



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

JAMILLE OLIVEIRA SANTOS BASTOS CARDOSO

**ECOS DE LIBERDADE: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da
colonização cristã (1580-1595)**

Orientadora: Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraiso

Salvador, 2015

JAMILLE OLIVEIRA SANTOS BASTOS CARDOSO

**ECOS DE LIBERDADE: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da
colonização cristã (1580-1595)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraiso

Coorientador: Prof. Dr. Marco Antônio Nunes da Silva

Salvador, 2015

C268 Cardoso, Jamille Oliveira Santos Bastos
Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã / Jamille Oliveira Santos Bastos Cardoso. – Salvador, 2015.

202 f. : il.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Maria Hilda Baqueiro Paraiso

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.

1. Índios – História. 2. Inquisição. 3. Índios – Atividades políticas.
4. Santidade – Jaguaripe (BA). I. Paraiso, Maria Hilda Baqueiro.
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 980.41



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Jamille Oliveira Santos Bastos Cardoso	213115381	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO		
Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã (1580-1595)		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
Maria Hilda Baqueiro Paraíso (Orientadora – UFBA)		425.613.985-87
Pablo Antônio Iglesias Magalhães (UFOB)		835.893.255-34
Marco Antônio Nunes da Silva (UFRB)		094.604.198-95

ATA

Aos vinte e quatro dias do mês de agosto do ano de 2015, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por Jamille Oliveira Santos Bastos Cardoso do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, a Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraíso, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra a autora, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas da examinanda. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela Aprovação e indicação p/ publicação da aluna. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A banca reunida considerou, por unanimidade, o trabalho do aluno com qualidade acima do exigido para uma dissertação. Portanto, acrescentando o meditismo e a relevância do tema, indicou o parecer de publicação.

SSA, 24/08/2015: Assinatura do aluno:

SSA, 24/08/2015: Assinatura da orientadora:

*À meu avó que nunca leu uma palavra se quer, mas
é um homem sábio e me ensinou a amar outras
histórias contadas sob a luz do lampião.
Aos tupinambás que permanecem lutando para fazer
valer seus direitos em outros ecos de liberdade.
Aos meus amigos e familiares que tornam a minha
vida completa e feliz.*

AGRADECIMENTOS

Sempre gostei de ler a sessão dos agradecimentos nos trabalhos acadêmicos porque era ali que eu encontrava um pouquinho de alento e descobria de quantas “vidas” são feitas uma tese ou dissertação. A partir deles também, era possível adentrar no universo subjetivo, perceber o sensível e o afetivo e ver a humanidade estampada em forma de gratidão, porque além de pesquisadores somos todos humanos. E, o que seria de nós, seres humanos sem os laços que desenvolvemos, sem os outros seres humanos que compartilham conosco seu conhecimento, carinho, amizade, disposição, generosidade, palavras de ânimo, orações, tempo e apoio?

Portanto é a essas pessoas que dispensei a minha gratidão e apreço, sem elas o trabalho que ora apresentamos seria inviável, com elas a construção dessa dissertação tornou-se possível e por vez aprazível. Prontamente quero agradecer-las.

À professora Maria Hilda Baqueiro Paraiso por aceitar orientar este trabalho e por todo aprendizado que me proporcionou ao longo desses dois anos e meio. Agradeço pela paciência e compressão com meus desvios culturalistas e minhas confusões teóricas, por me guiar no emaranhado de ideias e questões intrigantes desse trabalho e compartilhar comigo o seu vasto e profundo conhecimento sobre os povos indígenas. Enfim, pelo exemplo de pessoa, docente e pesquisadora que és.

Fiquei um bom tempo pensando no que poderia escrever para agradecer ao professor Marco Antônio Silva, meu orientador desde a graduação, que foi quem primeiro acreditou na possibilidade de realização da pesquisa, sei que as palavras não são suficientes para expressar. Sou imensamente grata pelo incentivo desde o início quando esse trabalho não passava de um rascunho no fundo de um caderno. Por me ensinar o ofício do historiador, através da leitura e análise dos processos manuscritos, e me apresentar as nuances da atuação inquisitorial em terras brasileiras. Por continuar orientando-me no mestrado, pelas leituras cuidadosas de todas as versões tanto do projeto quanto da dissertação e pelas indicações de fontes e leituras bibliográficas. Sou profundamente grata, enfim, pelo estímulo e disponibilidade de sempre e por acreditares na realização e continuidade dessa dissertação.

Aos professores e professoras do PPGH-UFBA. Especialmente, à professora Maria José Rapassi (Zezé), por revelar o quanto a História Econômica também pode ser fascinante, além de me mostrar valores preciosos não só para a trajetória acadêmica,

mas, sobretudo para a vida, não apenas através dos seus ensinamentos, mas simplesmente pelo que és e por tudo o que representas. E, a querida professora Edilece Couto, pelas experiências compartilhadas e pelo acolhimento de sempre.

Minha gratidão ao professor Fabricio Lyrio que leu a primeira versão do projeto sugerindo-me novos caminhos para a pesquisa. E por ter aceitado de bom grado participar da qualificação trazendo novas sugestões e correções ao texto inicial. Agradeço também aos demais professores de História da UFRB que me ensinaram lições valiosas. Sou grata especialmente ao professor Leandro Almeida por todo aprendizado que me proporcionou. Em minha pesquisa tudo começou a ganhar “vida” nas aulas de *Métodos da História* e nas conversas com o professor Leandro e o professor Marco. Assim, aos poucos o objeto foi se delimitando, o problema foi desenvolvendo-se de forma circunscrita, e a teoria foi sendo, com um pouco de dificuldade, apreendida, o que resultou no projeto de pesquisa e depois na dissertação que ora apresentamos.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPQ pela concessão da bolsa de pesquisa que viabilizou a realização deste trabalho. O apoio dos amigos do mestrado foi fundamental, especialmente de Uiá e Rafael que também pesquisam a História Indígena, agradeço a eles pelos diálogos e sugestões e, a Eliane, por se fazer presente através das mensagens que trocamos ao longo do processo de construção da dissertação. Sou grata a Gleyka que além de partilhar comigo sua amizade também compartilha o interesse pelos povos tupinambás. Luana que tive o privilégio de conhecer e conviver no período do mestrado. À Tharles pela amizade e incentivo e por partilhar comigo suas ideias.

Dos tempos da graduação quero agradecer a Nascimento (Nasci) pelas descobertas que fizemos juntos nas leituras dos processos: esta dissertação é em parte resultado dessas descobertas, sei que muito em breve estaremos lendo a sua dissertação. E também à Rosana (Sana), Rosana Andrade, Aline, Carline, Willys, Alfredo e Robson pelos bons momentos vividos e o companheirismo contínuo. A Joseane (Josi) pelo seu apoio e amizade constante. Quero agradecer ao amigo Wilson Badaró, por ao longo da pesquisa, me ajudar nas questões referentes à língua estrangeira, traduzindo o texto de Alida Metcalf, que foi fundamental para análise da Santidade, e fazendo alguns *abstracts*. A minha amiga Tiara por também traduzir o resumo desta dissertação e pelo seu carinho e amizade.

Aos amigos queridos da turma de Docência e Pesquisa do Ensino Superior, pela agradável convivência e amizade que tornam os nossos domingos mais alegres.

Sem dúvida jamais conseguiria concluir o mestrado sem o amor e apoio incondicional da minha família: meus pais, Suzete e Joilson, que continuam presentes na minha vida e são o firme fundamento, a segurança e motivação que preciso para sempre continuar; minha irmã Suzane, e meus sobrinhos Juliane e Fabinho que mesmo distantes estão sempre torcendo por mim. E, ao meu querido esposo Marcelo, companheiro de todas as horas e meu grande incentivador que soube em todas as etapas enxugar minhas lágrimas e me dar ânimo para prosseguir. A realização desse sonho não seria possível se não estivesses do meu lado.

Por fim, minha maior gratidão, ao meu amado Deus, Presença Constante na minha vida. Quando as “nuvens se fecharam” no fim de 2014 e no início de 2015, devido a alguns problemas, e escrever tornou-se uma tarefa tão difícil e penosa Ele esteve ali para “tapar as arestas” e juntar os “pedaços soltos”. Se não fosse o seu amor e sua constante presença na minha vida eu jamais conseguiria concluir esta dissertação. Obrigada por me mostrares de diversas formas que sempre estás aqui.

Enfim, agradeço a todos que acreditaram na realização deste trabalho e me ajudaram direta e indiretamente ao longo da trajetória do mestrado.

Estamos sobrevivendo fisicamente
E muitos outros apenas *in memoriam* ardente
Não com sede de vingança
Mas com sede de esperança
De que um dia tudo dará certo,
Que por fim, eu espero...

Que todos estejam vivos não apenas na memória,
Mas na história de uma nação que se redimiou
E que como sempre... Renasceu das cinzas,
De um passado ríspido e triste.
Abrindo os olhos para um futuro feliz e bem sucedido!
Mas lembre: Nada é em vão! Sempre há um propósito,
Mesmo que no momento de dor não pareça tão óbvio!

Yolly Lima - Taurepang

RESUMO

Por volta do ano de 1580, jesuítas, autoridades régias, colonos e mais tarde agentes inquisitoriais presenciaram um fenômeno bastante curioso que, para a percepção religiosa ocidental e a ortodoxia católica, causou profundo desassossego e estarrecimento. Conhecida como Santidade de Jaguaripe, o movimento religioso e “sincrético” que despontou no sertão do Orobó, e depois se fixou em Jaguaripe no Recôncavo da Bahia e dali se espalhou também para outras regiões, abalou a colonização em suas duas linhas de frente, evangelização e exploração. Partindo do contexto em que a Santidade foi gestada, o presente trabalho objetiva analisar entre os anos de 1580 a 1595 os processos de propagação e adesão a partir da experiência histórica dos sujeitos que participaram dos rituais, aderiram, creram e propagaram a “seita indígena”, e por isso tiveram que comparecer à mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça, entre 1591 e 1595. As denúncias, confissões e processos produzidos pela Primeira Visitação às partes da Bahia nos dizem muito sobre as heresias que foram praticadas por esses indivíduos; dizem também da maneira pela qual a Inquisição avaliou seus crimes e seus penitentes e como lidou com as práticas gentílicas em um universo tão paradoxal como era a colônia portuguesa. Mas esse arcabouço documental, se lido com o devido cuidado e teor hermenêutico, pode indicar-nos as formas de reelaboração e resistência que os povos indígenas construíram a partir da exploração colonial e da catequização cristã, sendo a Santidade de Jaguaripe não apenas um símbolo da heresia nos trópicos, mas, sobretudo demonstração do agenciamento indígena que, atrelando o político ao religioso, conseguiu impor limites à colonização cristã. Por isso não nos atemos apenas aos significados, aos símbolos e ritos presentes no nosso objeto de análise, mas também ao contexto, às políticas indígenas, às contradições e conflitos que compõem as relações sociais e étnicas especialmente no momento de emergência da Santidade de Jaguaripe, momento no qual diferentes formas culturais, sociais e econômicas entravam em choque com o processo de colonização portuguesa.

Palavras-chave: História Indígena; Santidade de Jaguaripe; profetismo; política indígena; Inquisição.

ABSTRACT

Around the year 1580, the Jesuits, royal authorities, settlers and later inquisitorial agents witnessed a very curious phenomenon that for the Western religious perception and the Catholic orthodoxy, caused deep unrest and horror. Known as Holiness of Jaguaripe, the religious and "syncretic" movement that emerged in the backwoods of Orobó, and then settled in Jaguaripe in Bahia Reconcavo and from where it spread to other regions as well, shook the colonization in its two front lines, evangelization and exploitation. Based on the context in which the Holiness was generated, this work aims to analyze between the years 1580-1595 the spread and adhesion processes from the historical experience of the subjects who participated in the rituals, joined, believed and propagated the "indigenous sect" and therefore they had to attend the desk of the visitor Heitor Furtado de Mendonça, between 1591 and 1595. The denunciations, confessions and processes produced by the First Visitation to the parts of Bahia tell us much about the heresies that were practiced by these individuals; it also says the way the Inquisition evaluated their crimes and their penitents and the way they handled the heathen practices in a so paradoxical universe as it was a Portuguese colony. But this documentary framework, if read with due care and hermeneutical content, can show us ways of reworking and resistance that indigenous peoples have built from the colonial exploitation and Christian catechesis, Jaguaripe Holiness being not only a symbol of heresy in the tropics, but above all a demonstration of Indian agency that harnessing the political to the religious, managed to impose limits to the Christian colonization. This way we do not stick only to the meanings, symbols and rites present in our object of analysis, but also to the context, indigenous policies, contradictions and conflicts that make up the social and ethnic relations especially during the time of emergence of Holiness of Jaguaripe, moment in which different cultural, social and economic forms clashed with the Portuguese colonization process.

Keywords: Indigenous History; Holiness of Jaguaripe; prophetism; indigenous policy; Inquisition.

LISTA DE MAPAS, TABELAS E FIGURAS

Mapa 1 – Aldeias jesuíticas e freguesias no Recôncavo baiano.....	27
Mapa 2 – A Bahia de Todos os Santos no século XVII.....	35
Mapa 3 – Mapa Recortado com destaque para o rio Jaguaripe.....	37
Mapa 4 – Bahia com percurso da Santidade.....	127
Tabela 1 – Alvarás sobre a isenção dos tributos do açúcar.....	44
Tabela 2 – População da Bahia na época da Santidade de Jaguaripe.....	130
Figura 1 – Dança Tupinambá.....	146

LISTA DE SIGLAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BN – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
LISTA DE MAPAS, TABELAS E FIGURAS.....	9
LISTA DE SIGLAS.....	10
INTRODUÇÃO.....	12

CAPÍTULO 1 – Construindo o cenário: a Bahia quinhentista, uma nova sociedade em formação

1.1 Conhecendo o espaço: uma viagem pelo Recôncavo quinhentista.....	30
1.2 Povoamento e ocupação: engenhos, vilas e aldeamentos no Recôncavo Colonial.	41
1.3 A situação espiritual da Bahia quinhentista: entre a religião oficial e a religiosidade experiencial.....	53
1.4 Os tupinambás entre os alcances e limites da colonização.....	64

CAPÍTULO 2 – (De)construindo o cenário: os traços de uma sociedade em colapso.

2.1 Bahia quinhentista: palco de disputas.....	78
2.2 Epidemias e Revoltas e o declínio da mão de obra.....	117
2.3 A emergência da Santidade de Jaguaripe.....	126
2.4 A primeira visitação as partes da Bahia.....	131

CAPÍTULO 3 – Ecos de liberdade: profetismo e ação política indígena, os limites da colonização no cenário quinhentista.

3.1 O retorno à Santidade de Jaguaripe.....	142
3.2 A adesão e seus múltiplos significados: das motivações a estratégias políticas....	157
3.3 Propagação, adesão e ressignificação identitária.....	181
3.4 Sujeitos e experiências históricas: a ação política indígena e os seus personagens.....	184

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....

FONTES.....	192
BIBLIOGRAFIA.....	194
APENDICE.....	201
ANEXO.....	208

INTRODUÇÃO

Percursos historiográficos: uma viagem pela História Indígena

A história é um profeta com o olhar voltado para trás: pelo que foi e contra o que foi, anuncia o que será¹.

