

O CATECISMO KIRIRI: A LEI DE DEUS E O INTERESSE DOS HOMENS

*Roberto da Silva Ribeiro*¹

O texto

O *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasilica da Nação Kiriri*² foi escrito no século XVII pelo padre Luiz Vicencio Mamiani, autor também de *Arte da Grammatica da Língua Brasilica da Nação Kiriri*, os dois únicos documentos conhecidos sobre este agrupamento dialetal da língua Kariri.

O texto em apreço, foi encomendado pelo Colégio Jesuítico da Bahia e escrito nas missões às margens do médio São Francisco entre 1665 e 1667. Foi revisto do ponto de vista lingüístico pelos padres Antônio de Barros e João Matheus Faletto em 1697 e, no mesmo ano, do ponto de vista doutrinário, pelo padre Alexandre de Gusmão, em Salvador. Passou por três monges do Santo Ofício, pelo censor do Ordinário, frei P. B. de Bona, e pela censura do Paço em Lisboa. Terminada de imprimir a obra, em 1698, os exemplares ainda voltaram ao Santo Ofício, para que o Qualificador verificasse se o impresso correspondia ao aprovado e recebesse a autorização do bispo para que saísse da gráfica. Trata-se, portanto, de um texto que expressa de maneira mais pura a visão institucional da Igreja Católica e do Estado Português.

Só existem duas edições da obra em tela: a original e a edição fac-similar da Biblioteca Nacional de 1942. O texto é composto em várias línguas: Português renascentista, Latim medieval, Espanhol e Kippeá, com algumas palavras em Italiano, Tupi e Quibundo.

A língua

A língua kariri é dividida em dois complexos dialetais, o Kariri, falado ao norte do São Francisco e o Kiriri, falado nas margens do rio e na Bahia. São conhecidos quatro dialetos: o Kamuru, o Sabujá (também chamado Pedra-Branca), o Kippeá (Kiriri) e o Dzubukuá (Kariri). Somente estes dois últimos são razoavelmente bem descritos, o Kippeá por Mamiani e o Dzubukuá por frei Bernardo de Nantes.

O contexto

O contexto, como situação histórico-social de um texto, envolve não somente as instituições humanas, como ainda outros textos que foram produzidos em volta

¹ Doutor em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco.

² MAMIANI, Luiz Vicencio. *Catecismo Kiriri*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942.

e com ele se relacionem. Ele envolve elementos tanto da realidade do autor quanto do receptor e a análise destes elementos ajuda a determinar seu sentido.

A ordem de discursos

O *Catecismo Kiriri*, um catecismo dialogado, se enquadra em uma ordem de discursos típicos da contra-reforma. Essa forma discursiva, de “diálogos” padronizados, não considera a sua atualização como uma situação interação entre subjetividades que interagem em contextos reais, ou seja, são a negação do verdadeiro diálogo.

O catecismo foi um gênero literário prestigiado pelos principais teólogos católicos ou protestantes para difundir suas idéias (Constantino, Lutero, Calvino, Juan de Ávila, Juan de Valdés etc.). Esse tipo de obra se popularizou ao ser impresso nas diferentes línguas europeias. O catecismo no século XVI se disseminou em várias regiões do mundo e em muitos idiomas. O catecismo foi um tipo de obra privilegiada para difundir as propostas de reforma na Igreja³.

Os catecismos dialogados expressavam os vários debates religiosos em curso no século XVI e conservavam a linha pedagógica presente na Idade Média. O diálogo de perguntas e respostas como forma textual do catecismo estabelecia uma interface com a oralidade tanto no seu uso pelos protestantes quanto pelos católicos. O diálogo de perguntas e respostas mantinha o uso da memorização pela oralidade como forma de ensino do texto escrito .

O diálogo de perguntas e respostas é um traço característico dos catecismos jesuítas do século XVI. O catecismo em forma de pergunta de exame não era uma criação jesuítica, porém a Companhia foi responsável pela sua generalização como modelo de catecismo tridentino.

O autor

Luiz Vicencio Mamiani della Rovere nasceu em Pesaro, Itália, em 20 de janeiro de 1652; entrou para a Companhia de Jesus na província de Veneza em 11 de abril de 1668. Concluídos os estudos, foi mandado para o Brasil, com destino às missões dos Kiriri; em 1701, voltou para a Europa, como procurador de sua missão e morreu em Roma em 8 de março de 1730.

O texto em apreço é muito claramente um texto coletivo, em que o autor é claramente um locutor que executa um texto institucional sob encomenda, com um modelo pré-determinado e sob estrita vigilância. Poderíamos pensar num enunciador coletivo, que representaria a voz da comunidade colonizadora. Apesar disso, não podemos afirmar que a personalidade do autor simplesmente seja apagada.

