu ensinamento como uma continuidade dos dons transmitidos por Cristo aos apóstolos. É uma continuidade do ensinamento. O dom do Espírito Santo de facilitar a comunicação dos apóstolos com outros povos, faz compreender e continuar o testemunho é reafirmado em Ato dos Apóstolos 2, 1-4:

Quando chegou o dia de Pentecostes, todos eles estavam reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um barulho como o sopro de um forte vendaval, e encheu a casa onde eles se encontravam. Apareceram então umas como línguas de fogo, que se espalharam e foram pousar sobre cada um deles. Todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas conforme o Espírito lhes concedia que falassem.

Alguns atos de caridade deveriam ser realizadas diariamente, seriam as obras de misericórdia que apresentam o intuito de “civilizar” o corpo e o espírito. No que se refere ao corpo, dar de comer a quem tem fome, de beber aos que tem sede, de vestir os nus, de visitar os enfermos, de dar abrigo aos peregrinos, de remir os cativos e de enterrar os mortos (MAMIANI, 1942, p. 17-18). As sete determinações apresentam as regras para a vida em sociedade destacando as virtudes da caridade. Mas na comunidade indígena insere duas práticas a de vestir roupas e enterrar os mortos de acordo com os preceitos da Igreja. As questões do espírito também são sete: dar bons conselhos, ensinar os ignorantes, controlar os tristes, castigar os que cometeram erros, perdoar as injurias, sobre com paciência a fraqueza do próximo e rogar a Deus pelos vivos e defuntos (MAMIANI, 1942, p. 18). As práticas de misericórdia ligadas ao espírito estão atreladas aos ensinamentos, a educação da alma e todas são tarefas individuais, compõe o grupo de atividades que casa fiel deverá fazer para “fugir dos pecados”.

Com relação à conversão utilizada como prática para traduzir a fé católica na Terra Brasília, destaca-se ao longo do texto o exercício de tradução cultural realizado pelos jesuítas na Capitania de Sergipe Del Rey. Todavia, se faz necessário dizer que essa não era uma prática exclusiva dos inicianos. É possível identificar em todo o período colonial, a atuação de diversas ordens que tinham o mesmo objetivo de converter e tentar estabelecer a conquista por meio da fé.



**CAPÍTULO 5 -
RITOS DE CONCLUSÃO**



No rito de conclusão nos preparamos para a despedida, quando são apresentadas notícias breves, é feita a bênção do sacerdote, que pode ser seguida de uma oração acompanhada pelos fiéis. Após a despedida, o padre ou o diácono volta-se para altar central e o beija em sinal de reverência. Para o fiel, que passou todo esse tempo sentado, ouvindo e repetindo as palavras proferidas pelo orador, é o momento de retornar ao tempo profano e seguir o rumo da sua caminhada. E, possivelmente, por uns instantes pode silenciar e refletir sobre o que foi apresentado.

No começo da jornada, buscou-se apresentar como a atuação dos jesuítas esteve presente desde as primeiras tentativas de conquista das terras acima do Rio Real e, como a partir dos contatos iniciais com a população local, os padres puderam, num curto espaço de tempo, empreender suas práticas de conversão, pela atuação do padre Gaspar Lourenço e irmão Salônio. Nessa primeira atuação o jesuíta apresenta sua tentativa de “civilizar” a população gentílica, com a fundação do primeiro colégio naquelas terras. Inicialmente, foram atendidas cinquenta crianças e, posteriormente, o número chegou a cem. A normatização seguia por todo o dia, a partir, dos preceitos da Doutrina Cristã¹¹¹. Nas cartas que tratam dessa primeira tentativa de catequese, os padres relatam os avanços alcançados e a facilidade com que os gentios aprendiam as “cousas da fé”.

Contudo, assim como em diversas partes da América portuguesa, os interesses dos membros da Companhia, entraram em choque com as vontades dos colonizadores. Nessas terras não foi diferente. Apesar das tentativas de apresentar ao Governador que mantinham o controle da população indígena, o discurso não foi suficiente para evitar o envio de tropas com o intuito de “dominar” os habitantes locais. Ruiu-se a primeira tentativa de colonização empreendida pelos inacianos na localidade.