O século XVI foi um período de amplos avanços e novas descobertas, marcado pelas grandes navegações e pelas viagens de expansão marítima. Naquele século o Velho Mundo conheceu o Novo, “descobriu-o”, conquistou-o e iniciou o processo de sua colonização. Nesse processo as viagens e explorações vão dominar os quinhentos, sejam em ultramar ou no interior dos territórios já conquistados. Viajar sempre causou fascínio e ao mesmo tempo medo, seja pelas novas descobertas, seja pelo espírito de aventura, ou pela necessidade de expansão; viajar pressupunha novos conhecimentos.

Analogicamente podemos compreender a pesquisa como uma viagem epistemológica, repleta de novas descobertas e conhecimentos a serem adquiridos. Assim, nessa trajetória de “viagem”, desde os tempos da graduação, temos encontrado novos espaços de análise, investigando-os; assim como explorador de terras desconhecidas, vamos incorporando novos territórios epistemológicos ao trabalho.

O presente texto segue as rotas dessa trajetória: trazendo à tona os elementos teórico-metodológicos e empíricos da pesquisa histórica que realizamos em relação à religiosidade indígena, transformada após o contato com a sociedade europeia, que despontou no Recôncavo da Bahia em fins do século XVI – a Santidade de Jaguaripe.

Assim, a princípio desejamos navegar pelas “águas caudalosas” da História Indígena, com seus avanços e retrocessos, para assim adentrar nos domínios espaciais, compreendendo a importância do contexto para o delineamento das relações que se forjaram entre índios, colonos, jesuítas, mamelucos e demais sujeitos históricos na segunda metade do século XVI no Recôncavo da Bahia. Só então “lançaremos” âncora no Rio Jaguaripe para adentrar nas terras circunvizinhas e analisarmos o nosso objeto mais detidamente.

As palavras iniciais deste texto trazem a primeira pausa epistemológica da nossa “viagem”, extraídas da obra *As veias abertas da América Latina*, do jornalista uruguaio Eduardo Galeano, e que expressam, de forma contundente, a visão do autor em relação à História e o seu objetivo pragmático em explorá-la. Em sua obra, a História ganha tons de denúncia com contornos alarmantes que servem para desconstruir a dominação externa em

¹ GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

diferentes conjunturas na América Latina. Galeano deseja denunciar a exploração desse continente, contra o imperialismo, o sistema liberal e a política externa. Sua história serve para esse fim, “contra o que foi”, e a favor de uma mudança anunciada, “o que será”.

Essas palavras dizem muito sobre os fundamentos ideológicos do autor bem como sobre o projeto político por ele defendido, mas, se partimos da sua reflexão podemos lançar olhar sobre os elementos de uma visão, por vezes reelaborada, em relação ao papel dos sujeitos históricos que fazem parte do chamado Novo Mundo.

Essa visão é partilhada por muitos autores que tomam a *América Latina* e os seus habitantes como objeto de análise. Especialmente aqueles que se debruçam sobre os povos indígenas no período da conquista e colonização. Nessas abordagens, os índios figuram à margem como vítimas irreversíveis do sistema opressor. Os colonizadores desde cedo estão fadados à vitória e à consolidação do seu projeto vencedor; já os índios, meros coadjuvantes, estão destinados ao fracasso e à perda de suas histórias, culturas e identidades.

Nesse sentido, o tempo histórico é concebido sob uma perspectiva cíclica, no qual já se conhece *a priori* início, meio e fim. O enredo já está construído de antemão, e os processos históricos voltam sempre para o mesmo ponto, com a derrota dos povos indígenas.

Na concepção desses processos históricos, o projeto europeu é sempre dominante e hegemônico e os povos indígenas estão sempre destinados ao extermínio ou à resistência, figurando quase sempre como explorados e expropriados física e culturalmente. Dentro dessa tendência suas histórias foram, em grande medida, pouco analisadas ou, no máximo, observadas a partir do paradigma das perdas culturais, étnicas e populacionais em constante conflito com os seus colonizadores.

No entanto, como podemos observar a partir de um olhar mais detido sobre esses povos, os indígenas também construíram respostas ativas à dominação e impuseram as suas demandas e puderam limitar sua consolidação. Mas isso não pode ser observado apenas como mera resistência: é preciso compreender os significados que estão presentes nos processos históricos construídos e esboçados por esses povos. E esses significados não são meros símbolos de um texto pitoresco; são sim frutos de um contexto específico, no qual identidades e experiências emergem de sujeitos que se reelaboram constantemente como protagonistas de sua própria história.

No interior desse processo surge o conceito de experiência histórica, que nos permite compreender a ação política indígena relativamente autônoma no período da conquista e colonização, especialmente no momento de propagação da Santidade de Jaguaripe. A adesão

e a propagação da Santidade não sinalizam apenas para os significados da “reconversão” ou reelaboração de identidades; seu domínio, como querem alguns historiadores², não repousa apenas no campo simbólico. A propagação e a adesão nos fazem compreender processos mais amplos como a ação política indígena para a difusão de sua religiosidade em contrapartida à catequização cristã em resistência a escravização, pobreza e a perda dos seus territórios frente à ocupação colonial. Ao desafiar a mensagem católica, a Santidade travou uma verdadeira batalha contra a colonização cristã, pelo monopólio da santidade e pelos símbolos “santos”, o que não deixa de ser também uma luta dos fiéis, na tentativa de difundir um “contra projeto” à catequização cristã.

A Santidade de Jaguaripe está inserida em um processo mais amplo no qual, personagens da ação política indígena, especialmente os caraíbas e os morumbixábas, líderes religiosos e políticos dos “antigos” tupis da Costa, interagem com a sociedade colonial. Entendemos políticas indígenas como os mecanismos e estratégias de resistência e reelaboração construídos pelas populações indígenas frente ao processo de colonização. O sentido político no contexto da Santidade estava tanto na sua construção quanto em sua propagação e adesão. Dessa forma compreendemos a adesão e propagação como processos de resistência a tentativa de catequização. Nesse sentido os indígenas buscam apreender elementos da cultura do “outro” para um engajamento político e para reivindicar sua presença em uma sociedade em constante transformação.

Através das fontes jesuíticas é possível observar que no contexto do século XVI, as Santidades e a religião indígena possuíam o mesmo significado. A princípio a Santidade foi descrita pelo jesuíta Manuel da Nóbrega como um fenômeno religioso e ritualístico entre os tupinambás, no qual o caraíba é recebido na aldeia e conduz os indígenas em uma cerimônia “mística”. O relato de Nóbrega data do ano de 1549³. Com o passar do tempo outros “fenômenos” semelhantes foram observados em diferentes territórios da América portuguesa e descritos pelos missionários e cronistas do século XVI.

À medida que o processo de colonização delineia-se, as Santidades apropriam-se cada vez mais dos elementos presentes no catolicismo, readaptando-os à realidade cultural indígena, como forma de reelaboração indetitária, e, sobretudo, como contorno de uma contraversão aos ritos sacramentais e à tentativa de catequização. Na segunda metade do

² VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo. Companhia das Letras, 1995; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais* do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013; KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

³ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 99.

século XVI, colonos, missionários e autoridades régias surpreenderam-se frente ao desenvolvimento de uma Santidade que se esboçara no sertão do Orobó em torno da mensagem de um caraíba que fugiu de um aldeamento na ilha de Tinharé, junto ao qual afluíram outros índios que fugiram das fazendas coloniais e missões jesuíticas. Nesse período sertão tinha um significado distinto do qual compreendemos hoje, nesse contexto o sertão abrangia as terras desconhecidas ou pouco povoadas que não faziam parte do litoral conhecido pelos portugueses e muitas vezes ainda não estavam sobre o seu domínio.

Posteriormente conhecida como Santidade de Jaguaripe, a “seita” indígena propagou-se em diferentes territórios da capitania da Bahia. Após uma parte de seus membros serem descidos, por meio de uma expedição comandada pelo mameluco Domingos Fernandes Nobre e os seus companheiros, que no sertão do Orobó⁴ aderiram aos rituais da “abusão”⁵, para a fazenda do senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde, a Santidade, através dos seus seguidores, teria influenciado a adesão de um número significativo de indivíduos cristãos, bem como a construção de outros núcleos de propagação nos quais os cultos indígenas eram praticados e as crenças na Santidade eram partilhadas.

Com as fugas e também a destruição de engenhos incentivados pela Santidade, a situação tornou-se insustentável para a sociedade colonial, o que fez o governante régio enviar Bernadim da Grã para destruí-la nas terras de Jaguaripe. Mesmo com seu núcleo principal contido, os seguidores da “seita” continuaram praticando seu culto e mantendo sua devoção, tanto em territórios de domínio colonial como no sertão do Orobó. A partir de 1591 o visitador do Santo Ofício, que veio a mando do Tribunal da Inquisição para as partes do Brasil, encarou perplexo o desenvolvimento, propagação e persistência da Santidade, o que gerou uma série de processos dos réus que aderiram à “seita herética”.

Alguns historiadores já se debruçaram sobre a Santidade. Os principais estudos são o de José Calasans em sua obra pioneira *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*⁶. E Ronaldo Vainfas com o seu estudo sobre *A heresia dos índios*⁷. Suas obras são de muita

⁴ O sertão do Orobó era uma região que compreendia a serra do Orobó e seu entorno entre os atuais municípios de Ipirá, Itaberaba e Ruy Barbosa.

⁵ Um dos termos usados para qualificar a Santidade, significa “superstição, agouro, credices. As ‘Ordenações Filipinas’ (livro V, título 3, § 3), definem a abusão como ‘... as superstições dos que abusam ou usam mal de várias coisas, por sua natureza desproporcionadas para o fim que intentam como são: benzer com espada que matou homem, ou que passou o Douro e Minho três vezes; passar doente por marchieira ou lameira virgem; cortar rolos em figueira baforeira; cortar sobre em limiar da porta, dar a comer bolo para saber parte de algum furto; ter mandrágoras em suas casas com esperança de ter valimento com pessoas poderosas; passar água por cabeça de cão, para saber algum proveito, etc.’” CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Edições Melhoramentos, 1979, 31.

⁶ CALASANS, José. *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*. Salvador: EDUNEB, 2011.

⁷ VAINFAS, Ronaldo, *op. cit.*

importância para compreendermos o surgimento da Santidade e como se deu sua formulação no cenário colonial⁸. Mas devido aos novos debates que se impõem, surge a necessidade de entendermos essa religiosidade num contexto mais amplo, na perspectiva do processo de adesão e “reconversão” através de mecanismos da ação política indígena figurada no período quinhentista de forma articulada ao religioso, tendo como pano de fundo o contexto da Bahia colonial⁹.

A História Indígena em perspectiva

Assim com Vainfas e Calasans, outros historiadores adentraram brevemente nos domínios da Santidade, “aportaram” rapidamente sobre esse tema reproduzindo o que o historiador carioca disse e negligenciando, por vezes, as contribuições do folclorista e historiador sergipano. Ao que parece nenhum deles voltou às fontes, pois afinal não era esse o objetivo das suas pesquisas.

Recorrendo às análises de Vainfas, a Santidade de Jaguaripe aparece como uma curiosidade ao longo das suas obras¹⁰. Símbolo ou exemplo de uma resistência indígena fadada ao fracasso, ou tomada de antemão pelo seu desfecho final: a “vitória” do colonizador, movimento destinado a sumir e/ou a desaparecer de uma vez por todas.

Essa forma de encarar a Santidade está inteiramente ligada à maneira como a História Indígena tem apresentado seus sujeitos históricos. Seja como vítimas do sistema opressor, como resistentes a este ou ainda como frutos da mediação cultural, do “encontro” entre sociedades, o paradigma que subsiste é sempre o europeu. As categorias prevaletentes são continuamente as eurocêntricas: o estudo da Santidade é mostrado sob o prisma da heresia ou das idolatras insurgentes; a abordagem em torno dos índios aldeados é construída sob o prisma do projeto colonial, que acaba por homogeneizá-los. O objetivo final parece em si não ser entender esses povos em categorias relacionais, mas reafirmar o domínio ocidental.

⁸ Além de Vainfas e Calasans outros historiadores recorreram à Santidade, mas não como foco principal em suas obras: SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978; MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro*. Porto Alegre: EDUFRS, 1994. ALMEIDA, Maria Regina, *op. cit.* KOK, Maria da Glória, *op. cit.*; POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru-SP: EDUSC, 2003.

⁹ Além das obras já citadas temos o interessante artigo da historiadora norte americana Alida Metcalf, uma das principais interlocutoras na nossa análise. METCALF, Alida C. “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”. In: *The American Historical Review*, Vol. 104, nº. 5 (Dec., 1999), pp. 1531-1559. Agradeço a Wilson Badaró pela criteriosa tradução para o português do texto original.

¹⁰ ALMEIDA, *op. cit.* KOK, *op. cit.* SCHAWRTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Essa interpretação ainda sofre as influências dos resquícios de uma imagem que se esboçou em meados do século XX com a produção de antropólogos brasileiros, como Darcy Ribeiro, na qual se constrói a ideia de que as sociedades indígenas estavam próximas do seu extermínio. Assim, apesar da historiografia e antropologia terem avançado muito a partir da década de 1980, ainda existe muito a ser feito para a superação de alguns paradigmas que insistem em prevalecer mesmo que por vezes ressignificados ou tomados inconscientemente.

Uma das obras de referência no campo da história indígena é o livro da historiadora Maria Regina Celestino de Almeida¹¹. Uma obra bastante rica em fontes e debates teóricos, na qual Almeida esboça as transformações e reformulações das identidades indígenas nos aldeamentos do Rio de Janeiro Colonial. A autora consegue desconstruir certos estereótipos indígenas da historiografia e reafirmar o papel desses sujeitos como protagonistas da história, ao identificar os aldeamentos como espaço de ressocialização e rearticulação cultural dos povos indígenas. Trata, portanto, de um processo de recriação das identidades dos nativos para se adaptarem nesse novo mundo colonial em formação.

Através do diálogo entre antropologia e história, e numa perspectiva de historicidade da cultura, a autora demonstra que os índios participaram ativamente de seu próprio processo de metamorfose, transformando mais do que sendo transformados.

Essa obra oferece uma série de contribuições e avanços para o campo da História Indígena bem como para o desenvolvimento da nossa pesquisa. No entanto, algumas abordagens precisam ser relativizadas e problematizadas à luz dos novos debates que se impõem. O conceito de resistência adaptativa, tantas vezes reforçado pela autora, que é importante para traçar as estratégias dos povos indígenas para a inserção na sociedade colonial, traz em seu cerne o problema da atenuação dos conflitos e das disputas coloniais.

A homogeneização dos diferentes grupos étnicos na categoria “índio aldeado” se estabelece como conceito didático, mas não dá conta de explicar as dinâmicas étnicas que podem ter existido no interior dos aldeamentos. Tomar a designação externa para si é uma forma de reivindicar o seu lugar no mundo colonial, mas isso necessariamente não quer dizer que os diferentes grupos étnicos deixaram de lado as suas identidades: eles poderiam muito bem transitar entre os dois espaços identitários. Essa dinâmica deve ser percebida em casos específicos e em recortes mais circunscritos, o que não pôde ser feito por Almeida, já que ela elenca um recorte temporal de longa duração, o que a faz enfatizar: “do século XVI ao século XIX, como afirmo ao longo de todo o trabalho, os índios aldeados viam-se e eram vistos

¹¹ ALMEIDA, *op. cit.*

como tais”¹². Além do mais essa categoria tende a atenuar os conflitos, as disputas e as consequências desastrosas do projeto de colonização da política de aldeamentos, da escravidão indígena e dos descimentos.