A presença do autor é patente na introdução do livro ao valorizar sua tarefa: “*Eu, ainda que o minimo de todos, [...] aceitei este difficultoso assumpto para utilidade dos novos Missionarios, & para o bem de tantas almas*”. Até o recurso

³ HUERGA, Álvaro. Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI. *Analecta Sacra Tarraconensia*, v. XLI, Barcelona, Facultad de Teología de Barcelona, 1968.

retórico de se chamar “o mínimo de todos” serve para realçar sua pessoa. Mais adiante, até a “humildade” retórica desaparece e ao valorizar sua experiência de campo e competência lingüística: “*experiencia de doze anos entre os Indios, nos quaes desde o primeiro anno ateo prenete fui de proposito notando reparando, & perguntando não somente para entender, & fallar doutiva, mas para saber a lingua de raiz*”.

No corpo do texto, desaparece a primeira pessoa pela *debreage* que proporciona o discurso indireto. Porém, a presença do autor não se anula, quer seja através de notas, quer seja através de seleção de formas lingüísticas. Uma das marcas de personalidade do Padre Mamiani que encontramos no texto, por exemplo, é o uso do empréstimo italiano “*Jesu*” (hoje grafado *Gesu*) ao invés do uso do português “*Jesus*” no texto Kippeá. Não existe nenhuma outra explicação viável, nem fonológica, nem ideológica, para se escolher a forma italiana e não a lusitana, a não ser a origem do autor.

Análise

“Ao Leytor”

No *Catecismo Kiriri* a voz do colonizado está ausente. Centrado no colonizador, o texto foi escrito pelo colonizador e para o colonizador, “*para facilitar aos novos Missionarios a conversão destes Barbaros*”. Nem poderia ser de outro modo, os Kiriri são uma cultura ágrafa. No entanto, não se pode dizer que o indígena esteja ausente, mesmo como objeto e como um objeto incômodo.

O texto é quase todo escrito em duas colunas, a primeira sempre em Kippeá e a segunda em Português, Espanhol ou Latim, “*para que o novo Missionario por essa via vendo os exemplos na lingua, & a significação vulgar no idioma, possaõ mais facilmente alcançar as frases, & o modo de fallar, & assim aprender mais depressa a lingua*”. Nesses trechos, a língua nativa está a lembrar a presença do indígena e, o fato de ele ter obrigado o catequizador a aprender o seu idioma. A coluna em Kippeá projeta, por assim dizer, uma sombra sobre o discurso do colonizador.

Os índios, como era de se esperar, são vistos como bárbaros, bravos, rudes que falam uma língua “*embaraçada [...] assim na pronunçiação, como nas suas frases*”, porém como passíveis de serem convertidos ao cristianismo e capazes de compreender minúcias filosóficas: “*pois por falta delle não se declararao aos Indios muitos mysterios, & muitas cousas necessarias a um Christão*”. Há a consciência de que o indígena não é por natureza inferior ou diferente “*se acaso este livrinho vier ás mãos de quem não sabe a lingua Kiriri, se aproveite também delle, ou para aprender os mysterios, & declaração delles para si, ou para os ensinar com esse metodo aos filhos, escravos & outros de sua obrigação*”. A diferença, portanto é cultural.

Há aqui uma duplicidade, se não de discursos, ao menos no discurso. O discurso metropolitano manda o autor chamar seus catecúmenos de “*bárbaros*”, “*rudes*”, “*incapazes*” de entender os fatos mais elevados da religião católica. Esta “*barbaria*”, que se estende também à língua Kiriri que é “*fechada*” e não se prestaria para exprimir as realidades “*superiores*” da fé cristã, é a justificativa oficial para a

dominação do índio. O discurso jesuítico-missionário faz o autor insistir na capacidade de o índio se tornar um bom cristão.

Esta duplicidade se estende na explicação da estrutura textual da obra: *“As materias conteudas neste Catecismo se explicaõ a modo de Dialogos, por ser o modo mais usado, & facil para ensinar a Doutrina Christã. Porèm não he necessario, que os Indios aprendaõ todas as repostas, pois não são capazes disso”*. Tal “incapacidade”, entretanto, logo é percebida não como uma falta de inteligência, mas como uma diferença cultural no que toca a estruturação textual: *“poderá ler assim como está o Dialogo, pois este modo conciso serve mais para os Indios entenderem, do que hia pratica continuada & bem ordenada”*.