O fracasso da primeira missão de povoamento foi superado com a efetiva participação dos inacianos durante o processo de colonização das terras da Capitania de Sergipe Del Rey. As diversas possessões de terras, o significativo número de escravos e o esplendor de suas construções refletem a singular participação dos membros da Ordem. Vale salientar as convocações feitas por parte da população de São Cristóvão para que naquela povoação fosse edificada uma escola jesuítica com o intuito de educar os filhos dos

¹¹¹Os preceitos da Doutrina Cristã podem ser consultados na obra de mesmo nome do padre José de Anchieta. ANCHIETA, Joseph de. Doutrina Cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

colonizadores e, dessa forma, suprir a carência local. Contudo, apesar dos constates pedidos o clamor não foi atendido.

No que diz respeito a colégios jesuíticos na Capitania de Sergipe Del Rey a referência é feita ao Colégio do Tejupeba. Contudo, não foram identificados, ao longo da pesquisa sobre a qual se baseou esta dissertação, documentos que tratem da normatização do ensino naquela localidade. Dentre as possessões jesuíticas na referida Capitania para o estudo foi utilizada a aldeia do Geru. Procurando apresentar os fatos que envolvem a formação do aldeamento, foram descritas passagens em que os índios do Geru eram convocados a participar dos levantes contra os mocambos, principalmente de Geremoabo. Mesmo após a atuação dos inacianos na localidade, os indígenas eram chamados para atuar junto às tropas portuguesas.

Para os jesuítas estas convocações prejudicavam o processo de conversão, colocando em cheque o projeto. Com isso é possível identificar que na aldeia do Geru, assim como em outras aldeias, o contato entre jesuítas e índios não esteve apenas estabelecido de acordo com os preceitos da fé, visto que os interesses da coroa lusitana e dos colonos também deixaram suas marcas na localidade.

Ao longo do texto, vários foram os momentos em que nos deparamos com silêncios. Marcados pela conquista de terras, de fiéis, de culturas e de fé. A conquista e o silêncio traçaram a escrita permeada pela constante busca dos inacianos no “remédio” para a alma do gentio. Identificamos que, ao longo da presença jesuítica nas terras portuguesas essa conquista foi marca diária da atuação dos membros da ordem, que procuraram normatizar a cultura gentílica, ao passo que a sua própria cultura se encontrava permeada pelas simbologias locais.

Durante a atuação dos membros da Companhia de Jesus na aldeia do Geru foram produzidos alguns instrumentos que registraram o processo de conversão, as cartas ânuas, o catecismo Kiriri, a gramática Kiriri e a igreja de Nossa Senhora do Socorro. Esses instrumentos materializam e normatizam tanto a cultura jesuítica como a do gentio. Os escritos documentam o processo de conversão e facilitam a compreensão da cultura histórica jesuíta durante o desbravamento das terras no Novo Mundo, com o intuito de proferir a cristandade do velho continente, pós-tridentina, no além-mar.

Destacando a importância dos discursos presentes nos documentos, utilizamos como fio condutor da análise os indícios da catequese jesuítica a partir dos escritos do padre Mamiani. Na retórica deste inaciano, identificamos a sua concepção do gentio. A partir do momento em que são elencadas quais práticas são abominadas pela Igreja e como o indígena deveria se comportar. Mamiani evidencia seu método, bem como demonstra no escrito o reflexo dos seus saberes envolvidos na estruturação da sua cultura histórica.

Na oratória barroca que busca “civilizar”, procurou-se identificar que esse não foi um processo de mão única (POMPA, 2003, p. 21), mas sim, nos contatos estabelecidos entre os dois mundos, o do jesuíta e o do gentio, é possível constatar que depois disso esse encontro fez as duas culturas tornarem-se permeadas pela simbologia uma da outra. É criado um ponto de interseção, entre os dois mundos. Ao traduzir a língua Kiriri e, normatizá-la de acordo com o modelo latino, o jesuíta não consegue cruzar todas as barreiras, maiores do que as dificuldades em falar a língua travada ou compreendê-la é de conseguir passar para a cultura europeia toda a carga simbólica da cultura gentílica.

A normatização da cultura gentílica para a cultura europeia, não ficou restrita as práticas religiosas, mas também a concepção de tempo foi modificada. O jesuíta apresenta para a comunidade indígena a fragmentação do tempo a partir dos ritos, das orações, dos sacramentos e das festividades religiosas.