Nessa abordagem, surge uma pequena referência à Santidade de Jaguaripe, percebida como rebeldia contra a catequese e a própria ordem colonial estabelecida, mas também como recorrência a seus preceitos, não os negando totalmente. Para reforçar sua tese principal a autora então dá a entender que a rebeldia sumiu, morreu com a Santidade, e que a melhor forma de resistir a partir de então foi aliando-se aos vencedores, integrando assim a categoria de índio aldeado.

Almeida traz alguns dos problemas epistemológicos dos modelos teóricos que ela abraça; ao inserir Fredrik Barth¹³ no debate, a autora também traz os resquícios do evolucionismo na construção do conceito de etnicidade e na formação dos grupos étnicos, no qual se considera a evolução de tais grupos na medida em que interagem com outros. Assim, a “ideia de índio aldeado” torna-se a demonstração de que os povos indígenas evoluíram para um determinado estágio civilizatório e harmônico cuja consolidação teve sucesso ao longo de todo período colonial. O que acaba por reforçar o paradigma do etnocentrismo.

Algumas dessas categorias que emergem da Nova História Indígena, como a de mestiçagem¹⁴ e índio aldeado, se apresentam como problemáticas, pois estabelecem a ideia de homogeneidade e deixam de lado os conflitos e embates que estão presentes nas relações interétnicas. Sendo assim, é necessário que as sociedades indígenas sejam também analisadas sob o prisma do poder e das relações conflituosas que se estabelecem para a manutenção de determinados projetos em contextos específicos. Como apresenta o antropólogo peruano Rodrigo Montoya, em um dos seus artigos, o conceito de cultura é enriquecido na medida em que se aproxima de outras esferas analíticas, como a política, e assim é possível analisar como

¹² *Idem*, p. 306.

¹³ BARTH, Fredrick. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000, pp. 25-67.

¹⁴ O conceito de mestiçagem em alguns contextos chega a ser perverso. No Peru é usado para legitimação do poder estabelecido, poder este que, em nome de um suposto desenvolvimento, deseja suprimir as culturas indígenas. Seria, então, como nos mostra Montoya, outro nome para designar a supremacia ocidental. A ideia de mestiçagem pressupõe a transformação dos povos indígenas entre os quais prevaleçam os elementos ocidentais de poder político, organização social e cultural. Nessa equação aos índios restaria apenas os traços fenótipos. MONTROYA, Rodrigo. *Cultura y culturas: desde los pueblos indígenas y desde la colonialidad del poder*. (no prelo) pp. 4-6. No Brasil há uma produção significativa sobre a questão da mestiçagem, especialmente desenvolvida por Eduardo França Paiva, Isnara Pereira Ivo e demais pesquisadores do grupo de pesquisa “Escravidão e Mestiçagens”. PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira. (org.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2008.

os próprios sujeitos históricos, nesse caso os povos indígenas, souberam transitar em diferentes espaços¹⁵.

Por isso na nossa análise damos lugar à ação política indígena que emerge das experiências históricas, dos conflitos, e dos embates entre povos que desejam se estabelecer, ou reestabelecer, entre a política indígena e a política indigenista, entre o projeto colonial e o “anticolonial”, entre a catequese e a anticatquese. É nesse sentido que a nova religiosidade indígena, extrato de sua cultura que está em constante transformação, se reveste de cunho político “reivindicatório”, contra a colonização cristã, contra a escravidão e contra o *status quo* colonial, tendo em vista que uma das propostas milenaristas da Santidade e do profetismo tupinambá é a inversão do mundo colonial no qual não seria necessário mais trabalhar “e os portugueses serão os nossos escravos”¹⁶.

Nesse sentido, caraíbas, soldados mamelucos, índios cativos, índios livres, jesuítas e colonos interagem não apenas no campo simbólico, mas na relação dinâmica e material dos contatos na sociedade colonial. Assim a resistência não é apenas no campo simbólico e religioso. Se nos ativermos apenas a esses campos estaremos deslegitimando o papel dos povos resistentes, reforçando a ideia de que para eles só restava resistir simbolicamente. É preciso tentar encontrar um ponto de equilíbrio, a justa medida entre resistência e adaptação, entre conflito e mediação, entre simbólico e econômico-social.

As produções historiográficas da década de 1990: o surgimento de novos atores sociais

Algumas produções em História Indígena da década de 1990 contribuem para um olhar mais voltado ao campo econômico-social: dentre estas destacamos as obras de John Monteiro¹⁷, Mário Maestri¹⁸ e Manuela Carneiro da Cunha¹⁹.

Negros da terra é um livro muito importante para a historiografia indígena, especialmente porque desconstrói uma série de teses estabelecidas e mostra os índios como

¹⁵ MONTOYA, Rodrigo. “Cuando la cultura se convierte en política”. In: *Revista Andaluza de Antropología*, nº 1, Junho 2011. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/01/120111.pdf>

¹⁶ Arquivos Nacionais/Torre do Tombo [AN/TT], Inquisição de Lisboa [IL], processo [proc.] 17762, fl. 2.

¹⁷ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001.

¹⁸ MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro*. Porto Alegre: EDUFERS, 1994.

¹⁹ CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992; CUNHA, Manuela C. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

atores sociais. Monteiro trouxe à tona diversos aspectos das relações interétnicas entre índios e colonos da São Paulo colonial; mostrando a dinâmica das bandeiras, entradas e descimentos e a utilização da escravidão indígena para o desenvolvimento do território que hoje compreende o Estado de São Paulo.

Apesar de tratar de um contexto diferente do que analisamos, sua obra contribui para as nossas abordagens em relação à resistência indígena no contexto colonial, bem como para o papel da dinâmica interna da produção escravista e da configuração econômico-social da colônia para o delineamento da relação entre índios, colonos e missionários. Mesmo com todo esforço em trazer os índios para o palco da história, eles figuram como protagonistas apenas no primeiro capítulo da obra. Nas outras partes aparecem tão-somente como coadjuvantes, dando lugar a outros atores sociais como colonos, jesuítas e bandeirantes.

Assim como Monteiro, Maestri traz a escravidão indígena para o desdobramento da colonização. Analisando os povos tupinambás da Costa e os efeitos da conquista e da colonização sobre as sociedades indígenas ali estabelecidas, o autor começa a traçar os primeiros passos do estabelecimento do sistema colonial: o escambo, as entradas, a formação das primeiras vilas são alguns dos temas recorrentes em sua abordagem. O texto de Maestri é uma obra introdutória, sobretudo factual, mas com uma boa dose de análise em relação à temática indígena; é importante para entender os primeiros anos da colonização ao trazer os tupinambás para o campo da História, na busca por apreender como a colonização foi vivenciada por esses povos.

A questão do choque entre as lógicas e as visões de mundo também são recorrentes na obra. Maestri apresenta-nos como a lógica da economia de mercado, empreendida pelos portugueses, entra em conflito com a economia de subsistência vivenciada pelos povos indígenas, o que vai limitar a escravidão em alguns contextos. No entanto, como em Monteiro, os índios não possuem papel principal, figurando ainda como vítimas do sistema opressor. O genocídio, a agonia, a destruição tipificam enfim o paradigma do desaparecimento. A ênfase nesses elementos precisa fazer parte da análise, mas deve ser articulada às agências, às estratégias e à reconstrução da sociedade tupinambá.

Manuela Carneiro da Cunha também enfatiza os elementos da destruição mostrando a sua complexidade: assim as epidemias são tratadas como causas da desarticulação associada a outros fatores “tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento”²⁰. Assim, a nefasta política de concentração nos

²⁰ CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*, op. cit., p. 13.

aldeamentos agravou os fatores de risco, tais como a fome e a alta concentração humana. Desprovidos de capacidade de sustento, a falta de alimentos dificultou ainda mais a situação dos povos indígenas aldeados, o que fez crescer sua mortalidade.

Dessa forma, Manuela Carneiro da Cunha sucinta importantes contribuições para a História Indígena, especialmente no que diz respeito à crítica da subordinação historiográfica desse saber como bem coloca a autora: “Não é a marcha inelutável e impessoal da história que mata os índios: são ações e omissões muito tangíveis, movidas por interesses concretos”²¹. Portanto, percebemos que a História Indígena ainda tem muito a avançar; vários passos já foram dados e felizmente muito se tem progredido nesse campo, mas há ainda bastante a ser feito para a conquista de novos horizontes epistemológicos.

É importante ressaltar que no Nordeste a História Indígena avança a passos largos: queremos destacar especialmente as produções dos historiadores pernambucanos Edson Silva²² e Bartira Ferraz Barbosa²³, e dos seus orientandos; e a produção da historiadora e antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraiso²⁴ e dos demais trabalhos desenvolvidos sob sua orientação²⁵.

Por uma mudança de foco: novas possibilidades analíticas para a Santidade de Jaguaripe

Uma das limitações em relação aos estudos que se debruçam sobre a Santidade de Jaguaripe e a religião indígena de forma geral está na influência do paradigma estruturalista. A busca pelo inconsciente coletivo e a construção de modelos dicotômicos, em oposições binárias, ganham lugar privilegiado em obras como *Os vivos e os mortos na América portuguesa*, da historiadora Glória Kok. Nele, a religião e a cultura indígena aparecem para serem substituídas pelo modelo católico ocidental: no final o triunfo é dado à pedagogia cristã. A antropofagia é substituída pela água do batismo, o caraíba pelo jesuíta, a aldeia pelo

²¹ Manuela Carneiro da Cunha, “Parceria ou Barbárie”, Folha de São Paulo, 22/8/1993, p. 3.

²² SILVA, Edson. Xukuru: memórias e História dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Recife/PE: EDUFPE, 2014. SILVA, Edson. (Org.). Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 1999.

²³ BARBOSA, Bartira Ferraz. *Paranambuco poder e herança indígena*. Recife: Universitária UFPE, 2007.

²⁴ Além de todos os artigos citados na dissertação o livro recém-lançado, fruto da tese de doutorado, que já nasceu um clássico: PARAISSO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Salvador: Edufba, 2014.

²⁵ CANCELA, Francisco. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2012; MARCIS, Teresinha. *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822*, Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2013; SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. *Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011.

aldeamento e assim por diante. Mesmo que a autora trate da mediação cultural entre as sociedades distintas que interagem na América portuguesa, a construção do seu modelo interpretativo leva também, nas entrelinhas do texto, à reafirmação do paradigma do desaparecimento. Além do mais, como é comum às abordagens estruturalistas, o contexto histórico se perde dando lugar a uma interpretação estritamente simbólica.

Obviamente o campo das ideias é muito importante para as análises históricas, mas este por si só não dá conta de apreender a dinâmica e complexidade das relações sociais no tempo e no espaço. Não dá conta também de elucidar os sujeitos, suas experiências históricas, sua ação política e remanejamento social nas conjunturas que se impõem. Segundo esse paradigma, a Santidade aparece como algo desprendido da realidade concreta em que está inserida, na dinâmica econômico-social do Recôncavo quinhentista. Sendo assim, da mesma forma, a obra de Vainfas, *A heresia dos índios*, é muito importante no campo da história cultural, mas é preciso avançar e inserir a Santidade dentro do seu contexto histórico.

A obra de Vainfas oferece contribuições para o estudo do tema ao tratar das santidades indígenas, em especial aquela que, como ele diz, foi a mais documentada: a Santidade de Jaguaripe. Em seu livro o autor faz um estudo inovador em torno das santidades indígenas, reconstruindo a história da Santidade de Jaguaripe e mostrando como esta pode ser pensada como expressão de uma cultura que resiste e se adapta à colonização. Sua obra faz, com riqueza de detalhes, a análise dessa santidade, tão importante para a compreensão de nossa história colonial e, partindo da problemática das idolatrias insurgentes e de suas relações com a colonização, nos conta uma história múltipla da Santidade de Jaguaripe.

O seu trabalho estabelece um diálogo com a antropologia e traz à tona as religiosidades populares como abordagem significativa para a compreensão dos processos históricos. Através de análises e reflexões, constrói sua hipótese, a de que a Santidade forjou-se dentro dos próprios aldeamentos jesuítas. Na tentativa de traduzir o catolicismo para a língua tupi e modelá-lo aos costumes dos nativos, os jesuítas acabaram, sem se darem conta, dando vazão ao desenvolvimento da Santidade: “Na confusão entre bispos e caraíbas, entre o ‘pai grande’ e padre Marçal, entre ‘terra sem mal’ e ‘terra santa’, jesuítas e tupinambá teceram juntos, a teia da santidade”²⁶.

No entanto, junto com a sua hipótese, norteada pelo paradigma da mediação cultural, a análise de Vainfas traz à tona os problemas de atribuir ao conceito de mestiçagem o viés interpretativo principal da (re)construção cultural e étnica das sociedades indígenas. Ao

²⁶ VAINFAS, Ronaldo, *op. cit.*, p. 117.

explicar o surgimento da Santidade a partir desse viés, é como se a esvaziasse do seu caráter indígena, dando ênfase à preponderância do protagonismo jesuítico.

E é nesse ponto que a nossa análise tenta se diferenciar da apresentada pelo historiador carioca. Não intentamos contrapor as ideias construídas pelo autor, mas desejamos em nosso texto mudar o viés interpretativo da análise em relação à Santidade de Jaguaripe dando ênfase ao protagonismo indígena.

Como bem coloca o historiador Edson Silva, estudioso da história indígena no Nordeste:

É necessário, então, problematizar ainda as ideias e afirmações de identidades generalizantes como a mestiçagem no Brasil, sendo um discurso para negar, desprezar e suprimir as sociodiversidades existentes no país. Afirmar os direitos às diferenças é, pois, questionar o discurso da mestiçagem como identidade nacional usado para esconder a história de índios e negros na História do Brasil²⁷.

Partindo dessa necessidade de mudança é que preferimos entender a Santidade de Jaguaripe como construção negociada, mas, sobretudo, conflituosa, na qual os povos tupinambás buscam reconfigurar as suas cosmologias, organização social e visão de mundo na tentativa de entender e superar a dominação colonial. Não é apenas mediação entre as culturas, mas é principalmente uma forma de contestação e resistência a partir da política indígena, que incorpora elementos religiosos e políticos à sua luta por sobrevivência, e o alcance de um mundo que lhes seja próprio, dada a desconfiguração social e econômica a partir do processo de colonização.

É nesses termos que não é possível enquadrar a Santidade bem como os povos indígenas que interagem na dinâmica do mundo colonial em categorias generalizantes, como é o caso do conceito de mestiçagem que a partir de um viés culturalista parece esvaziar o significado de luta histórica e sobrevivência dos grupos étnicos indígenas. Não estamos aqui defendendo a pureza étnica, obviamente esta ideia já está, há muito tempo, superada, mas desejamos enfatizar questões centrais no delineamento da História Colonial, que por vezes são silenciadas ou esquecidas.