Já o padre João Mattheus Falleto, um dos revisores da obra é mais incisivo em colocar sobre o índio bárbaros e sua língua não-humana os “defeitos” do catecismo ao declarar sobre o texto *“nelle vi declarados os mysterios [...] com brevidade, & clareza accômodada á capacidade dos que se instruem; & com a propriedade da lingua que se pôde humanamente alcaçar da pronunciação barbara, & fechada, q usaõ estes Indios”*.

Empréstimos lingüísticos e “trapaças” teológicas

Na parte introdutória, intitulada “Advertencias sobre a pronunciação da lingua Kiriri”, depois das notas especificamente sobre grafia e pronúncia, diz Mamiani:

Advirto por ultimo, que por faltar nesta lingua vocabulos, que expliquem com propriedade o significado de algias palavras, q se usaõ nas Orações, Mysterios da Fè, & outras materias [...], usamos das mesmas vozes Portuguezas ou Latinas, como se introduzio nas outras linguas de Europa [...] como são Ave, Salve, Sacramentos, Trindade, &c. Em outras palavras, como os Sacramentos em particular, as virtudes, & vicios, &c. & semelhantes, quando não há nesta lingua vocabulo proprio, usamos pelo ordinario da definição, ou perifrasi [...].

Os empréstimos abundam no Kippeá usado na obra, e não só do Português e Latim, mas também do Tupi, do Espanhol e até mesmo do Italiano. A escolha desses empréstimos é reveladora.

Enquanto um termo como “*cruçá*” para “cruz” possa ser entendido como aquilo que Paul⁴ chama de “empréstimo por necessidade”, isto é, uma transposição necessária de uma palavra para nomear um objeto concreto que não existia na sociedade indígena, o mesmo não se dá com a maioria dos outros termos. Para este autor, entre outros, adotam-se palavras estrangeiras para conceitos aos quais falta a designação na língua-alvo. Em regra, perfilham-se o conceito e a designação simultaneamente.

A adoção de vocábulos estrangeiros ultrapassa o limite da necessidade quando a língua e a cultura estrangeiras são tidas em maior consideração que a nativa, quando o emprego e expressões daquela língua é considerado elegante ou delicado.

⁴ PAUL, Herman. *Princípios fundamentais da história da língua*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: s/d.

Alguns termos, como Espírito Santo e Virgem Maria, são simplesmente transportados para o Kippeá sem sequer sofrerem alterações fonéticas; poderiam ter sido traduzidos por *Bó Anhí e Ponhékié Marié*, porém, tais termos estavam envoltos em tabu lingüístico e não se queria “sujá-los” traduzindo-os ou adaptando-os à língua dos “pagãos”. *Ponhékié*, literalmente, significa “aquela que não é (*kié*) sexualmente ativa (*ponhé*)”, ou seja, se define por uma negativa, o “normal” é ser “*ponhé*”, ao contrário do Português, em que existe o substantivo “virgem”, porém não existe uma palavra para designar a “não-virgem”, que se caracteriza então por uma ausência. Pode-se dizer que o sistema de significação das línguas européias leva a pensar a virgindade como o estado de referência e o seu contrário como uma “ausência de virgindade”, já o Kariri opera ao contrário, o normal é a sexualidade ativa, a virgindade é definida como uma ausência de vida sexual.

Um problema prático são os números. O Kippéa só possuía palavras para os números um (*bihē*) e dois (*wacháni*), três já se expressava por *wachánidikié*, literalmente, “o que passa de dois”, mais de três é expresso por *crubȳ* (muito) ou *próh* (excessivo). Entretanto, os padres tinham de dizer que os mandamentos eram dez, que os mandamentos da Igreja eram cinco, sete os sacramentos, que as obras de caridade eram quatorze, etc. A solução era escrever frases como “*Dez yé suwaridzá Tupã*”, “*Cinco yé suwaridzá Igreja dó cudéá*”, “*Sete Sacramenta Igreja dó cudéá*” etc. Entretanto, quando se trata de explicar o dízimo, a descrição é detalhada:

*Dó benhé cuná kenkiché dó sabucá bohó, dó cradzó bohó, dó carneiru bohó, dó curé bohó, dó cabarú bohó disacríri sembohó crobihé batí: Doró nó mócribæ misã saí, simó bihé ibó cuná dó iwanhubatçá Tupã di.*⁵

A não tradução de um termo abstrato era apenas uma maneira de mostrar sua pouca importância, uma vez que saber o número exato dos mandamentos ou dos sacramentos não influi em nada nos fins a que os jesuítas tinham em mente, entretanto, quando se tratava de receber o dízimo, a imaginação dos padres era posta a funcionar.