A disciplinarização repercutiu por todo o cotidiano do indígena. Desde a organização espacial, a disposição dentro da igreja, a relação entre as crianças do sexo feminino e masculino, na forma de transmitir os preceitos. Os ensinamentos eram transmitidos pelos sermões, autos, edificações, músicas e livros, impregnados pelas reflexões morais da ordem. Tais práticas foram sendo ressignificadas e adaptadas à apreensão e à necessidade de cada localidade. Durante o período colonial nas terras portuguesas na América as idéias pedagógicas dos jesuítas foram adotadas até a Reforma pombalina:

Missão jesuítica que está no movimento militante da Contra-Reforma, mas que percebeu que sua guerra religiosa não é a europeia, está nos trópicos e a arma maior é o saber. (NEVES, 1978, p. 158)

Durante a epopéia de conversão os membros da Companhia de Jesus travaram, constantemente, “lutas” no intuito de conquistar a fé do gentio, muitas vezes inconstante (CASTRO, 2002). Numa tentativa de estabelecer um modelo de catequese reformulado ao longo

dos anos. Os padres atuaram nas questões referentes a efemeridade da vida e nos mistérios da morte. Estabeleceram as práticas diárias, anuais e traçaram um modelo a ser seguido pelos cristãos. Normalizaram de acordo com a cultura europeia a vida do gentio, no que tange o nascimento, a vida, o casamento e a passagem para o outro mundo. Inculcaram um conjunto simbólico afim de “civilizar” a alma pelas práticas do batismo, da comunhão e da extremunção.

No que diz respeito à expulsão dos jesuítas da Terra Brasilis, foi possível constatar que na aldeia do Geru a saída já havia ocorrido um ano antes. Mas deve ser inserida no conjunto de ações da política pombalina. A retirada dos membros da companhia da aldeia do Geru não foi uma ação isolada. De acordo com a documentação consultada foi um único alvará que torna as antigas aldeias de Pombal, Mirandela, Canabrava, Morcegos e Nossa Senhora do Socorro em vilas.

A administração ficaria a cargo dos índios e caso os mesmos não possuíssem habilidades deveriam ser tutelados por um português até que se tornassem capazes de exercer o ofício. Contudo, não foi isso que ocorreu. Os indígenas abandonaram a região e procuram refugio em outra terra, chamada Chapada. Em decorrência da medida pombalina de elevação do aldeamento a vila, não foi possível identificar os bens do Geru na documentação referente ao leilão das possessões jesuíticas.

Nesse instante na porta do templo voltamos o olhar para dentro, lembrando de cada palavra proferida. Momento de refletir sobre os possíveis caminhos a ser seguidos. Dentre os quais, pode-se pensar num aprofundamento das questões que tangenciam a relação entre os sujeitos que se entrecruzam na aldeia do Geru: o índio, o jesuíta, o senhor de gado e o oficial da coroa portuguesa. Cada um impregnado pelos interesses do seu segmento social, compõe nesse cenário um palco de conflitos que pode ser melhor desenvolvido a partir da inserção de novas fontes.

Como foi apresentado no começo da missa as fontes que compõem esse trabalho foram apresentadas anteriormente por outros autores. Dessa forma há indícios de outros documentos em decorrência do tempo, não puderam ser inseridos nesse trabalho. Nesse instante final pode-se contribuir para a discussão uma análise mais aprofundada dos outros redutos jesuíticos na Capitania de Sergipe Del Rey, para observar que a aldeia do Geru não estava dissociada da atuação da Companhia de Jesus em outras localidades próximas.

É chegada a hora da despedida dos que compuseram a missa e voltamos para o nosso exercício diário, com saudade, mas com a perspectiva de um possível novo encontro.



6 - REFERÊNCIAS



CORPUS DOCUMENTAL

6.1 – Fontes Manuscritas

Arquivo Público do Estado da Bahia

1758, s/d

Notícia sobre a criação de vilas nas antigas aldeias de índios
APEB, Maço 603, Caderno 11.

1759, s/d

Instrução para criação de vilas
APEB, Maço 603, Caderno 15.

Arquívum Historicum Societatis Iesu (ARSI) – Roma, Itália

Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1683. ARSI, Bras. 9f. 382-382v.

Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – Torre do Tombo, Lisboa, Portugal

PROJETO Resgate Barão do Rio Branco. *Documentos Avulsos da Capitania de Sergipe* (1619-1822). Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. 1999. CD-ROMs. Brasília: Ministério da Cultura, s.d.

6.2 – Fontes Impressas

ANCHIETA, José de. *Primeiros aldeamentos na Bahia*. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1955. []

BACELLAR, José da Motta. Relação abreviada da Cidade de Sergipe Del Rey, Povoações, Vilas, Freguesias e suas denominações pertencentes à mesma Cidade e sua Comarca. IHGB. Apud: NUNES, Maria Thetis. *Sergipe Colonial II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1996. p. 200

BORROMEO, Carlo. *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae*. Firenze: Fondazione Memofonte, 2008 [1577]. Disponível em: <<http://www.memofonte.it/>>.

CAEIRO, José. *Os jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marques de Pombal*. Bahia: Escola Tipografica Salesiana, 1936.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2009.

Código Pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599] Regime escolar e curriculum de Estudos. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

DOCUMENTOS Históricas da Biblioteca Nacional. Vol. LXIV. Rio de Janeiro: Typografia Baptista de Souza, 1944.

LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros Jesuítas no Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV centenário da Cidade de São Paulo, 3 vols, 1954-57.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri*. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877.[1699]

_____. *Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri*. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698].

NANTES, Bernardo de. *Catecismo da Lingua Kariris, acrescentado de várias praticas doutrinaes e Moraes, adaptadas ao gentio e capacidade dos Indios do Brasil*. Edição fac-similar. Leipzig, 1896. [1709]

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da USP, 1971.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

6.3 – Referências Bibliográficas

6.3.1 Anais

ANAIS do II Encontro Internacional de História Colonial. Natal, CCHLA-UFRN, set. 2008. Disponível em: <<http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/>>.

ANAIS do IV Simpósio Internacional de Estudos sobre América Colonial - CASO. Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, nov. 2008. Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2008. CD-ROM.

ANAIS eletrônicos do I Encontro Nordestino de História Colonial. João Pessoa, CCHLA-UFPB, set. 2006. João Pessoa: PPGH-UFPB, 2006. CD-ROM.

6.3.2 Livros

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial – 1500-1800*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000 [1907].

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. *O apetite da antropologia*. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALVES, Marieta. *Dicionário de artistas e artífices na Bahia*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1976.

ARÓSTEGUI, Julio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Tradução de Andréa Dore; revisão técnica de José Jobson de Andrade Arruda. Bauru: EDUSC, 2006.

AZEVEDO, Fernando de. *A transmissão da cultura: parte terceira da 5ª edição da obra A Cultura Brasileira*. São Paulo, Melhoramentos; Brasília, INL, 1976.

BAKHTIN, Mikahil. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. Tradução Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os kiriris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Bahia: Universidade Federal da Bahia, 1972.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Editions Du Seuil, 1971.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Tradução de André Telles. São Paulo: Jorge Zahar, 2001 [1949].

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989 [1989].

BOXER, Charles Ralph. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Tradução de Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].

BRAUDEL, Fernand. *O modelo italiano*. Tradução de Franklin de Mattos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1989].

- BURKE, Peter. *A fabricação do Rei: a constituição da imagem pública de Luís XIV*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 [1992].
- _____. *Testemunha ocular: história e imagem*. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004 [2001].
- CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne & SANTAMARIA, Yves. *Como se faz a História: historiografia, método e pesquisa*. Trad. de Giselle Unti. Petrópolis: Vozes, 2007 [2005]
- CAMPELLO, Glauco de Oliveira. *O brilho da simplicidade: dois estudos sobre arquitetura religiosa no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006 [2000].
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1 – Artes de fazer*. Tradução de Epraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994 [1980].
- _____. *A cultura no plural*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- _____. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990 [1982].
- DANTAS, Beatriz Góis. *Missão Indígena no Geru*. Aracaju: UFS, 1973.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. Uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. [1978]
- _____. *A Confissão e o Perdão*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- EAGLETON, Terry. Versões de cultura. In: *A idéia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1959].
- ELIAS, Norbert. *A sociedade da Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução de Pedro Süsskind. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [1969].
- FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Aracaju: Governo do Estado de Sergipe, 1977.
- FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a passagem do Nordeste do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Record, 1989 [1937].
- GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História: como os historiados mapeiam o passado*. Tradução de Maria Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2003 [2002].
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Santa Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amorosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1987[1976].
- _____. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e História*. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1986].