Nesse sentido as palavras do antropólogo Renato Sztutman são esclarecedoras:

Mesmo em contextos, como os aldeamentos paulistas e baianos, que os historiadores poderiam qualificar como propícios à mestiçagem, era possível identificar a irreducibilidade do mundo indígena ao mundo colonial. Em primeiro lugar, estava a ‘inconstância da alma selvagem’, como iluminada por Viveiros de Castro, ou seja, a capacidade de se aclamar cristão sem partilhar o conjunto dos elementos da fé

²⁷ SILVA, Edson. “Povos indígenas: História, culturas e o ensino a partir da lei 11.645”. In: *Revista Historien*, Petrolina, v. 7, 2012, pp. 39-40.

julgado necessário pelos padres. Se o superior Geral Acquaviva remetia-se, no final do quinhentos à imagem da ‘vinha estéril’, o Padre Antônio Vieira, um século depois associava a alma tupi às estátuas de murta, uma vez que estas jamais se conformavam à permanência do mármore, aceitando diferentes formas, sem no entanto fixar nenhuma delas²⁸.

Dada à complexidade e diversidade que repousa em um processo histórico, o qual envolve uma gama de significados e diferentes experiências históricas entre sujeitos que interagem tal como no momento em que a Santidade estava sendo gestada, é necessário aguçar o olhar para tentar compreender essa complexidade.

Entendemos assim a cultura como um campo de conflitos, gerada e transformada a partir de realidades específicas, nas quais as contradições sociais permeiam a dinâmica de construção, desconstrução e reconstrução dos elementos culturais²⁹. Portanto, no interior das experiências históricas que se delineiam, os sujeitos, através do seu poder de decisão, emergem como protagonistas da sua História. Nesse sentido as culturas não são um consenso nem a síntese híbrida de elementos distintos; são sim uma “arena de elementos conflituosos”³⁰, palco de disputas e de contradições sociais. Por isso estão num processo dinâmico e constante de ajustes e transformações. Sendo assim, no contexto colonial a apropriação de elementos culturais de *outrem* por parte dos indígenas em muitas ocasiões foi uma escolha política consciente.

Ronaldo Vainfas escolheu avaliar a Santidade a partir dos hibridismos e das ambiguidades, o que vai nortear o seu olhar ao longo de toda a sua análise. Como observamos, o problema não está nas ambiguidades ou na interpretação em si, mas no que ela acarreta. Não desconsideramos a Santidade como “movimento” híbrido, mas consideramos que esse hibridismo não pode silenciar o aspecto da luta e da ação política relativamente autônoma dos povos indígenas.

Em se tratando de hibridismo é como se os elementos indígenas se atenuassem restando o mero simbolismo recalcitrante. Os próprios elementos do catolicismo da sociedade portuguesa prevalecem na constituição da Santidade, mas no final a vitória é sempre dada às armas do cristianismo. Pois, afinal de contas, em análises culturalistas o mais importante não é o lutar, mas o encontro cultural, a mediação e a junção entre as culturas – do verbo ativo para os verbos passivos.

²⁸ SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a Ação Política Ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, pp. 174-175.

²⁹ THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17.

³⁰ *Idem*.

Para além das questões que aqui esboçamos, podemos observar outros caminhos ao mudarmos o foco analítico – da abordagem estrutural para o contexto colonial e para as experiências históricas dos sujeitos nele envolvidos.

Já na documentação inquisitorial sobre a qual o próprio Vainfas se debruça, temos fortes indícios de que este contexto – econômico-social – é muito importante para analisar a Santidade de Jaguaripe e sua propagação no Recôncavo quinhentista. Essa Santidade não está a par da realidade concreta de sua inserção em um circuito econômico-social de produção açucareira, de conflitos em torno da mão de obra indígena, e do estabelecimento dos aldeamentos.

Conhecer a dinâmica social da Bahia, bem como as estruturas econômicas vigentes é de suma importância para entender a ação política indígena e os limites da colonização cristã no espaço colonial. E esse é um esforço que fazemos no primeiro capítulo.

Vários processos vão fazer referência aos engenhos que ocupam lugar de destaque na produção açucareira da região: como o engenho de Sergipe do Conde (pertencente ao Conde de Linhares), no que é hoje a atual cidade de São Francisco do Conde; o engenho de Fernão Cabral de Ataíde em Jaguaripe; o engenho de Álvaro Rodrigues, na capitania do Paraguaçu, na vila de Cachoeira; o engenho de Antônio Pereira, na freguesia de Paripe, nas proximidades da cidade do Salvador, inserida no que é hoje o subúrbio soteropolitano; e o engenho de Sebastião de Faria em Matoim, localizado no atual município de Candeias³¹.

Foram nesses espaços que surgiram núcleos da Santidade, como é possível notar a partir da documentação inquisitorial. Não só em Jaguaripe estabeleceu-se a “abusão”, mas também seus domínios estenderam-se por Sergipe do Conde³², Paripe³³, Matoim³⁴, Cachoeira e São Bento³⁵.

Apesar de conhecermos esses núcleos, não analisaremos especificamente o desenvolvimento da Santidade em cada um deles: nos restringimos à Santidade de Jaguaripe, que será o foco de nossa análise. No entanto o desenvolvimento da Santidade nesses núcleos serve para reiterar uma das hipóteses delineadoras da nossa análise: a de que a “seita” tornou-

³¹ AN/TT, IL, proc. 17809, fls. 3, 6v. Proc.17065, fls. 2,17v, 188-195. Proc. 17762, fl. 2. Proc. 13090, fl. 4v.

³² Lázaro da Cunha fez os modos gentílicos e tinha crença nas feitiçarias e abusões do gentio. Isso fez no engenho do Conde de Linhares (Sergipe do Conde). AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 4v.

³³ Gonçalo Fernandes disse que recebeu instruções de um gentio escravo em Paripe, onde este praticava a Santidade. AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 4.

³⁴ Iria Alvares narra que em Matoim levantou-se uma “abusão” pela fama da dita Santidade que está em Jaguaripe. AN/TT, IL, proc. 16.

³⁵ Maria Álvares declara ao visitador Heitor Furtado de Mendonça que os índios da casa de Álvaro Gonçalves, mantinham o culto e enquanto ela morava ali creu por um curto período de tempo que essa Santidade era verdadeira vinda da parte de Deus. AN/TT, IL, proc. 10754, fl. 1v.

se polo de propagação das crenças e rituais indígenas, nos quais seus seguidores e mantenedores, através da ação política, transformaram-se em seus disseminadores.

As disputas estão nas entrelinhas das fontes e são recorrentes à nossa interpretação. As exaustivas referências nos processos inquisitoriais às idas dos soldados mamelucos ao sertão evidencia a necessidade de abastecer essa região com mão de obra indígena. E traz à tona o papel dos empreendimentos, financiados por senhores de engenho e por governantes régios, como os descimentos e as entradas feitas pelos soldados mamelucos, que também tiveram papel importante na conquista de novos territórios. Isso já é suficiente para nos mostrar que esse espaço era um lugar efervescente, palco de disputas e contraofensivas indígenas. Apreender esse espaço e essas dinâmicas é um esforço que precisa ser feito.

Nos processos também temos referências a aldeamentos indígenas, como o aldeamento de Santo Antônio da Aldeia, localizado na região atual entre os municípios de Santo Antônio de Jesus e Nazaré das Farinhas. Era composto por refugiados do aldeamento jesuítico na Ilha de Itaparica.



Mapa 1- Aldeias jesuíticas e freguesias no Recôncavo da Bahia (editado). Fonte: MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. *Equus Rusus: A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624 – 1654)*. Vol. 3. Tese de doutorado, Universidade da Bahia. Salvador, 2009, p. 81.

Como no mapa acima é possível perceber, esse era um espaço em construção em decorrência do processo de colonização, estabelecido em suas duas linhas de frente: evangelização, através dos aldeamentos, e produção voltada para o mercado externo, com os

engenhos de açúcar. Outro ponto importante para destacar é a questão da extinção da Santidade de Jaguaripe e sua contraofensiva que impôs limites à engrenagem do sistema colonial.

Podemos observar que a Santidade de Jaguaripe não desaparece de uma vez por todas em 1585, e ela também não é apenas recorrente no contexto da Primeira Visitação inquisitorial a partir de 1591. Os domínios da Santidade e sua resistência vão adentrar o século XVII. Temos notícias de sua contraofensiva em um assento de 1628³⁶: nele, o então governador geral Diogo Luís Oliveira expõe o perigo em que estava a capitania da Bahia com os incursos que faziam os índios levantados, chamados Santidade.

Esse documento tem diferentes possibilidades interpretativas: é possível que o vocábulo Santidade tenha se tornado sinônimo de rebeldia, ou que o desassossego e alarmismo do governador estejam ligados à legitimação da intervenção nos territórios indígenas, o apressamento e submissão desses povos através da guerra justa. Mas qualquer que seja a interpretação, de alguma forma esse assento já sinaliza para o alcance das Santidades indígenas para além do século XVI.

É importante salientar que existiram muitas outras Santidades presentes no contexto colonial e em outros espaços da América portuguesa³⁷. Desde os primórdios da colonização temos notícias de movimentos guiados por caraíbas e rituais indígenas que desafiavam a consolidação do projeto catequético³⁸. Mesmo com o avançar dos séculos e com a dominação portuguesa, cada vez mais presente e consolidada, muitos grupos indígenas adotaram uma postura de resistência frente ao mundo colonial, construindo respostas ativas e estratégias, tanto políticas quanto religiosas, reformulando e reforçando suas próprias cosmologias³⁹.

Como foi possível compreender através das incursões em algumas das possibilidades de pesquisa presentes no tema da Santidade de Jaguaripe, o contexto tem um papel fundamental para a construção da nossa análise. Assim, no primeiro capítulo adentremos no

³⁶ Hemeroteca Digital/Fundação Biblioteca Nacional. Documentos históricos. *Assento que se tomou sobre vir os índios das capitanias da Parahiba, e Rio Grande, 09/01/1628*, In: Livro 2º do Governo do Brasil, pp. 174-177. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094536>.

³⁷ Como afirma Serafim Leite, diversas manifestações de Santidade surgiram em outros lugares. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1 v. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

³⁸ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 99-100; LÉRY, Jean. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961, pp. 191-194.

³⁹ A exemplo do culto da Jurema realizado entre os índios durante a década de 1730 na capitania da Paraíba e que se espalhou rapidamente por outros territórios como o Maranhão colonial. Assim como a Santidade de Jaguaripe, o culto foi perseguido pela Igreja e pelas autoridades régias. WADSWORTH, James. “Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição.” In: FURTADO, Júnia F. RESENDDE, Maria Leônia C. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Officio: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, pp. 375-392.

espaço do Recôncavo quinhentista para começar a conhecer esse ambiente que precisamos descortinar.

A fim de compreender o fenômeno de construção e propagação da Santidade de Jaguaripe continuamos analisando a Bahia quinhentista no segundo capítulo, considerando os âmbitos de crise de uma sociedade em colapso que possibilitou a emergência da Santidade. Assim, alguns dos temas privilegiados nesse capítulo são: as revoltas indígenas que assolavam o território colonial; a ascensão dos engenhos e a utilização de mão de obra indígena para sustentá-los; a crise interna da Companhia de Jesus e a sua busca por novas estratégias de conversão; as epidemias que devastavam a população indígena e a contraofensiva por parte de alguns caraíbas à mensagem catequética e ao batismo católico caracterizam o momento de tensão pelo qual passava a Capitania, bem como os demais territórios coloniais. Dessa forma procuraremos localizar a construção da Santidade de Jaguaripe inserida no contexto de contradições da sociedade colonial, que por um lado ascendia substancialmente, mas por outro entrava em colapso devido às forças difusas que se apresentavam. Emergem assim nesse cenário os elementos de contradição à exploração escrava, os conflitos em torno da mão de obra indígena e o estabelecimento dos aldeamentos.

No terceiro capítulo lançamos olhar sobre os sujeitos envolvidos com a Santidade, com o objetivo de compreender os processos de propagação, adesão e reconversão à religiosidade tupinambá readaptada, bem como as estratégias e mecanismos traçados pelos personagens da ação política indígena para a propagação das suas crenças, ritos e símbolos. Analisamos assim não apenas a adesão a partir dos elementos ritualísticos da Santidade, mas também a partir do seu caráter político “reivindicatório” e desarticulador. Nesse sentido emergem os sujeitos e suas experiências religiosas, políticas e sociais que estão imbricadas na teia de significados da adesão e propagação à Santidade indígena: mamelucos, negros, índios e brancos, homens e mulheres, senhores de engenho e lavradores, escravos, capitães, diferentes sujeitos que chegaram a crer na “abusão” e se “afastaram” da fé católica, indivíduos carregados com as suas complexidades, são analisados a partir dos múltiplos significados para a adesão que se articula a questões políticas, étnicas e religiosas.

Capítulo 1 – Construindo o cenário: a Bahia quinhentista, uma nova sociedade em formação

1.1- Conhecendo o espaço: uma viagem pelo Recôncavo quinhentista

Potencialidades econômicas: a Costa brasileira e os primórdios da colonização

É comum nos escritos de viagem, sejam eles crônicas ou relatos missionários, uma descrição exaustiva dos gêneros, da paisagem, da fauna, da flora e de suas potencialidades mercadológicas. Assim é recorrente nas primeiras obras escritas sobre o Brasil a ênfase nas características naturais da paisagem, especialmente as da Costa. Em um olhar panorâmico nessas obras, podemos observar que as primeiras partes são dedicadas à descrição da terra, do clima, das plantas e dos metais preciosos⁴⁰.

O clima era favorável e a terra propícia à exploração, em abundância de gêneros e riqueza do solo. O holandês Johannes Nieuhof, viajando pela Costa do Brasil em meados do século XVII, descreve-a enfatizando sua fertilidade:

O solo brasileiro é todo ele extremamente fértil, agradável e irrigado por muitos rios e lagoas, a maioria dos quais procede das montanhas e atravessa vastas planícies pantanosas (a que os portugueses denominam várzeas) onde se encontram numerosas variedades de frutas, mas especialmente cana de açúcar. Os prados e as pastagens não são tão agradáveis no verão como na estação chuvosa, época em que sua verdura refulge⁴¹.

Em sua descrição, o litoral brasileiro emerge como espaço privilegiado: por causa da sua vegetação, que floresce em abundância, do seu clima, sempre propício para a plantação, e dos seus rios que rodeavam as terras por entre as paragens, o que o faz afirmar que “quase todos os arbustos e árvores dão flores durante o ano todo, de forma que se podem gozar ao

⁴⁰ SOARES, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Editora Hedra, 2010. GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980. SALVADOR, frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. Anais da Biblioteca Nacional, v. 13. Rio de Janeiro: 1888. Introdução de Capistrano de Abreu. CARDIM, *Tratado da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. LÉRY, Jean. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

⁴¹ NIEUHOF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e terrestre ao Brasil*. Livraria Martins: São Paulo, Edição original de 1682, edição brasileira de 1942. Introdução de José Honório Rodrigues, p. 296.

mesmo tempo os encantos da primavera, do verão e do inverno”⁴². Assim, impressionado com o que viu, Nieuhof conclui sua descrição da Costa:

Em resumo, todo o território brasileiro é rico em árvores, arbustos e madeiras úteis, dificilmente encontrando-se um pedaço de chão, seja nos vales, seja nas serras, que não produza algo de útil e em tal abundância, que os portugueses, ao chegar, tiveram de abrir caminho através do arvoredo, vencendo dificuldades tremendas e enfrentando despesas enormes⁴³.