Isto se vê também em questões bizantinas como as pessoas da Santíssima Trindade:

M: Sodé itçohó Tupã?
D: Bihéwidóbæ.
M: Sodé itçohó Pessoa?
*D: Wachánidikié.*⁶

Nem *Tupã* nem *Pessoa* eram palavras Kiriri. Os jesuítas poderiam ter usado, por exemplo, os termos *Siniócribæ* (Criador) e *Tçohó* (pessoa) nesse texto, entretanto,

⁵ “Do que se criar, um cágado, uma galinha, um carneiro, um porco, um cavalo, de tudo o que esteja no acampamento: contando nas contas [do rosário], damos um a cada mistério [divisão do rosário com 10 contas] para Tupã”.

⁶ “Mestre: Quantos deuses há?/ Discípulo: Um só/ M: Quantas pessoas há?/ D: Três”.

preferiram usar palavras destituídas de sentido, criando uma fórmula similar a *X é igual a 3 Y*, muito mais fácil de ser aceita do que “Um Deus em Três Pessoas” que tanto trabalho dá para se explicar com nulo resultado prático. Esta passagem é sem dúvida uma espécie de “trapaça” teológica, entretanto, a intenção aqui poderia ser trapacear a hierarquia eclesiástica muito mais que os índios.

Esta e outras “trapaças” teológicas que aparecem no texto, marcam a existência de um conflito entre duas visões da religião. De um lado, o catolicismo pragmático medieval esposado pelos jesuítas, em que o importante é seguir os ritos exteriores e o novo catolicismo tridentino da Contra-Reforma, que, para combater as críticas do Protestantismo e sobreviver em um mundo em que a razão começa a predominar, exige de seus fiéis uma base teológica mais sólida.

Não perdiam nada os jesuítas por os índios não saberem que se podiam contar os mandamentos numa mão, ou por não se aprofundar nas baralhadas bizantinas da distinção entre “natureza” e “pessoa” no que se refere à divindade. Se lembrarmos da recomendação do padre Mamiani de que não se façam os índios decorarem as respostas todas, é de se imaginar que tais pontos nem eram tocados na catequese indígena e que o Capítulo II, “Dos mysterios que se contêm no Credo”, estivesse ali somente para que o Santo Ofício o visse.

A instituição, fonte de um discurso, tende a não considerar o texto como uma situação de diálogo entre subjetividades concretas que interagem em condições sobredeterminadas de contato e negociação de sentido⁷. Entretanto, a interação quotidiana, fazia o missionário sentir a força da colaboração e da competição simultânea entre os diversos discursos, fazendo-o sentir em que pontos deveria insistir para atingir seus objetivos e quais pontos não eram importantes para isso, podendo ser abandonados em favor de uma negociação com o colonizado. Desde que os índios aceitassem o sistema simbólico que garantia a hegemonia européia, poder-se-ia dispensar que eles compreendessem noções teológicas.

O comportamento do jesuíta em relação ao índio, é paralelo ao que Burke⁸ indica para a cultura popular européia da época, o “comportamento” é visto como mais importante que a aceitação intelectual de princípios. Segundo Fleck⁹ a formalização da vida pela sujeição a regras comportamentais caracterizou a Europa do início do período moderno, marcada pela percepção de que por meio da conduta definia-se o grau de inserção na “verdadeira cultura”.

Para Fleck¹⁰, a Companhia de Jesus integrou-se ao esforço de modificação de condutas morais e sensibilidades. Na fórmula do Instituto da Companhia de Jesus,

⁷ STRATHERN, Marilyn. Out of context: the persuasive fictions of Anthropology. *Current Anthropology*, v. 28, n. 3, 1987, p. 257.

⁸ BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 291-293.

⁹ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, v.24, n.48, 2004, p. 255.

¹⁰ FLECK, Almas..., p. 257.

de 27 de setembro de 1540, Santo Inácio de Loyola determinava que o que sustenta a fé é a educação das gerações em suas virtudes. A assunção dos hábitos externos era um meio de educar a alma.

Os costumes ancestrais levam ao Inferno

Ao contrário do capítulo sobre os “mistérios” do Credo, o capítulo seguinte, sobre os mandamentos, é bem mais desenvolvido. Os mandamentos têm implicações práticas e ideológicas bem mais evidentes.

Explicando o primeiro mandamento, diz o jesuíta que este “*manda também que não demos crédito às observâncias vãs, & abusões dos nossos avós*”. Estas práticas ancestrais são condenadas, teoricamente, por não virem de Deus. O Capítulo I da Terceira Parte do Catecismo Kariri se chama *Modo com que ne pode dinpor hum Indio pagão para receber o nanto Bautismo* e começa dizendo:

Meu filho, não he bem que sigais os costumes de vossos avós, porque se os serguides não podereis ir para o Céu gozar de Deos; somente o fogo do inferno será vossa morada para sempre.