- _____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. [1966]
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Tradução Rose Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A colonização do imaginário: sociedade indígena e ocidentalização no México espanhol*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GUILLEMOU, Alain. *Os jesuítas*. Tradução de Fernando Melo. Lisboa: Europa-América, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1936].
- HOORNAERT, Eduardo *et alli*. *História da Igreja no Brasil: Primeira Época - Tomo II/1*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- PRADO, IVO. *A capitania de Sergipe e sua ouvidoria*. Memória sobre questões de limites. Rio de Janeiro: Papelaria Brazil, 1919.
- JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. 2 vols. São Paulo: Hucitec; Edusp; Imprensa Oficial; FAPESP, 2001.
- KOK, Glória. *Os vivos e mortos na América portuguesa*. Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *O Carnaval de Romans: da candelária à quarta-feira de cinzas – 1579-1580*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [1979].
- LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leite. 2 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Lisboa: Livraria Portugália. 1938.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1945.
- _____. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Edições Brotérica; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953.
- MANDROU, Robert. *Magistrados e feitiçeiros na França do século XVII*. Tradução Nicolau Sevcenko. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- MARIANI, Bethania. *Colonização lingüística*. Línguas, política e religião no Brasil (século XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII). Campinas, SP: Pontes, 2004.
- MOTT, Luiz. *Sergipe Colonial e Imperial*. Religião, família, escravidão e sociedade. Aracaju: Editora UFS, 2008.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra*. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- NUNES, José Horta. *Dicionários no Brasil: análise e História do século XVI ao XIX*. Campinas: Pontes, 2006
- NUNES, Maria Thetis. *Sergipe Colonial II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. *Sergipe Colonial I*. Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2006 [1989]

_____. *Historia da Educação em Sergipe*. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

OLIVEIRA, Marilda Oliveira de. *História e arte guarani: interculturalidade e identidade*. Santa Maria: Editora UFSM, 2004.

OMEGNA, Nelson. *A cidade colonial*. 2. ed. Brasília: EBRESA, 1971.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000.

RODRIGUES, Aryon Dall’igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SALGADO, Graça. *Fiscais e Meirinhos; a administração no Brasil Colonial*. 2º Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. 7ª Ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982

SANTANA, Pedro Abelardo de. *Da Bahia a Pernambuco no século 16. Viagens entre dois pólos da colonização do Brasil*. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, Serviço Social do Comércio, 2003.

SANTOS, Maria Nely. *A sociedade libertadora: “Cabana de Pai Thomaz”, Francisco José Alves, uma história de vida e outras vidas*. Aracaju: Gráfica J. Andrade, 1997.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TAVARES, Eduardo. *Missões*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

THEODORO, Janice. *América barroca: temas e variações*. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

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

_____. *Economia e Sociedade na America Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

6.3.3 Artigos de Periódicos e Capítulos de Livros

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática cultural, na religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTEIRO, Paula (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 143-207.

ALMEIDA, Aurélio Vasconcelos de. Vida do Primeiro Apóstolo de Sergipe, Pe Gaspar de Lourenço. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, n. 21, 1995. p. 113-225

ALVES, Francisco José. Tejupeba, um monumento sergipano quase desconhecido. *Informe UFS*, ano XII. 391. Out. p.4 – 5.

ASSUNÇÃO, Paulo de. Colégios jesuítas e o servir a Deus: a experiência e o tempo ensinam tudo. *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 59-76. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1241/1109>>. Acesso em 22 nov. 2009.

BASTIDE, Roger. Variações da sobre a porta barroca [1951]. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBAP, nº 75, jul. 2006. P. 129-137.

BITTAR, Marisa & FERREIRA JÚNIOR, Amarílio. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, INEP/ MEC, v. 81, n. 199, set./ dez.

2000. Disponível em: <http://www.publicacoes.inep.gov.br/arquivos/rbep199_005_323.pdf>. Acesso em 10 nov. 2009.

_____. Casas de bê-á-bá e evangelização jesuítica no século 16. *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 33-57. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1240/1108>>. Acesso em 06 out. 2009.