Os portugueses não tardaram a ver na riqueza natural do litoral suas potencialidades para suprir o déficit de sua economia mercantil que se encontrava à beira de um colapso devido aos malogrados investimentos nas Índias Orientais. Assim, como coloca a historiadora Vera Ferlini, “as tentativas de manter o Império no Oriente fracassavam e os 400 contos do rendimento da Índia eram consumidos no seu próprio sustento”⁴⁴.

Em meados do século XVI, a Coroa portuguesa estava em busca de rentabilidade para as novas terras conquistadas, pois “as drogas trazidas pelos portugueses das Índias encareciam-se e deterioravam-se devido às longas viagens marítimas. A crise do estanco português da pimenta e das outras especiarias colocava dificuldades à Coroa. Cresciam os gastos reais e decaíam as rendas das Índias”⁴⁵.

Dessa forma, a elite portuguesa pensava resolver os problemas financeiros explorando os territórios recentemente descobertos, a princípio através de mecanismos extrativistas e depois por meio da colonização e ocupação efetiva das zonas produtoras.

O litoral foi o primeiro espaço privilegiado para a exploração portuguesa; seus esforços se concentraram nos primórdios da colonização em estabelecer seus domínios sobre as regiões litorâneas, o que levou o cronista Frei Vicente Salvador a enfatizar que “[os] portugueses, que, sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam destas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos”⁴⁶.

Assim, o primeiro mecanismo de administração territorial encontrado para a exploração do vasto território colonial foi o de construção de feitorias e o arrendamento concedido ao comerciante português Fernando de Noronha. A partir de 1533 vigorou a distribuição de terras através do regime de capitânias hereditárias, no qual os donatários

⁴² *Idem*, p. 296.

⁴³ *Idem*, p. 297.

⁴⁴ FERLINI, Vera L. A. *Açúcar e Colonização*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 101.

⁴⁵ MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro*. Porto Alegre: EDUFERS, 1994, p. 90.

⁴⁶ SALVADOR, Frei Vicente, *op. cit.*, p. 19.

doavam sesmarias para os colonos que deveriam se estabelecer nessas terras e torná-las produtivas.

Instituídas entre 1533-1534 pelo rei D. João III, a maior parte das capitânicas não obteve êxito financeiro⁴⁷. Como nos aponta Stuart Schwartz em seus *Segredos Internos*, “as poucas regiões que obtiveram um certo êxito devem-no a uma feliz combinação de atividade açucareira e um relacionamento razoavelmente pacífico com as tribos indígenas locais”⁴⁸.

A tentativa de ocupação e apropriação das terras por parte da Coroa portuguesa não foi recebida passivamente pelos povos indígenas que habitavam as regiões outorgadas aos donatários. Muitas revoltas aconteceram, conflitos entre indígenas e colonos ficaram cada vez mais latentes, e diferentes formas de resistência foram criadas ao longo de todo processo de ocupação e colonização, e esses foram fatores que contribuíram decisivamente para o fracasso de algumas capitânicas e para a criação do governo centralizado em 1548. Como afirma Maria Hilda Baqueiro Paraiso, as razões para os conflitos foram múltiplas:

Dentre elas, a violação dos territórios indígenas – com o deslocamento da fronteira agrícola e demográfica para a implantação da lavoura de cana, engenhos e outras atividades econômicas – e a instalação de novas formas compulsórias de relações de trabalho, que violavam a divisão de trabalho, a cultura indígena e sua liberdade⁴⁹.

Esses conflitos se acirraram no momento em que o primeiro donatário da capitania da Bahia, Francisco Pereira Coutinho, tentou estabelecer arbitrariamente seu domínio sobre o território tupinambá. Nesse contexto “várias roças foram queimadas e alguns colonos que aqui aportaram com Coutinho foram mortos pelos índios insatisfeitos”⁵⁰. Como esclarece Paraiso, esses índios provavelmente estavam associados aos moradores de Vila Velha e a Diogo Álvares, o Caramuru⁵¹, “todos insatisfeitos com a convivência, a escravidão e as novas regras que dificultavam ou impossibilitavam a continuidade do comércio de pau-brasil”⁵². O que

⁴⁷ Dentre os fatores para a falência, Maria Hilda Baqueiro Paraiso destaca: “o isolamento e a falta de infraestrutura no que se refere a viver, colonizar e comercializar levou à falência grande parte dos empreendimentos. Duas capitânicas não chegaram ser ocupadas por seus donatários; duas se transformaram em sucesso imediato (São Vicente e Pernambuco); cinco obtiveram relativo sucesso e as demais faliram rapidamente.” PARAIISO, Maria Hilda B. “Revoltas indígenas, a criação do governo geral e o regimento de 1548.” In: *Revista Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife – Pernambuco, nº. 29.1, 2011, p. 2.

⁴⁸ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo. Companhia das Letras, 1988, p. 31.

⁴⁹ PARAIISO, Maria Hilda, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁰ *Idem*, p. 7.

⁵¹ Naufrago português que estabeleceu aliança com os tupinambás convivendo harmonicamente entres eles e negociando pau-brasil com os franceses. Accioli narra toda a saga de Diogo Álvares, em tons de epopeia dando a este o posto de herói da colonização e da futura nação que surgiria. Em sua obra há uma descrição exaustiva das desavenças entre Caramuru e Coutinho. ACCIOLI, Ignácio e AMARAL, Braz. *Memórias históricas e políticas da Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, vol. 1, 1931.

⁵² PARAIISO, Maria Hilda. *op. cit.*, p. 7.

suscitou guerra entre as forças coloniais e os tupinambás sublevados, que derrotaram e mataram o primeiro donatário.

Assim, é importante destacar que desde cedo as políticas indígenas criaram limites ao processo de colonização, o que obrigou a Coroa portuguesa a construir novas alternativas para viabilizar o projeto colonial em diferentes territórios.

Reconfigurando sua política administrativa, o monarca lusitano D. João III instaurou em 1548 o Governo Geral do Estado do Brasil, nomeando Tomé de Souza como seu primeiro titular, estabelecendo as diretrizes para a administração da colônia através do primeiro Regimento de governança. Essa decisão, como aponta Paraiso, está estritamente relacionada com as revoltas indígenas que tiveram lugar no início da década de 1540.

Dessa forma, a ação política indígena combinada a outros fatores limitaram e deram diferentes contornos à colonização empreendida pelos portugueses e é nesse sentido que buscamos analisar o processo de colonização sob o prisma das populações indígenas, tendo em vista as repostas ativas, as estratégias dissidentes e os mecanismos políticos que esses povos construíram frente à dominação. Assim a ação política indígena vai influenciar também a escolha da cidade de Salvador, na capitania da Bahia, como sede da administração colonial:

Em termos administrativos, era uma capitania abandonada pelos herdeiros desinteressados em dar continuidade ao empreendimento. Em termos simbólicos, foi a afirmação do poder metropolitano, sinal indicativo que os índios e seus aliados franceses não fariam Portugal desistir de seus projetos na América⁵³.

E é nesse ímpeto que a Coroa vai continuar buscando lucratividade para as possessões luso-brasileiras. Nesse período o açúcar estimulava as iniciativas de desenvolvimento e exploração colonial, pois era o produto mais lucrativo para a expansão da agricultura de exportação em grande escala. Nesse sentido, os lugares privilegiados para esse empreendimento vantajoso estavam no litoral, especialmente no Recôncavo da Bahia e em Pernambuco; por isso as capitanias mais prósperas eram a de Pernambuco e a da Baía de Todos os Santos. Por um período a capitania de São Vicente também esteve entre as mais prósperas⁵⁴.

Assim os esforços da Coroa se concentravam em trazer lucros para as suas possessões, e a Baía de Todos os Santos reunia elementos vantajosos para tal empreendimento:

⁵³ *Idem*, p. 20.

⁵⁴ Assim como analisa Jonh Manuel Monteiro, a capitania de São Vicente desfrutou de um período de prosperidade e desenvolvimento. MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Era essencial defender e assegurar a terra, proteger a costa, povoá-la com recursos que viriam do açúcar, riqueza imediata e promissora. A Bahia e seu recôncavo ofereciam o sítio vantajoso para essa nova experiência. Defesa, produção de açúcar e seu comércio, administração local e geral, tais eram as funções da nova cidade: uma fortaleza e povoação grande e forte, que se possa bem defender, ordenava o rei, recomendando urgência na doação de terras àqueles que residissem na povoação e tivessem recursos para implantar engenhos e lavouras⁵⁵.

Dessa forma, nessa empreitada, como aponta a análise de Ferlini, o Recôncavo tornou-se lugar privilegiado para os empreendimentos coloniais. É necessário então adentrarmos nos seus domínios para conhecermos como esse espaço se insere na dinâmica de produção e também de contradições sociais, propiciando a emergência e a propagação de resistências indígenas, como é o caso da Santidade de Jaguaripe, foco de nossa atenção.

A Baía de Todos os Santos e seu Recôncavo: aspectos geográficos

O Recôncavo, local de uma beleza natural encantadora, descrita por viajantes, cronistas e cantado por poetas, esse espaço de construção singular esteve no cerne da produção açucareira e integrado ao sistema colonial; colaborando decisivamente, através do cultivo da grande lavoura e o desenvolvimento dos engenhos, para a engrenagem desse sistema, e para o sustento dos colonos que vieram ocupar esse território na esperança de enriquecimento e prosperidade.

Compondo o circuito geográfico da Baía de Todos os Santos, o Recôncavo é uma região cercada por rios e banhada pelo mar. Assim como o localiza Schwartz: “a 13 graus de latitude sul e entre 37 e 39 graus de longitude oeste, um braço de mar adentra a linha costeira tropical, formando uma esplêndida Bahia, ou mar interior de cerca de oitenta quilômetros de comprimento”⁵⁶. Denominado desde o século XVI pelos portugueses como Baía de Todos os Santos, esse espaço vai compreender parte da capitania da Bahia, inclusive sua sede administrativa, a cidade do Salvador. Como nos apresenta Frei Vicente Salvador:

Toma esta capitania o nome da Bahia por ter uma tão grande que por antonomásia e excellencia se levanta com o nome commum e apropriando-se a si se chama a Bahia, e com razão, porque tem maior recôncavo, mais ilhas e rios dentro de si que quantas são descobertas em o mundo, tanto que, tendo hoje cinquenta engenhos de açúcar e pera cada engenho mais de dez lavradores de cannas de que se faz o açúcar, todos têm seus esteiros e portos particulares; nem ha terra que tenha tantos caminhos, por onde se navega⁵⁷.

⁵⁵ FERLINI, Vera, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁶ SCHWARTZ, Stuart, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁷ SALVADOR, Frei Vicente, *op. cit.*, p. 102.



Mapa 2- A Bahia de Todos os Santos no século XVII. Fonte: Mapa de ALBERNAZ, João Teixeira de. *Livro que dá razão do Estado do Brasil*. Republicado em 1968, pelo MEC.

A região oferecia ótimas condições geográficas e climáticas para o cultivo de cana-de-açúcar:

apresentava índices pluviométricos apropriados e solo excelente, especialmente o negro e argiloso massapê, ao longo de toda a margem norte e oeste. A própria baía proporcionava condições de transporte e comunicação acessíveis e baratas para os engenhos litorâneos, e constituía-se em um ancoradouro seguro para os navios que transportavam açúcar para a Europa⁵⁸.

O Recôncavo do século XVI era um lugar de economia a todo vapor, e graças a seu solo rico constituía-se um espaço privilegiado para uma economia ascendente e para o desenvolvimento da capitania da Bahia. Sua importância não repousava apenas em seu caráter estratégico, mas, sobretudo na sua função sustentadora da economia colonial através da produção açucareira para o mercado externo e dos demais gêneros, especialmente a farinha de mandioca, que circulavam no mercado interno.

A cidade do Salvador, sede administrativa da capitania, era sustentada pelos gêneros alimentícios produzidos no Recôncavo. Assim crescia Salvador em fins do século XVI devido ao progresso do seu rico Recôncavo, tendo uma função primordial dentro da economia voltada para o mercado externo. Por ser um espaço propício, essa região tornou-se um dos

⁵⁸ SCHWARTZ, Stuart, *op. cit.*, p. 34.

principais polos de ocupação e povoamento com o surgimento de vilas e cidades já na segunda metade do século XVI.

Pero de Magalhães Gandavo, um dos pioneiros de uma longa linhagem de cronistas do Brasil, descreveu o rápido crescimento da capitania da Bahia. Assim descrevendo os principais núcleos de ocupação no entorno de Salvador e que hoje compreende parte do território baiano, o cronista escrevia:

Todas estas povoações estão situadas ao longo de uma baía muito grande e formosa, onde podem entrar seguramente quaisquer naus por grandes que sejam: a qual é três léguas de largo, e navega-se quinze por ela dentro. Tem dentro em si muitas ilhas de terras muito singulares. Divide-se em muitas partes, e tem muitos braços e enseadas por onde os moradores se servem em barcos para suas fazendas⁵⁹.

Mas não só de belezas e progresso vivia o Recôncavo, marcado por ambiguidades: o processo de colonização nessa região vai desencadear diversos movimentos de resistência como a Santidade de Jaguaripe.

Jaguaripe: entre a produção colonial e os limites da colonização

A Santidade de Jaguaripe causou profundo desassossego para autoridades régias, senhores de engenhos e missionários jesuítas imersos na dinâmica da colonização quinhentista, pois a sua ação política, seu profetismo e sua propagação, por parte dos mantenedores que cultuavam a seita indígena, ameaçavam desestruturar o processo de colonização em suas duas linhas de frente: evangelização e exploração. Seu culto, seus levantes e sua adesão por parte de indivíduos cristãos, trazem à tona toda a contradição presente no sistema colonial, portador de diversos níveis de exploração e inserção econômica e social no cenário da capitania baiana.

Essa realidade retrata, por um lado, progresso e desenvolvimento do Recôncavo no século XVI, a ponto do cronista Frei Vicente Salvador o chamar de “tempo dourado” do Brasil; mas por outro lado, traz à tona um processo que acarretou dor, fome e morte para muitos dos povos nativos que aqui habitavam. Assim, como Jaguaripe se insere nesse espaço de contradições, é preciso então localizá-la para apreendermos as dinâmicas e desdobramentos da ação política indígena e do processo de colonização.

⁵⁹ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 101.

Nosso recorte temporal (1580-1595) permite, usando o conceito de política indígena, analisar a trajetória da Santidade e a construção de uma contraofensiva colonial, no espaço circunscrito do Recôncavo da Bahia, especialmente no engenho às margens do rio Dona e nas proximidades da vila de Jaguaripe, onde a Santidade se abrigou.

Nos arredores da Baía de Todos os Santos e às margens do rio Jaguaripe despontou uma vila colonial em meados do século XVI, composta por engenhos de açúcar, colonos, aldeamentos e a marcante presença de índios tupinambá ainda por serem reduzidos. Com nome homônimo do rio que circunda as suas terras, e que em tupi significa “rio da onça”, Jaguaripe foi estabelecida durante o governo de Mem de Sá, terceiro governador geral do Brasil durante os anos de 1558 e 1572.



Mapa 3 - recortado com destaque para o rio Jaguaripe. Fonte: Mapa de ALBERNAZ, João Teixeira de. *Livro que dá razão do Estado do Brasil*. [Original de 1612] Republicado em 1968, pelo MEC.