O padre descreve detalhadamente as práticas “pecaminosas” que deveriam ser abandonadas: curar com palavras ou cantigas; pintar o doente com jenipapo para que não seja reconhecido pelo diabo; espalhar cinzas em torno da casa onde está um defunto para que o diabo não saia dela e passe a matar outros; botar cinzas no caminho, quando se leva um doente, para que o diabo não vá atrás dele; não sair de casa de madrugada para não se topor com a varíola no caminho e, finalmente, fazer *icu* (vinho de quixaba) e derramá-lo no chão, varrendo a casa para espantar a varíola. Ainda com base no primeiro mandamento, se condenam “*todas as abusões dos Feiticeiros*”, concorrentes em primeiro grau dos jesuítas.

Um dos “abusões” citados é esfregar uma criança com banha de porco do mato e lavá-la com inhaá (cerveja de milho) para que, quando for grande, seja bom caçador e bom bebedor. Este rito de apresentação deveria competir frontalmente com o batismo católico, que também é um rito de apresentação. Também a pintura do doente com jenipapo, parece concorrer com o rito católico da unção dos enfermos e os ritos funerários descritos competem frontalmente com os ritos católicos realizados sobre o corpo do falecido, como a “*encomendação do corpo*”.

Proibir-se essas práticas com base no primeiro mandamento, mostra claramente a consciência de que a cultura e a religião indígena deveriam ser esvaziadas pra que os colonizados aceitassem os costumes europeus e se submetessem. No Capítulo III da terceira parte, o autor coloca uma série de perguntas a serem feitas aos índios durante a confissão sacramental. Em primeiro lugar, o colonizado deve abandonar totalmente sua cultura. A primeira pergunta é: “*Duvidaste de algum artigo de Fê? Quantas vezes?*” O segundo “pecado” a ser inquirido é “*Fostes neglig¹/₂te em procurar q o Padre vos ensinasse a Doutrina Christãa não a sabendo?*” Depois de interrogar pormenorizadamente sobre os costumes ancestrais, pelo dízimo, e se “*Trabalhastes no Domingo, ou dia Santo sem ter necessidade disso*”,

começa-se a interrogar pelos filhos: “*Fostes negligente em mandar vossos filhos a aprender a Doutrina Christã?*”.

Não só o colonizado deve deixar os costumes ancestrais, como também deve fazer com que os filhos adquiram a cultura do colonizador.

São dois os elementos constitutivos da religião: crença e ritual. Somente a crença não basta para formar uma religião; deve estar associada a uma prática¹¹. Crença ou fé consiste em um sentimento de respeito, submissão, reverência ou mesmo temor em relação ao sobrenatural, ao desconhecido. É o desejo de aceitar qualquer coisa, provocada por algo misterioso, mas sem demonstração ou prova tangível. Seria a aceitação voluntária de uma ordem de coisas que não pode ser provada por lógica ou pelos sentidos. Ritual ou prática trata-se da manifestação dos sentimentos por um ou mais indivíduos, em qualquer meio, através da ação. Embora de caráter religioso ou mágico, não é tão persistente quanto o culto. Consiste em um tipo de atividade padronizada em que todos agem mais ou menos do mesmo modo e que se volta para um ou vários deuses, para seres espirituais ou forças sobrenaturais com uma finalidade qualquer. O ritual apresenta um comportamento tradicional e revela, implícita ou explicitamente, crenças, idéias, atitudes e sentimentos das pessoas que os praticam. Culto é uma série de atos contidos na veneração ou comunicação com seres sobrenaturais; consiste no conjunto de crenças, rituais e divindades associados a objetos, lugares específicos, oficiantes e crentes; varia na estrutura, organização e realização, no tempo e no espaço. As formas de ritual variam conforme a organização do culto. Consiste em atos religiosos como rezar, cantar, dançar aos deuses, ofertar coisas, fazer sacrifícios. Há três formas principais de ritual: oração, oferenda e manifestações. Os jesuítas, parecem, então, muito mais interessados em estabelecer um culto, um conjunto de ritos, do que em estabelecer uma fé.

O estabelecimento da fé é secundário no estabelecimento do culto. Aqui a discrepância entre ser rude e ser bom cristão parece se resolver. O “bom cristão” afinal, não é aquele que entende a complicada teologia católica, mas o que faz adesão ao sistema ritualístico do catolicismo. O bom cristão não é o que sabe a diferença entre “figura” e “natureza” nas espécies da Eucaristia, mas aquele que reza “nas contas”, para usar o termo de Mamiani.