BURKE, Peter. Culturas da tradição nos primórdios da Europa Moderna. In: BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (Orgs). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Editora da UNESP, 2009. p.13-45

CARPEAUX, Otto Maria. Teatro e Estado Barroco [1942]. *Estudos Avançados*, São Paulo, IEA-USP, v. 4, n. 10, set/dez. 1990. p.7-36.

COSTA, Célio Juvenal. A evangelização jesuítica e a adaptação. *Revista Educação em Questão*, Natal, UFRN, v. 22, n. 8, jan./abr. 2005.

_____. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 93-107. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1243/1111>>. Acesso em 09 ago. 2009.

COSTA, Lucio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. *Revista do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, SPHAN, Ministério da Educação e Saúde, 1941, n. 5, p. 9-103. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/>>. Acesso em 13 abr 2009.

DAHER, Andréa. Cultura escrita, oralidade e memória: a língua geral na América Portuguesa. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Escrita, linguagem, objetos: leituras de história cultural*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 17- 42

DIAS, Eduardo. Para uma História das vilas da Bahia. *Anais do Primeiro Congresso de História da Bahia*, IHGB, 1950. Vol. II. p.370-385.

EIRE, Carlos M. N. A piedade católica moderna em tradução. . In: BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (Orgs). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.p.95-113.

FERREIRA, Antônio Gomes. A Educação no Portugal Barroco: século XVI a XVII. In: STEPHANOU, Maria & CÂMARA BASTOS, Maria Helena (orgs.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. Vol. I – sécs. XVI-XVIII. Petrópolis: Vozes, 2004. p.56-76

FERREIRA JÚNIOR, Amarílio. Os jesuítas na pesquisa educacional. *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 13-29. Disponível em: <<http://www.rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1239/1107>>. Acesso em 27 set 2009.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17-18). *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 109-120. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1244/1112>>. Acesso em 19 nov 2009

_____. Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, nº 48, 2004. p.255-300.

FLEXOR, Maria Helena Occhi. Pombal e o povoamento do Brasil: a criação de vila. In: IV Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte – “A Arte no mundo português dos séculos XVI ao XIX: confrontos, permanências, mutações”, Salvador, 1998. *Anais*. Salvador: Museu de Arte Sacra da UFBA, 2000, p. 559-571.

FLORES, Elio Chaves. Dos feitos e dos Ditos: História e Cultura Histórica. In: *Saeculum*. Revista de História, ano 13, nº16, 2007. João Pessoa: Departamento de História/ PPGH/UFPB, jan/jun. 2007. p. 83-102.

GUIMENES, Luciana. Fontes para a historiografia lingüística do Brasil quinhentista: materiais de análise. In: FREIRE, José Ribamar Bessa Freire; ROSA, Maria Carlota. *Línguas Gerais*. Política Lingüística e Catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2003. p.11-24.

HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org). *Diálogos da conversão*. Missionário, índios, negros e judeus no Contexto Ibero-Americano do Período Barroco. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005. p. 15-43.

HAYASHI, Maria Cristina Piumbato Innocentini; HAYASHI, Carlos Roberto Massao & SILVA, Márcia Regina da. Panorama da educação jesuítica no Brasil colonial: síntese do conhecimento em teses e dissertações. *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 137-172. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1274/1114>>. Acesso em 30 nov. 2009.

JOHNSON, H. B. A colonização portuguesa do Brasil, 1500-1580. In: BETHELL, Leslie (org.). *A História da América Latina: A América Latina Colonial I*. trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Edusp ; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1997, Volume I, p.241-282.

KERN, Arno Alvarez. A educação do outro: jesuítas e guaranis nas missões coloniais platina. In: STEPHANOU, Maria & CÂMARA BASTOS, Maria Helena (orgs.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. Vol. I – sécs. XVI-XVIII. Petrópolis: Vozes, 2004. p.108-120.

LEITE, Yonne. A arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil e as línguas indígenas brasileiras. In: FREIRE, José Ribamar Bessa Freire; ROSA, Maria Carlota. *Línguas Gerais*. Política Lingüística e Catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2003. p.11-24.

LIMA Junior, Francisco Antônio Carvalho. Uma página sobre a Companhia de Jesus em Sergipe (1575-1759). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, n. 31. 1992. p. 177-194.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, v. 22, n. 43, 2002, p. 11-32.