O cronista e senhor de engenho Gabriel Soares assim descreveu a região:

A barra de leste se chama de Jaguaripe por se meter nela um rio do mesmo nome. Haverá da terra firme á esta ponta da ilha perto de uma légua de terra a terra, a qual barra é aparcelada por ser cheia de baixos de areia, mas tem um canal estreito por onde navegam, pelo qual entram caravellões da costa e barcas dos engenhos; mas ha de ser com tempos bonançosos, porque com iharulho (*sic*) hão se enxerga o canal. E corre grande perigo quem se aventura a cometer esta barra de Jaguaripe com tempo fresco e tormentoso⁶⁰.

⁶⁰ SOARES, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879, p. 119.

Objetivando facilitar a empreitada jesuítica por meio da instrução dos líderes da missão jesuítica na América portuguesa, o padre Manoel da Nóbrega instituiu a política de construção de aldeamentos, os quais agrupavam os índios descidos em missões próximas às vilas⁶¹.

Nesse contexto foi criado em 1560, ao sul da ilha de Itaparica, perto do rio Jaguaripe, o aldeamento de Santo Antônio, constituído por índios tupinambá e ordenado pelo jesuíta Gaspar Loureço. Naquele tempo foi construída uma pequena igreja, em torno da qual começaram a aparecer moradores que foram se fixando ali e formando o povoado que mais tarde se tornaria freguesia. A doação de sesmarias, cuja legislação determinava que os beneficiados teriam o prazo de cinco anos para colonizar e tornar as terras produtivas, inclusive, quando possível, construir engenhos, estimulou o crescimento do povoado⁶².

A primeira sesmaria na região foi doada por Mem de Sá a Ana Álvares, filha mais velha de Diogo Álvares, o Caramuru. Muitas sesmarias foram doadas a partir daí e a região cresceu bastante em povoamento. Assim, em 1613, o bispo Dom Constantino Barradas criou a freguesia de Nossa Senhora da Ajuda de Jaguaripe, atendendo às constantes petições do padre Baltazar Marinho, capelão de Santo Amaro de Catu (atual Jiribatuba, na Ilha de Itaparica), que veio a se tornar o primeiro vigário da freguesia.

Este foi um lugar de conflitos e disputas coloniais. Jaguaripe era um espaço estratégico por estar perto do litoral e ocupar lugar de fronteira entre três capitanias importantes da Colônia nesse período – a capitania da Bahia, a capitania do Paraguaçu e Tamarandiva –, além de ocupar uma região fértil, irrigada por vários rios que desaguam na referida baía, colaborou para a ascensão e prosperidade dos engenhos naquela região. Jaguaripe era também uma entrada para o sertão, e no século XVII tornou-se fornecedora de lenha para os engenhos do Recôncavo⁶³. Como nos informa a historiadora Antonieta d’Aguiar Nunes, alguns engenhos ocupavam as terras de Jaguaripe e suas proximidades:

Em 1587, quando Gabriel Soares escreveu a sua *Notícia do Brasil*, havia nas terras da capitania de Paraguaçu e em Jaguaripe oito engenhos dos 36 então existentes na capitania da Bahia: um de Lopo Fernandes, com igreja da Graça, um de Antônio Adorno com igreja, o de Fernão Cabral de Ataíde, com igreja de São Bento em terras d’el rei, dois no rio Irajú (hoje rio da Dona), um deles seria a casa de Meles de Gaspar de Freitas e outro o do próprio Gabriel Soares de Souza, com igreja de

⁶¹ Anteriormente havia o missionamento volante e antes de 1560 vários aldeamentos foram criados. É o caso da Vila do Pereira, Rio Vermelho, São Paulo e Santiago. O aldeamento de Itaparica e outros mais distantes de Salvador datam de 1561 em diante.

⁶² NUNES, Antonieta d’Aguiar. “Centenário de elevação da primeira vila do Recôncavo baiano (Jaguaripe) a cidade.” *In*: Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Salvador, v. 95, 2000, pp. 153-196.

⁶³ SCHWARTZ, Stuart, *op. cit.*, p. 56.

São Lourenço e povoação da Graciosa, o de Diogo Correia de Sande no Jaciru e outro do mesmo Soares de Souza no Jequiriçá, em sociedade com o seu irmão, provavelmente em terras concedidas pelo governador geral⁶⁴.

Três desses engenhos tornaram-se núcleos de povoação na região, os de Gabriel Soares de Sousa no Irajú e outro mais ao sul que deu origem a antiga vila de Jequiriçá, e o engenho de Fernão Cabral de Ataíde, que em suas proximidades foi construído um ajuntamento de casas que deu origem ao povoado de Nazaré⁶⁵. Outro senhor de engenho que possuía terras em Jaguaripe era Diogo Correia de Sande. Um dos réus da Inquisição, Simão Rodrigues menciona que lá esteve provavelmente prestando serviços, pois era lavrador e recebeu de Nicola Falleiro, que lá também estava, o livro *Diana* de Jorge de Monte Maior⁶⁶.

O engenho de Fernão Cabral de Ataíde, nas proximidades do rio Jaguaripe, era considerado um dos mais prósperos da região. Por sua localização e pelos recursos naturais ali disponíveis, o valor pecuniário da propriedade do nobre senhor de engenho estava no ápice do padrão de riqueza para os bens coloniais, pois esse valor era medido pelo tipo de solo, de cultivo e a localização próxima a recursos naturais como rios e mares⁶⁷. Gabriel Soares, que também possuía um engenho naquela região, encantado com a estrutura do engenho, descreveu-o em seu *Tratado* de 1587:

Junto da cachoeira, virando sobre a mão direita, para baixo está um engenho de água de Fernão Cabral de Ataíde, obra mui formosa e ornada de nobres edificios de casas de vivenda e de outras officinas, e de uma igreja de S. Bento mui bem acabada, o qual engenho está feito nas terras de El-Rei, que estão livres de todo o foro, que costumam pôr os capitães⁶⁸.

É nesse espaço circunscrito que parte dos membros da Santidade de Jaguaripe se fixaram, após serem descidos a mando de Fernão Cabral, e estimularam fugas de escravos e

⁶⁴ *Idem*, p. 156.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Arquivos Nacionais/Torre do Tombo [AN/TT], Inquisição de Lisboa [IL], processo [proc.] 13098, fólio [fl.] 2v. O livro *Diana* do escritor português Jorge de Montemor publicado pela primeira vez em 1559, era considerado defeso pelo Tribunal da Inquisição, ou seja, sua leitura era proibida, por conter elementos que iam de encontro com a ortodoxia católica; ligados à sexualidade, o casamento e o papel da mulher. Os personagens do livro cometem atos que eram condenados pela Igreja. Apesar de proibida a leitura da obra, foi difundida no Brasil Colonial. No processo de Simão Rodrigues, soldado mameluco, que viveu em Sergipe do Conde e participou de expedições ao sertão, este confessou que leu o livro *Diana*, mas quando soube que era defeso o queimou. Assim disse, provavelmente para atenuar suas culpas, já que a Inquisição ordenava que esses livros fossem queimados. AN/TT, IL, proc. 11632, fl. 7v.

⁶⁷ MASCARENHAS, Maria José Rapassi. *Fortunas coloniais: elite e riqueza em Salvador – 1760-1808*. São Paulo. Tese de doutorado em História Econômica: USP, 1998, p. 115.

⁶⁸ SOARES, Gabriel, *op. cit.*, p. 139.

índios de aldeamentos, destruíram engenhos e ameaçaram desestruturar o sistema colonial, impondo limites à colonização cristã⁶⁹ através da sua ação política.

Fernão Cabral de Ataíde, que enviara uma expedição ao sertão do Orobó a fim de cooptar a Santidade para as suas terras, era um fidalgo natural de Silves, na região do Algarve, considerado o segundo reino da Coroa portuguesa. Possuía um engenho bem aparelhado, numerosos escravos e embarcações, o que lhe garantia prestígio social e uma posição econômica privilegiada. Participara junto com Diogo Correia de Sande de entradas na capitania de Ilhéus contra índios aimorés, ordenadas pelo governador geral Manuel Teles de Barreto com o qual gozava certa confiança.

O sobrado que estava em seu engenho era uma construção imponente, possuía dois pavimentos com largos cômodos, no primeiro andar havia duas salas amplas e sete quartos com muitas janelas⁷⁰.

Com fortuna e prestígio, Fernão Cabral e o seu engenho estavam inseridos no circuito de riqueza e prosperidade da capitania da Bahia em fins do século XVI. Mas essa prosperidade foi também limitada pela ação política indígena que resistiu à imposição da escravidão e a outros mecanismos que viabilizavam o projeto colonial, como a catequização, através de constantes revoltas e estratégias de apropriação e contraversão dos elementos cristãos. Exemplo claro disso são as Santidades indígenas.

1.2- Povoamento e ocupação: engenhos, vilas e aldeamentos no Recôncavo baiano

Através das descrições dos cronistas, colonos e missionários é possível verificar os principais núcleos de povoação na capitania da Bahia. Como nos apresenta Gandavo em seu *Tratado*:

A principal onde residem os do governo da terra e a mais da gente nobre, é a cidade do Salvador. Outra está junto da barra, a qual chama Vila Velha, que foi a primeira povoação que houve nesta capitania. Depois Tomé de Sousa sendo governador edificou a cidade do Salvador mais adiante meia légua por ser lugar mais decente e proveitoso para os moradores da terra. Quatro léguas pela terra dentro está outra que se chama Paripe que também tem jurisdição sobre si como cada uma das outras⁷¹.

⁶⁹ Entendemos por colonização cristã os projetos coloniais que usavam a submissão dos povos indígenas através da redução, especialmente empreendidos nesse contexto pelos jesuítas. Haja vista que a Santidade limitou sobretudo a esfera religiosa.

⁷⁰ Informações presentes no site do IPHAN <https://portal.iphan.gov.br/portal> Apud OLIVEIRA, Michele Caroline Santos. *1591 Primeira Visitação as partes brasílicas: estudo do caso de Fernão Cabral de Ataíde*. Monografia de conclusão de curso apresentada a Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus-BA, 2008, p. 64. Infelizmente como nos informa Michele Oliveira o sobrado foi demolido em 1971 por ordem da Prefeitura Municipal de Nazaré.

⁷¹ GANDAVO, Pero de Magalhães, *op. cit.*, p. 101.

Além das divisões administrativas, tais como descritas por Gandavo, os territórios das capitanias eram também divididos por freguesias. Estas freguesias eram conhecidas pelos nomes de suas paróquias criadas após a instalação do Governo Geral. No século XVI, a capitania da Bahia era composta por três paróquias: Nossa Senhora da Vitória, que foi instituída em 1549, a Sé de Salvador, estabelecida em 1552 e a Santa Vera Cruz ou Senhor Bom Jesus da Vera Cruz em Itaparica, construída em 1563⁷².

Com a instalação do governador geral na Bahia, vários povoados e pequenas vilas foram se desenvolvendo, principalmente ao longo do rio Paraguaçu em meados do século XVI. A ampliação desses núcleos de povoação está ligada à política de doações de sesmarias praticada por Tomé de Sousa e os demais governadores que o sucederam na administração da capitania da Bahia⁷³.

Além das vilas que foram criadas a partir das sesmarias doadas pelos governadores, outros núcleos populacionais eram os aldeamentos jesuíticos, que com o método de catequização reunia grupos indígenas num espaço circunscrito em torno de uma pequena capela, onde os sacramentos e pregações eram ministrados. O princípio de missão e evangelização propagado pela Companhia de Jesus sintonizou-se com a política expansionista levada a cabo pela Coroa portuguesa, o que garantiu a sua atuação até o ano de 1759, quando foram expulsos dos domínios lusitanos. No interior desses núcleos populacionais – vilas, aldeamentos, freguesias e engenhos – a colonização foi se desenvolvendo de forma mais efetiva.

Marcos iniciais: a colonização se efetiva

A década de 1540 é marcada por grande ofensiva indígena, durante a qual houve muitos ataques a várias capitanias. Como nos informa Maria Hilda Baqueiro Paraiso, antes da criação do governo geral a falência de grande parte das capitanias esteve ligada em grande medida às constantes revoltas indígenas na década de 1540⁷⁴. Essa foi uma fase difícil para a presença portuguesa, o que levou a coroa lusitana a transformar o modelo de administração

⁷² Além dessas foram criadas entre 1576-1600 as seguintes paróquias: Santo Amaro do Ipitanga, São Gonçalo da Patativa ou Patiba, em São Francisco do Conde, Nossa Senhora da Encarnação do Passé, Nossa Senhora de Guadalupe, depois São Miguel de Cotegipe, Nossa Senhora do Monte do Recôncavo, Santiago do Iguape e Nossa Senhora da Madre de Deus do Boqueirão. NUNES, Antonieta d'Aguiar. *Conhecendo a História da Bahia: da pré-história a 1815*. Salvador: Quarteto, 2013, pp. 183-184.

⁷³ NEVES, Juliana Brainer Barroso. *Colonização e resistência no Paraguaçu – Bahia, 1530-1678*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

⁷⁴ PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “Revoltas indígenas, a criação do Governo Geral e o Regimento de 1548.” *In: Clio – Revista de Pesquisa Histórica*. Recife, nº 29.1, 2011.

para um governo centralizado, com objetivo de tornar a colonização mais efetiva e proteger os territórios já conquistados.

Assim, com a criação do governo geral em 1549 e a construção da cidade de Salvador, sede administrativa do governo, também definida como cidade fortaleza, a situação se tornou mais estável, e a capitania imergiu então em uma fase defensiva.

Em 1560 inicia-se novamente uma conjuntura ofensiva: algumas vitórias militares contra a população indígena por parte do governo geral tomam lugar nesse período, permitindo a montagem da economia açucareira que estava ligada à conquista e colonização do litoral. Na década de 1570 há uma crescente evolução da economia açucareira, o que faz com que a economia de mercado passe por uma fase de expansão. Assim, em fins do século XVI e início do século XVII, a capitania da Bahia experimentou uma fase de riqueza e ascensão. Entre 1584 e 1612, a produção cresceu a uma taxa anual de 1%⁷⁵, o que vai chamar a atenção de cronistas e viajantes, como o autor de *Diálogos das Grandezas do Brasil*, Ambrósio Fernandes Brandão⁷⁶ e os já citados Frei Vicente Salvador e Gabriel Soares.

A capitania da Bahia do século XVI foi descrita por esses cronistas e viajantes em termos de sua ascensão econômica. O que prevalece no olhar dos escritores são os elementos da riqueza e da prosperidade, o que é de se esperar, já que nos primórdios da colonização esses escritos deveriam ser um chamariz para atrair novos colonos, uma espécie de propaganda para o projeto colonial.

Frei Vicente Salvador foi um dos que muito contribuíram para essa visão: escrevendo por volta de 1627, o cronista traz a imagem de uma capitania rica e próspera nos fins do século XVI. O saudosismo de Frei Vicente faz com que ele descreva esse período como um tempo favorável de glória e progresso. Esses eram os tempos em que muitas riquezas corriam e nos quais muitos índios eram descidos do sertão, e a economia açucareira começava a dar seus primeiros frutos.