O culto é um sistema simbólico. A apropriação do sistema simbólico do colonizado e a sua substituição por um novo sistema semiótico parece ser o objetivo principal do catequizador. Nesta linha, o terceiro mandamento se torna uma apropriação simbólica do tempo:

“No Domingo & dia Santo não se trabalha na roça; não se levanta nem cobre a casa; não se coze; não se fia, em fim se deixa todo o trabalho. No Domingo e dia Santo o que havemos de fazer he ouvir Missa, rezar; & ouvir a pregação do Padre. Tudo isso he melhor do q beberem vinho, & fazerem seus folguedos”

¹¹ MARCONI, Marina de Andrade & PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. São Paulo: Atlas, 1985, p 164.

No mesmo texto, o catequista avisa que “Quando cair algum dia Santo, o Padre avisará aos Índios”. Isto significa que o tempo, as festas, o trabalho e o descanso passam a ser regidos pelo colonizador. Esta submissão do tempo ao interesse do branco fica mais claro quando se diz que não é pecado deixar de assistir missa no domingo “quando alguém está prezo [...] ou quando os senhores da casa não dão licença, ou quando ficaõ em casa para vigiar os doentes & as cousas de casa”. Ou seja, caso o índio não esteja trabalhando para si mesmo, mas para o colonizador, está dispensado de ser doutrinado, entretanto trabalhar em benefício próprio aos domingos é pecado.

Embora tentemos fugir de uma visão maniqueísta, a exposição sobre o jejum do *Catecismo Kiriri* nos arrasta a uma análise economicista. Depois de explicar o jejum religioso, o texto bilíngüe diz (transcrevemos somente o texto português):

M: Peccão por ventura todos os que não jejuão?

D: Não peccão, se estão doentes, se não tem o que comer bastante para poder comer o necessario de hũa vez; se trabalhaõ muito [...]

Mais uma vez, o jejum religioso é posto sob a condição da produção econômica. Se trabalhar muito (entendendo-se para o colonizador), o índio não é obrigado a jejuar para que sua força de trabalho não diminua.

A transformação do índio catequizado em força de trabalho é muito clara ainda quando se trata do dízimo:

M: E a quem havemos de dar esse dízimo que toca a Deos?

D: Ao Padre, pois està em lugar de Deos, porque elle nos diz Missa; elle nos ensina as cousas de Deos; elle nos administra todos os Sacramentos.

M: Deste modo hão de pagar os dízimos a Deos todos os Christãos do mūdo?

D: Não [...]

O dízimo, portanto, é legítimo por que o padre faz ao índio o “serviço” de tirar a sua cultura e proibir seus costumes, entretanto, os índios poderiam observar que seus vizinhos brancos estariam pouco inclinados a pagar o dízimo, mas se os brancos pagam ou não o dízimo, é outra história.

A legitimação do domínio europeu leva o *Catecismo Kiriri* a comparar o ataque aos brancos ao pecado original:

M: De que modo somos máos pelo pecado dos nossos Avós?

D: Declararei isso com hum exemplo. O principal dos Índios da Natuba¹² cõmeteo hũ crime antigamẽte contra os Brancos matando hum Capitaõ; entãõ todos os Brancos se deraõ por inimigos dos Índios da Natuba, & de todos os Kiriris, por serem todos da mesma Naçaõ do principal criminoso; por isso captivaraõ todos q poderaõ prẽder. Assim obrou Deus comnosco [...]

¹² Tribo Natiá.

Se é um pecado gravíssimo, comparado ao Pecado Original, atacar os brancos, o contrário não se dá, como mostra a explicação sobre o quarto mandamento:

M: Peccaõ logo tãbem bem os que governaõ, quando mandaõ enforçar, ou cortar a cabeça, ou pôr na cadea aos malfeitores?

D: Não peccaõ; porque os Governadores estão em lugar de Deos, o qual cómunicou-lhes o poder para castigar os malfeitores.

A sobredeterminação econômica é visível ainda na seguinte explicação do que seria um pecado leve e o que seria um pecado grave:

D: Eu furtei hũa espiga de milho, ou hũa abobora [...] entaõ eu fiz um peccado leve contra a ley de Deos, Mas se eu furtei, ou gado, ou cavallo, ou dinheiro alheyo, entaõ fiz peccado grave cõtra a ley de Deos.

Assim, roubar dos índios (milho, abóbora), é um pecado leve, mas roubar dos brancos (gado, cavalo, dinheiro) é um pecado grave que leva ao inferno.

Marcas da resistência

O texto, apesar da ausência do índio como interlocutor, marca a sua presença através da língua e através do discurso sobre ele. O colonizado é bárbaro e rude, sua língua é “fechada” e inumana. Isto indica ao menos uma resistência passiva, uma vontade de não entender a mensagem do catequista.