MASSIMI, Marina. A psicologia dos jesuítas: uma contribuição à História das idéias psicológicas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, UFRGS, 2001, v. 14, n. 3, p. 625-633.

NUNES, Maria Thetis. A integração do território sergipano à colonização portuguesa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n 408, 2000, p.191-201

OLIVEIRA, Carla Mary S. Construindo teorias sobre o Barroco. *Saeculum – Revista de História*, João Pessoa, DH/ PPGH/ UFPB, n. 13, jul./dez. 2005, p. 159-162.

PAIVA, José Maria de. Igreja e educação no Brasil Colônia In: STEPHANOU, Maria & CÂMARA BASTOS, Maria Helena (orgs.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. Vol. I – sécs. XVI-XVIII. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 77-92

RAMOS, Margarida M. Rodriguez. Elementos do barroco italiano na talha joanina. *Gávea: Revista de história e da arquitetura*. Rio de Janeiro: PUC. Nº 04. Janeiro. 1987. p. 41-52.

RICOEUR, Paul. Objetividade em História. In: _____. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 25-26.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Antes do por do sol: mística nas rezadeiras de Itabaiana. In: *Caminhos*. Goiânia. v. 8, n. 2, jul-dez 2010. p. 79-91.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. A cultura Histórica em representações sobre territorialidade. In: *Saeculum*. Revista de História, ano 13, nº16, 2007. João Pessoa: Departamento de História/PPGH/UFPB, jan/jun. 2007. p.31-46.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 121-134. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1245/1113>>. Acesso em 02 nov 2009

VAINFAS, Ronaldo. Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígena no mundo colonial ibérico. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero, v. 11, n. 21, set. 1990/ fev. 1991,

6.3.4 Teses e Dissertações

ALVES FILHO, Paulo Edson. *Tradução e sincretismo nas obras de José de Anchieta*. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>>.

BARCELOS, Arthur Henrique Franco. *O mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

BERTO, Carla. *Milagres constantes e inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)*. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

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/>>.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>>.

COLARES, Anselmo Alencar. *Colonização, catequese e educação no Grão-Pará*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2003. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

COSTA, Paulo Eduardo da Silva. *Do inteligível ao sensível: o Auto de São Lourenço*. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes; Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2007. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

FERNANDES, Giselle. *Composição de textos na escola brasileira: em busca de uma história – Do Ratio Studiorum aos manuais de estilo do final do século XIX*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>>.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

HERNANDEZ, Paulo Romualdo. *O Teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil Colônia*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

HOLLER, Marcos Tadeu. *Uma historia de cantares de Sion na terra dos Brasis: a música na atuação dos jesuítas na America Portuguesa (1549-1759)*. Tese (Doutorado em Música). Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2006. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

KIST, Luís. *Os jesuítas no começo do Brasil: guiados pela fé e regidos pela colônia*. Dissertação (Mestrado em História). Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2008. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

MENDES, Alexandre Claro. *O verdadeiro método de estudar: o impasse entre o antigo e o moderno*. Dissertação (Mestrado em História da Ciência). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

NOLASCO, Patrícia Carmello. *A educação jesuítica no Brasil colonial e a pedagogia de Anchieta: catequese e dominação*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

PEREIRA, Rosemeire França Assis Rodrigues. *A literatura de José de Anchieta e a gênese da educação brasileira*. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>>.

PISNITCHENKO, Olga. *A arte de persuadir nos Autos religiosos de José de Anchieta*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

RESENDE, Maria Leonia Chaves de. *Visões da conquista: verso e reverso (as missões jesuítas nos séculos XVI/XVII)*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. *A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras*. Tese (Doutorado em História Econômica). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>>.

SANTANA, Pedro Abelardo de. *Aldeamentos indígenas em Sergipe colonial: subsídios para a investigação de Arqueologia histórica*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe: São Cristóvão, 2004

SANTOS, Breno Machado dos. *Os jesuítas no Brasil dos Felipes: encontros e desencontros de uma ordem plural*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2009. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

SOARES, Lenin Campos. *O padre, o filósofo e o profeta: a América de Simão de Vasconcelos*. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes; Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2007. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/>>.

WREGGE, Rachel Silveira. *A educação escolar jesuítica no Brasil Colônia: uma leitura da obra de Serafim Leite "História da Companhia de Jesus no Brasil"*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/>>.