No entanto essa prosperidade e ascensão são contraditórias: podemos vê-las se olharmos para os aspectos econômicos da economia de mercado no circuito produtivo em que o Recôncavo estava inserido. Mas, se mudarmos o foco do nosso olhar para os aspectos sociais e para os sujeitos históricos que estavam à margem desse sistema, nos deparamos como uma sociedade que estava em crise em diferentes instâncias.

Como podemos notar, ao analisarmos as dinâmicas sociais, os conflitos e as

⁷⁵ SCHAWARTZ, Stuart, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁶ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes: *Diálogos das Grandezas do Brasil*. ed. José Antônio G. de Mello, Recife, 1962.

contradições da sociedade colonial, o progresso e a ascensão são sempre ambíguos, a riqueza de uns significa a pobreza de outros⁷⁷. Em seus diversos momentos históricos a cidade de Salvador e o seu Recôncavo passaram e ainda passam por essa experiência de ambiguidade. Por meio da exploração e acumulação primitiva do capital, bem como através da reprodução de mecanismos de exclusão, o progresso criou os seus próprios miseráveis.

Por isso o olhar do historiador deve estar atento aos segmentos sociais, aos elementos que destoam do discurso oficial, às conjunturas específicas que permitem desdobramentos divergentes daqueles reforçados pelos “donos do poder”. O historiador é aquele que tece em meio aos retalhos dos fatos históricos, dos conflitos e dos indivíduos o chão social em que sujeitos históricos interagem, envolvendo nessa tessitura uma série de tramas que não são apenas econômicas ou sociais ou culturais, mas a combinação dialógica dessas instâncias. O historiador é aquele que desconstrói e reconstrói. Tendo ele sempre em vista que o contexto, tão importante para a análise histórica, é também uma construção que não é algo dado como pronto e acabado. Ele está em constante disputa no momento em que os sujeitos estão vivenciando os fatos históricos.

A economia açucareira: engenhos no Recôncavo Colonial

Como nos apresenta a historiadora Maria José Rapassi ao analisar os elementos de riqueza da economia colonial,

o engenho de açúcar constituía o micro universo que sintetizava toda essa estrutura econômica colonial reunindo em si a grande propriedade agrária monocultura escravista e voltada para os interesses mercantis da metrópole, e representava o alto padrão de riqueza agrária da colônia brasileira⁷⁸.

Assim, o engenho de açúcar organizava-se como base da produção mercantil, no qual a fabricação em larga escala estava voltada para atender as demandas do sistema colonial. Foi no século XVI que os engenhos começaram a ser desenvolvidos no Recôncavo da Bahia. Naquele século, o açúcar brasileiro era monopólio de Portugal no mercado europeu. O Regimento dado a Tomé de Souza, primeiro governador geral do Brasil, já apresentava os princípios e diretrizes que deveriam orientar o estabelecimento e regulamentação dos engenhos de açúcar⁷⁹:

⁷⁷ Assim, precisamos entender as disputas presentes no contexto de crise da capitania da Bahia. Os conflitos e as contradições da sociedade colonial são analisados mais detidamente no capítulo 2.

⁷⁸ MASCARENHAS, Maria José Rapassi, *op. cit.*, p. 115.

⁷⁹ *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), códice 112, fls. 1-9.

O governador recebeu instruções de conceder sesmarias aos homens que tivessem condições de equipar um engenho no prazo de três anos. A esses indivíduos seria exigido que residissem em suas terras ou na cidade de Salvador e que abstivessem de vender sua propriedade durante pelo menos três anos. Seriam responsáveis pelo desenvolvimento do seu território e pela proteção dos que nele residissem. Deveriam não só estimular o povoamento, mas igualmente erigir uma torre fortificada e fornecer armas para a defesa dos moradores. Além disso, os senhores de engenho teriam de beneficiar a cana dos lavradores que vivessem nas suas terras ou nas vizinhanças⁸⁰.

Assim, para estimular a vinda de colonos para construir engenhos, a Coroa concedeu alguns benefícios fiscais como a isenção temporária⁸¹ de tributos sobre o açúcar, como se pode observar em alguns Alvarás promulgados pelo poder régio a partir da segunda metade do século XVI:

DATA
20 de Julho de 1551
23 de julho de 1554
29 de março de 1559
16 de março de 1560
11 de agosto de 1573

* Levantamento feito em: INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. *Documentos para a história do açúcar*. Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol.1.

Com os primeiros estímulos dados à criação dos engenhos, o seu número cresceu consideravelmente a partir da segunda metade do século XVI. A produção média por engenho era de 4.000 arrobas/ano, totalizando aproximadamente 120.000 arrobas/ano⁸², o que trazia rendas elevadas para os que possuíssem um engenho. Para cá afluíram aristocratas, homens comuns na tentativa de se enobrecer, comerciantes, missionários, artífices e tantos outros incitados pelo empreendimento colonial que tinha o seu ápice econômico nas fazendas e engenhos de açúcar. Já na década de 1580 o número de engenhos chegou a 40 na capitania da Bahia, sendo superado apenas pela capitania de Pernambuco.

Na documentação inquisitorial, na qual nos debruçamos, encontramos vários processos que fazem referência aos engenhos que ocuparam lugar de destaque na produção açucareira da região, como o engenho de Sergipe do Conde (pertencente ao Conde de

⁸⁰ FERLINI, Vera, *op. cit.*, p. 105.

⁸¹ As isenções vigoraram em período aproximado de um ano.

⁸² AZEVEDO, Esterzilda Berenstein de. *Arquitetura do Açúcar*. São Paulo: Nobel/INL, 1990, p. 27.

Linhares)⁸³; o engenho de Fernão Cabral de Ataíde em Jaguaripe; o engenho de Álvaro Rodrigues na capitania do Paraguaçu, na vila de Cachoeira; e o engenho de Antônio Pereira na freguesia de Paripe⁸⁴.

Todos esses engenhos estavam interligados pela dinâmica da produção açucareira em larga escala e no circuito da economia mercantil exportadora que tinha no Recôncavo da Bahia um dos seus principais sustentáculos. Sendo lugar de prosperidade econômica e ascensão social, esse circuito açucareiro era também espaço de conflitos. As disputas estão nas entrelinhas das fontes e são recorrentes para a nossa interpretação.

As exaustivas referências nos processos inquisitoriais às idas dos soldados mamelucos ao sertão evidenciam a necessidade de abastecer essa região com mão de obra indígena. E traz à tona o papel dos empreendimentos financiados por senhores de engenho e por governantes régios, como os descimentos e as entradas feitas pelos soldados mamelucos. Alguns desses mamelucos vão participar da expedição colonizadora para a conquista de Sergipe del Rey, bem como de entradas com objetivo de descer indígenas do sertão. Isso já é suficiente para nos mostrar que esse espaço era um lugar efervescente, palco de disputas e contraofensivas indígenas.

Foi nesse espaço que emergiu, em fins do século XVI, uma “seita” indígena que tinha como prerrogativa estabelecer um novo mundo no qual a escravidão estaria reservada para os seus adversários e onde desfrutariam as benesses da terra sem males. A tentativa de constituir um mundo às avessas não ficou apenas no domínio simbólico ou na retórica dos caraíbas, os grandes xamãs indígenas. Os membros da Santidade lutaram contra os estabelecimentos coloniais “na década de 1560, os engenhos e fazendas sofreram ataques”⁸⁵ por parte dos índios levantados da Santidade, e os ataques não cessaram, apesar da constante repressão por parte dos governantes régios, como mostra Schwartz:

Na primeira década do século XVII, com o desenvolvimento da indústria açucareira e o aumento da população escrava, o culto tornou-se mais inquietante e ameaçador. O número crescente de escravos africanos fugidos que se juntavam às aldeias dos seguidores da santidade parecia criar uma situação particularmente perigosa⁸⁶.

⁸³ Sobre o engenho de Sergipe do Conde a historiadora Vera Ferlini produziu sua dissertação de Mestrado: FERLINI, Vera L. A. *O engenho Sergipe do Conde*. Contar, constatar e questionar (1623-1653). São Paulo: FFLCH/USP, 1980 (Dissertação de Mestrado).

⁸⁴ AN/TT, IL, procs. 17809, 17065 e 17762.

⁸⁵ SCHWARTZ, Stuart *op. cit.*, p. 55.

⁸⁶ *Idem*.

Por isso em nossa abordagem articulamos os elementos religiosos e políticos no contexto da Santidade de Jaguaripe e do profetismo tupinambá de uma forma mais ampla, para apreendermos os limites da colonização cristã portuguesa.

Aldeamentos: jesuítas e as estratégias missionárias

Fundada em 1534 pelo padre espanhol Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus surge no contexto da Reforma Católica, no qual era necessária a construção de novas estratégias missionárias para a expansão da fé. Como afirma Fabricio Santos, o surgimento da Companhia estava estritamente vinculado ao contexto de reafirmação do catolicismo em que “o papel dos jesuítas é, então, fundamental. Ficam, ao mesmo tempo, tanto do lado da reafirmação dos dogmas e do poder de Roma, quanto da renovação e revitalização da igreja”⁸⁷.

Marcada pelas questões de seu tempo, a Companhia de Jesus construiu uma visão e prática sob a qual a vida religiosa não estava à parte da realidade. Engajados no projeto de expansão da fé, os inicianos estiveram presentes em boa parte dos territórios coloniais, participando diretamente do processo de colonização cristã.

Assim, nos primórdios da colonização portuguesa, a Congregação inaciana lançou-se na empreitada da expansão da fé, penetrando nos domínios coloniais pertencentes a Coroa lusitana. Na América portuguesa os jesuítas desembarcaram junto com o governador geral Tomé de Souza, em 29 de março de 1549, na Bahia de Todos os Santos.

Os primeiros inicianos que para cá vieram foram os padres Manoel da Nóbrega, Leonardo Nunes, João Azpicuelta Navarro, Antonio Pires e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jacome. Aqui estiveram empenhados na catequização dos gentios, na construção do primeiro colégio e na fundação da cidade de Salvador. Nas terras luso-brasileiras, a Companhia de Jesus obteve a exclusividade das atividades missionárias até o ano de 1580, quando a partir da União Ibérica foi permitida a fixação de outras ordens religiosas.

Nos primeiros anos os padres usavam o método itinerante, não trabalhando com a catequização sistemática. Nesse momento era necessário conhecer o território e os seus habitantes para então descobrir o método mais adequado para tornar o missionamento efetivo. Assim, partiam por entre as aldeias pregando a mensagem do cristianismo e sujeitando os

⁸⁷ SANTOS, Fabricio Lyrio. *Te deum Laudamus: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação de Mestrado, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002, p. 16.

“gentios” ao evangelho de salvação sob o domínio da Igreja e do Soberano. Seus alvos preferidos para a conversão eram os morubixabas, os chefes das aldeias indígenas. Deste modo, ao persuadir seu líder, os jesuítas supunham lograr conquistar os demais indígenas que estavam sob sua influência.

Para tentar atrair os “gentios”, os inacianos lançaram mão de diversas estratégias, muitas das quais foram buscadas na própria cultura indígena. Como nos informa Nóbrega em uma carta direcionada ao mestre Simão no ano de 1552:

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quaes não são contra a nossa Fé Catholica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de musica que eles em suas festas, quando matam contrarios, e quando andam bêbados, e isto para os **atrahir a deixarem os outros costumes essenciaes**, e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim **pregar-lhes ao seu modo em certo tom**, andando, passeando e batendo nos peitos, como elles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dizel-a com muita efficacia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, ao seu modo, porque a similhaça é causa de amor, e outros costumes similiaçes a estes?⁸⁸

Essa era uma metodologia bastante recorrente na prática de evangelização usada pelos jesuítas e fazia parte da filosofia da ordem que, com objetivos pragmáticos, desejava através da adaptação de elementos culturais dos “gentios” tornar a conversão eficaz. A assimilação dos elementos da cultura daqueles que os inacianos desejavam converter faz parte do método missionário por eles empregado, e sua inspiração talvez se encontre no método persuasivo do apóstolo dos gentios, Paulo de Tarso que, assim como os inacianos, produziu cartas narrando as suas experiências evangelizadoras. Numa de suas epístolas, dirigida aos Coríntios, Paulo expressa o desejo de usar todos os procedimentos possíveis para ganhar tanto judeus quanto “gentios”:

Procedi, para com os judeus, como judeu, a fim de ganhar os judeus; para os que vivem sob o regime da lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da lei. Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei. Fiz-me fraco para com os fracos, com fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, com fim de, por todos os modos, salvar alguns. Tudo faço por causa do evangelho, com fim de me tornar cooperador com ele⁸⁹.

O fundamento presente nos escritos paulinos vai achar lugar nas estratégias missionárias dos jesuítas nas terras luso-brasileiras. Buscando levar a “luz” do Evangelho para

⁸⁸ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 142. [Grifos nossos]

⁸⁹ I Coríntios 9: 20-23 In: BÍBLIA, Português. Bíblia Sagrada. Tradução por João Ferreira de Almeida. Baurueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, 869p.

aqueles que viviam nas “trevas” do “pecado”, os jesuítas não mediram esforços, lançando mão dos métodos usados pelos seus próprios inimigos, os caraíbas. Para se aproximarem dos índios e ganhar a sua confiança, eles “imitaram” a forma de pregação dos xamãs indígenas. A apropriação de certas características dos caraíbas por parte dos missionários nos mostra a fluidez e permeabilidade entre as culturas no cenário colonial.

Através desses métodos, batismos coletivos foram realizados nas aldeias e, aos poucos, as práticas católicas iam sendo introduzidas. No entanto, como observaremos no capítulo dois, as missões jesuíticas não lograram o êxito tão almejado, haja vista que, a despeito do número crescente de batismos, muitos indígenas retornavam às práticas gentílicas com bastante facilidade, o que levou o padre Antônio Vieira a compará-los como estátuas de murta, inconstantes e vacilantes, nos ensinamentos aprendidos com facilidade, mas sem nenhuma força de manutenção⁹⁰.

Possivelmente os indígenas que passaram pela experiência do batismo não abandonaram suas práticas e crenças indígenas, mas incorporaram os novos elementos do cristianismo que lhes era apresentado mantendo suas cosmologias e “usos gentílicos”. Essa opção nos leva a pensar que, ante ao novo contexto que lhes era imposto de doenças e mazelas para as quais não tinham ações que dessem resultado positivo, a melhor alternativa em algumas ocasiões era combinar tanto elementos do catolicismo quanto da religião indígena. Em outras situações e para alguns índios tal comportamento talvez funcionasse como estratégia, já que (in)visibilizar suas práticas e crenças pode ter sido uma tentativa de mantê-las.

É importante salientar que a visão de Vieira é uma leitura na qual o autor não percebe que os índios não associavam batismo à conversão, mas, apenas, a mais um ritual possivelmente propiciatório e de estratégia para o estabelecimento de uma provável aliança com os missionários. São leituras distintas sobre o significado do batismo e, por isso, a perplexidade dos missionários e a tranquilidade dos índios em continuarem com suas crenças e práticas sociais e religiosas.