A forma-língua marca também uma resistência ao catecismo. Talvez o único termo Kariri que servisse ao catequizador fosse *Nhewó*, espírito do mal, que foi adaptado para ser o Diabo. O Kariri, como a maioria das línguas não semíticas ou indo-europeias, não possui vocabulário que pudesse ajudar o jesuíta, nem mesmo a noção de seres acima dos homens pode ser expressa nessa língua. Os missionários se contentavam em pregar aos Tupi em nome de Tupã, o relâmpago, e aos “tapuias”, nem mesmo a isso. Tupã, para um Kariri, era um mero dissílabo destituído de sentido. Daí a pergunta “*Sodeitçohó cu-Tupã?*” significar literalmente “*Quanto Tupã existe para nós?*”. A própria noção de plural não existe em Kariri, a língua só admite substantivos no singular, como inculcar nos índios a noção de pecado hediondo o acreditar em mais de um deus? Como expressar a vantagem do monoteísmo sobre o politeísmo a um povo não só ateu, mas que desconhecia a noção de plural?

As dificuldades de interlocução não se devem ao domínio estrito das formas da língua. As diferenças existem também em outra ordem e tocam a identidade sócio-político-ideológica desses grupos. São diferenças que resultam das relações de força, isto é dos diferentes lugares sociais que os locutores ocupam e que significam em conflitos de sentido, diríamos mesmo, da luta pela legitimidade de diferentes sentidos¹³. Entretanto, não se pode negar que a forma-língua apresenta uma resistência inercial à expressão de idéias do grupo interveniente. Isso acontece

¹³ ORLANDI, Eni P.; GUIMARÃES, Eduardo R. & TARALLO, Fernando. *Voices e contrastes: discurso na cidade e no campo*. São Paulo: Cortez, 1989.

porque a Língua é o produto da cultura, refletindo conceitos e tendências cristalizadas durante séculos pela cultura que a produziu.

É preciso reconhecer certa autonomia à Língua, que não se reduz a simples “sistematicidades do discurso”, como querem alguns. Sendo produto de uma cultura, opõe uma inércia ao ser reposta como processo (discurso) de outra. Os processos discursivos não têm uma relação meramente acidental com a Língua. Os discursos se constroem sobre a base das leis internas que regem o sistema lingüístico.

A noção de pecado, totalmente ocidental, ausente até mesmo do Judaísmo e do Islamismo, era traduzida, na maioria das vezes por “*ibuánghété*”, ofensa, o que, aliás, corresponde etimologicamente ao latim “*peccatum*”, entretanto, o pecado sexual era traduzido apenas por “*cuné*”, isto é, copular. Copular, entretanto, não era visto negativamente pelos indígenas, era, sem dúvida, estranho este Tupã que se ofendia com o fato de pessoas copularem. O grande pecado sexual do ocidente, então, a sodomia, era totalmente desconhecida dos Kariri. Como então explicar aos índios que um dos quatro maiores pecados era “*ponhé eræ bó tidzité ponhé tidzí bohó*”¹⁴? O padre Mamiani diz textualmente que o confessor deve deixar de fazer perguntas “*que forem escutadas em particular se forem em materia do peccado contra a natureza, para não ensinar a maldade a quem tal vez não sabe*”.

A adoção das “*formas da cultura oficial*” não significa necessariamente a adoção dos “*significados usuais associados a elas*”¹⁵, na medida em que “*os modos tradicionais de percepção e intelecção formam uma espécie de crivo que deixa passar algumas novidades e outras não*”¹⁶. O texto, então, deixa entrever que os sacramentos, ritos de passagem, não eram aceitos sem resistência e que uma das formas de se manifestava pela re-significação dos símbolos. O Batismo era referido pelos índios como o ato de “*comer sal*”: “*não he bom esse modo de fallar para declarar o Bautismo, dizendo que comeo sal*”. O sal era parte integrante do rito do batismo católico até meados do século XX. Para os índios, que não conheciam o cloreto de sódio, o seu gosto deveria impressionar mais que a água que lhe derramavam na cabeça, além disso, provavelmente, era a única ocasião na vida em que um deles comeria sal.

O sacramento que recebia maior resistência, parece ter sido o casamento. O casamento cristão imposto aos índios era uma apropriação simbólica do sexo e da organização familiar. Os Kiriri resistiam a esta intromissão:

Se ajuntou nos mesmos pregões a advertencia de viveram apartados os Noivos em quanto não casaõ, por ser necessaria a estes Barbaros acostumados na sua gentilidade a cohabitarem logo depois de ter concluido o casamento com as partes.

¹⁴ “Ser parceiro sexual de um homem como se ele fosse uma mulher, sendo parceiro sexual de um homem como se se fosse mulher”.

¹⁵ BURKE, *A cultura popular...*, p.148.

¹⁶ BURKE, *A cultura popular...*, p. 86.

Os padres tentavam combater o sexo entre jovens solteiros - muito natural para os indígenas - e o divórcio. Um costume que devia ser comum entre os Kiriri, por ser muito citado, é o alcovitamento, isto é, ajudar os amigos ou conhecidos a conquistarem as mulheres casadas, entretanto, o adultério em si parece ter sido pouco comum. É provável que o objetivo fosse fazer com que a parte casada se divorciasse e contraísse um novo casamento e não apenas tivesse um “caso” extraconjugal. A poligamia também parece ter sido rara, a única pista nesse sentido é que, no “*Catálogo dos nomes de parentesco na língua Kiriri*”, o padre Mamiani lista o termo “*wonhú*”, usado pela mulher para designar a outra esposa de seu marido.

Os indígenas não pareciam muito inclinados a acreditar que fosse pecado manter sua estrutura familiar tradicional, ou que o divórcio e coisas assim levassem alguém ao “*Susú Nnewó*”, o “lugar onde fica o Diabo”. Adverte o padre Mamiani:

He estilo das Dioceses do Brasil [...] cominar nos pregões a pena de Excomunhaõ [...] Mas porque os Indios não tem ainda bastante conhecimento desta pena para a temer, & para a encorrer, se deixa fora dos pregões.

Ou seja, era muito difícil lidar com “bárbaros” que não tomavam a sério os sacramentos e não temiam a excomunhão.

Conclusão

O discurso do *Catecismo Kiriri* é voltado à criação de ritos e hábitos que legitimem a dominação europeia, muito mais do que ao estabelecimento de uma fé ou de uma adesão intelectual por parte dos indígenas. O discurso jesuítico permite reconhecer o catecismo como um espaço de reinvenção de significados como a propriedade, a família e o trabalho, que serviriam de base para a aceitação do regime econômico colonial por parte dos índios.

Centrando-nos em alguns aspectos do texto, vimos que o *Catecismo Kiriri* foi uma tentativa de fazer o colonizado abandonar seus hábitos quotidianos e suas crenças para adotar a cultura do colonizador e adaptar-se ao papel econômico que interessava à Metrópole, aceitando o poder do colonizador como de origem divina.

O índio tem de “compreender” que os brancos têm delegação de Deus para dominá-los, inclusive para matá-los e, por força desta mesma delegação, têm de ser vistos como seres a quem é preciso servir. O serviço ao colonizador é mais importante até que o ouvir a missa ou jejuar. A cultura indígena é um caminho seguro para o inferno, os hábitos ancestrais são “abusões” que repugnam a Tupã.

Tal postura, porém, não foi criada exclusivamente para os Kiriri, fazia parte das transformações sócio-econômicas por quais o mundo passava e pela inclusão do território brasileiro e de seus habitantes numa economia global capitalista que utilizava, neste primeiro momento, da religião como veículo de sua ideologia.

As resistências a esta postura são marcadas no texto como problemas de comunicação por ser a língua kiriri bárbara e “fechada”, porém o mesmo texto

mostra, em questões que interessam mais diretamente às relações econômicas, como o pagamento do dízimo, que tais limitações são contornáveis. As marcas de incompreensão são maiores quando o missionário não pode transigir com a cultura indígena, indicando pontos inegociáveis e conflituosos da relação entre as culturas.

RESUMO

Neste trabalho, estudamos o Catecismo Kiriri do Padre Mamiani, procurando analisar como o discurso religioso do século XVII, em especial o da catequese indígena, legitima a colonização. No presente artigo, utilizamos como aparato teórico os postulados da Análise do Discurso, visando estabelecer uma análise interdisciplinar ao usarmos o discurso como base para a percepção dos processos históricos, especialmente no que se refere a sua relação com a lingüística e a materialidade da linguagem religiosa.

Palavras-Chave: Discurso Religioso; Colonização; Língua Kiriri.

ABSTRACT

In this work we analyze the *Catecismo Kiriri* by father Mamiani, trying to analyze how the religious speech of XVII century, especially on Indian catechesis, legitimizes the colonization. In the present article, we used like theoretical pomp, the postulate of the Discourse Analysis in order to establish the interaction analysis, when using the speech as a base for the perception of the historical processes, especially in what is related to its connection with the linguistic and the materiality of religious speech.

Keywords: Religious Discourse; Colonization; Kiriri Dialect.