Em muitas ocasiões os padres enfrentaram diversas dificuldades para impor os dogmas católicos, travando “verdadeiras” batalhas a favor do cristianismo e também dos seus interesses temporais. Devido à necessidade de tornar a catequização mais efetiva, bem como aumentar a vigilância sobre as práticas sociais, o método de redução foi empregado para subjugar os índios na tentativa de que, através da “aculturação”, os nativos abandonassem as

⁹⁰ VIEIRA, Antônio *Sermão do Espírito Santo (1657)*. Apud. CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183-184.

suas práticas transformando-se em súditos da Igreja e do rei. Assim a escolha pela construção de aldeamentos é explicada por Serafim Leite:

Se os padres se contentassem com percorrer as aldeias indígenas, além dos possíveis riscos, tirariam precário fruto. O que ensinavam um mês, por falta de exercício e de exemplo, estiolaria no outro. Quantas vezes, com o nomadismo intermitente dos Índios, ao voltarem os Padres a uma povoação que deixaram animada pouco antes, em lugar dela achavam cinzas⁹¹.

Dessa forma, à medida que crescia a necessidade de tornar a catequização mais efetiva e contundente, era imprescindível fixar os indígenas não só ao solo, “mas subtrair os já batizados à influência dos que continuavam pagãos obstinados, polígamos e antropófagos”⁹². No Regimento de 1548 concedido a Tomé de Souza pelo rei D. João III, já era sinalizada a necessidade de construção de povoações que agrupassem os indígenas objetivando a manutenção de sua fé, livre das influências dos outros gentios:

Porque parece que será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros, e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem Cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas Capitânicas, para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nossa Santa Fé. E aos meninos, porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam Cristãos, e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios; e aos Capitães das outras Capitânicas direis, de minha parte, que lhes agradecerei muito ter cada um cuidado de assim o fazer em sua Capitania; e os meninos estarão na povoação dos portugueses, e em seu ensino folgaria de se ter a maneira que vos disse⁹³.

Assim, para atender a essas demandas, entre 1556 e 1561 foram criados os primeiros aldeamentos jesuíticos na capitania da Bahia. No ano de 1556 os jesuítas fundaram quatro aldeias nos contornos da cidade do Salvador: a Aldeia do Rio Vermelho, a de São Lourenço, a princípio conhecida como Tamandaré, a de São Sebastião e a de Simão. Em 1558 surgiram mais três aldeias: São Paulo, São João e Espírito Santo, que veio a ser a maior e mais povoada, com índios doutrinados. Entre 1559 e 1560 foram erigidas as aldeias de Santiago e de Santo Antônio nas proximidades do rio Jaguaripe. Já em 1561 os jesuítas construíram mais cinco novos aldeamentos: Bom Jesus de Tatuapara, São Pedro de Saboig, Santo André do Anhembi, Santa Cruz de Itaparica, São Miguel de Taperaguá e Nossa Senhora da

⁹¹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, vol. 2, p. 42.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fl. 9.

Assunção Tapepigtangá⁹⁴. Como sinaliza o historiador Fabricio Lyrio, o processo de organização do aldeamento se dava através de três etapas:

a instalação do aldeamento, que podia se dar pela construção da igreja e da residência do missionário em uma aldeia indígena já existente ou em um novo sítio destinado para isso; a catequese propriamente dita, que constituía no ensino dos rudimentos da fé e na preparação para o batismo; o “descimento”, ou seja, o deslocamento de novos grupos indígenas para as povoações já estabelecidas, visando concentrar a catequese nesses espaços. Essas etapas nem sempre seguiam essa ordem, podendo ocorrer, também, simultaneamente. Tal método ou modelo de catequese baseado no aldeamento não foi trazido pelos religiosos para a América; ele foi fruto de um processo de adaptação da catequese à realidade local⁹⁵.

Alguns desses aldeamentos foram rapidamente despovoados devido à proliferação de doenças infectocontagiosas, e a escolha de alguns índios principais em abandonarem as reduções recusando continuar aliados ao projeto colonial.

Foi o que aconteceu com Morragão, principal na aldeia de São João que após recusar partir com o governador Mem de Sá para a guerra de retomada do Rio de Janeiro “fugiu com toda a sua gente sem serem sentidos e se foram para terra dentro não muito longe dali”⁹⁶. Com o retorno do governador Mem de Sá, “o índio desconfiado se foi para o rio São Francisco com as mais gente que lhe ficou (...). Desta maneira se despovoou aquela igreja”⁹⁷.

Esse episódio narrado pelo jesuíta José de Anchieta aponta para as agências das lideranças indígenas, que, nas situações de contato, não foram vítimas passivas dos imperativos coloniais. Fazendo valer suas escolhas e articulando os seus interesses, esses personagens históricos tiveram um papel fundamental para a sobrevivência e manutenção de suas comunidades em face da ocupação e exploração colonial. Assim, como aponta a antropóloga Cristina Pompa, “nas missões, não houve um encontro ou choque de culturas, mas sim entre pessoas concretas que se encontraram e conviviam, entre cacos de universos simbólicos, entre discursos diversos marcados por contextos econômicos e sociais específicos”⁹⁸. Nesse contexto não eram apenas visões de mundo que se confrontavam, mas também interesses de seres humanos que lutavam pela sua sobrevivência.

⁹⁴ LEITE, Serafim, *op. cit.*, pp. 49-58.

⁹⁵ SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas/BA: Editora UFRB, 2014, p. 33.

⁹⁶ ANCHIETA, Joseph. *Primeiros aldeamentos na Baía*. Rio de Janeiro: Seção de documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946, pp. 7-8.

⁹⁷ *Idem*, p. 8.

⁹⁸ POMPA, Cristina. “A intercomunicação simbólica entre índios e missionários”. In: Conferência proferida no XII Simpósio Internacional IHU – A experiência missionária: território, cultura e identidade. Porto Alegre, 28 de outubro de 2010.

Em muitas ocasiões a fuga foi a melhor opção para a continuidade das comunidades indígenas, haja vista que a escravidão e a exploração sucederam mesmo quando os “nativos” estavam em aldeamentos jesuíticos. Pois o trabalho era também um pressuposto da missão jesuítica entre os nativos e que mantinha economicamente o aldeamento. Sendo assim, os índios tinham um trabalho penoso nas missões. Visto que o império terrestre da Companhia exigia muita mão de obra para desenvolver todas as atividades, inclusive, nos engenhos. Ademais os jesuítas sustentavam que as almas dos índios eram “folhas em branco” e que se eles não estivessem ocupados o dia inteiro, o Diabo, ao invés de Deus, escreveria nessas folhas.

Além disso, os índios aldeados estavam sujeitos à “ambição” dos colonos por mão de obra, os quais muitas vezes assaltavam as missões levando índios cativos. Anchieta assim narra essa realidade:

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 e por seus escravos lhes diziam da guerra que lhes havia de dar, e eles viam pelo olho como eram salteados, se levantou parte do gentio de Paraguaçu e Cirigipe, indo pera o sertão; e das nossas igrejas, a saber: Santo Antônio, Bom Jesus, S. Pedro, S. André, 12.00 almas, ficaram 1.000 pouco mais ou menos, e toda esta gente e a mais que tenho dito se foi meter por esses matos por escaparem aos agravos e sem razões, que lhes os portugueses faziam⁹⁹.

Este trecho escrito pelo inaciano torna-se recorrente para reiterarmos o papel da ação política indígena, que através de fugas, levantes, revoltas e enfrentamentos limitou a colonização cristã, traçando novos caminhos para a sua existência e manutenção.

Nesse contexto, o marco principal para a política de aldeamentos foi a promulgação do Regimento de 1586, elaborado pelo visitador das missões jesuíticas ao Brasil, padre Cristovão de Gouveia, que veio com objetivo de conhecer o projeto missionário que estava sendo aplicado e trazer novas reformulações a partir da realidade luso-brasileira, e das demandas normativas vindas de Roma. Portanto, “o regimento de 1586 constrói uma norma missionária para a província do Brasil integrando a aldeia, nascida da experiência local, ao universo jesuíta tal qual é descrito nas *Constituições*”¹⁰⁰.

Os jesuítas tiveram assim um papel fundamental na colonização do Brasil, integraram desde cedo as primeiras expedições em zonas desconhecidas, colaborando decisivamente para

⁹⁹ ANCHIETA, Jose. *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁰⁰ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 90.

a ocupação e povoamento dos territórios coloniais. Na historiografia atual muito se tem escrito sobre as influências desses personagens históricos. É possível perceber duas grandes tendências no interior dos estudos que se debruçam sobre a Companhia: a primeira que analisa a atuação dos missionários sobre uma perspectiva intercultural, destacando o seu caráter evangelizador, sendo a visão mais popularizada; e outra que enfatiza o caráter secular da ordem, dando lugar a uma perspectiva econômica¹⁰¹. É importante tentar manter um equilíbrio interpretativo levando em conta tanto a atuação quanto a filosofia dos inacianos. Para isso é imprescindível vê-los como homens do seu tempo e situá-los nos contextos históricos específicos em que sua atuação esteve presente, tendo sempre em vista os aspectos mais amplos das suas práticas e princípios norteadores.

1.3- A situação espiritual da Bahia quinhentista: entre a religião oficial e a religiosidade experiencial

Novas diretrizes para a religião oficial

No contexto da Reforma Católica era necessária a construção de um catolicismo reformulado, no qual deveriam ser reforçados e defendidos os dogmas da ortodoxia da Igreja Romana que vinham sendo deliberadamente esquecidos não apenas pelos devotos, mas também pelos clérigos, que em muitos aspectos viviam como as demais pessoas da sociedade.

O historiador francês Jean Delumeau, escrevendo sobre a comunidade cristã, salienta que esta se encontrava corrompida em muitos aspectos, caminhando para um estado de decadência. A corrupção era uma prática recorrente na postura e nas condutas do clero que já não se distinguiu dos demais, como pretendia a Igreja, e vivia entregue aos pecados mundanos, à prostituição, aos jogos e outras práticas ilícitas e condenadas pela fé¹⁰². Deste modo, o cardeal Granvelle escrevia em 1583 sobre a necessidade de mudança: “A religião católica deve defender-se sem hesitações, mas através da pregação, da reforma da disciplina e do bom exemplo do clero obterá melhores resultados do que com o uso das armas”¹⁰³.

¹⁰¹ ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

¹⁰² DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989, pp. 71-72.

¹⁰³ Citado por Van Durme, *El cardeal Granvela*, Barcelona, *Apud* ELLIOTT, J. H. *A Europa dividida, 1559-1598*. Lisboa: Editorial Presença, 1985, pp. 403-404.

Para tentar efetivar esse projeto de defesa da fé Católica, o papa Paulo III, que havia autorizado a criação dos jesuítas em 1540 e estabelecido o Tribunal da Inquisição romano em 1542¹⁰⁴, convocou o Concílio de Trento em 1544. Com o objetivo de assegurar a unidade da fé e reforçar a disciplina eclesiástica, as primeiras sessões foram realizadas entre 1545 e 1547. No segundo período, de 1551 a 1552, mais seis sessões se estabeleceram. Por fim, nos anos de 1562 e 1563 os clérigos reuniram-se para as últimas sessões. A partir dessas sessões, a Igreja Católica confirmou sua hierarquia, reforçando todos os sacramentos como substanciais para a vida cristã, reafirmando assim toda a sua Teologia que fora formalizada na Idade Média¹⁰⁵.

Dessa forma, o Concílio promoveu não apenas uma reformulação dogmática interna, mas “a transformação da teologia medieval escolástica num dogma acabado para todos os fiéis”¹⁰⁶. Em termos práticos, as reformas promulgadas no contexto tridentino tornavam-se normas, preceitos e princípios que deveriam influenciar não apenas a Igreja, mas também a vida dos fiéis. A decisão tomada no Concílio de Trento

impossibilitou qualquer chance de reconciliação com o protestantismo porque os protestantes não aceitariam a autoridade da tradição no mesmo nível da autoridade da Bíblia. Promoveu, todavia, um padrão moral elevado entre o clero pelas reformas apresentadas. Abriu seminários para formar ministros, preparou o Catecismo Romano de 1566 e adotou uma versão oficial da Bíblia, a Vulgata. Marcou o fim do conciliarismo e decretou o triunfo do absolutismo papal ou curial¹⁰⁷.

Apesar de todo esforço para aperfeiçoamento do catolicismo, em termos práticos, as reformas tridentinas não conseguiram o êxito desejado, pois a maioria dos fiéis mantinha uma religiosidade “sincrética”, mesclando em sua devoção elementos que o catolicismo esperava extirpar. Nesse sentido, é preciso distinguir a Religião Oficial, o catolicismo como normativamente era apresentado, da Religião Popular, o catolicismo como prática cotidiana na forma que era vivenciado pelos cristãos, que mesmo em face da ortodoxia não deixaram de lado as práticas heterodoxas¹⁰⁸.

Há ainda que considerar que o próprio catolicismo, e sua própria construção, não é uma religião pura, bem como as demais religiões. Sua formação e desenvolvimento foram

¹⁰⁴ No primeiro capítulo de sua tese o historiador Marco Antônio Nunes da Silva faz uma interessante análise entre a Reforma e o Humanismo no contexto da fundação do Tribunal do Santo Ofício. SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003, pp. 32-36.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 405.

¹⁰⁶ CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 286.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ Entendemos a Religião Popular como um catolicismo prático vivenciado pelas pessoas, que incorporava elementos heterodoxos.

influenciados por diferentes culturas e incorporaram uma série de elementos plurifacetados. Além de tudo, as formas do catolicismo popular sempre influenciaram a ortodoxia e fizeram com que a religião oficial incorporasse elementos da cultura popular que desejavam converter¹⁰⁹. Essa constatação nos leva a perceber que o catolicismo, como religião oficial, foi experimentado e vivenciado de diferentes formas por diferentes grupos sociais e indivíduos ao longo da história e que o processo de cristianização alcançou limites e ganhou diversos significados nos diferentes territórios em que desejou se estabelecer¹¹⁰. Sendo assim, é importante incorporar ao nosso olhar, ao analisar nosso objeto, o caráter multifacetado e complexo das religiosidades coloniais, levando em conta a diversidade cultural e as singularidades presentes no território brasileiro.

No Brasil a influência das reformas tridentinas foi sentida através da atuação da Companhia de Jesus e também das visitas inquisitoriais realizadas entre 1591-1593¹¹¹. Mas, mesmo com a tentativa de imposição dogmática através dessas instituições, a experiência católica não foi “plenamente” aceita e vivenciada. Sabemos que a religiosidade e as crenças desses cristãos eram diversificadas, e estavam entrelaçadas a crenças populares e outras muito antigas; as formas de crer dos colonos, necessariamente, não correspondiam ao esperado pelos jesuítas e pela Inquisição¹¹².

Catolicismo readaptado: a religiosidade colonial

O padre Manuel da Nóbrega foi o primeiro a descrever, em suas cartas, a condição religiosa em que se encontrava a Colônia, a qual era marcada por escassez de elementos ritualísticos e sacramentais. Assim, o estado espiritual dos moradores da colônia é caracterizado nos escritos do iniciano pela precariedade e falta de comprometimento com os dogmas católicos. Em diversas cartas Nóbrega salienta que os cristãos no Brasil eram

¹⁰⁹ DELUMEAU, Jean. “A religião oficial e a religião popular na França durante a Reforma e Contra-Reforma”. In: *Religiosidade popular*. Concilium/206 – 1986/4: Teologia Prática, pp. 14-22.

¹¹⁰ Sobre a religiosidade popular na Brasil Colonial, especialmente no que diz respeito ao catolicismo negro, alguns trabalhos são elucidativos: MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada na América Portuguesa*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 1997. PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2000. Disponível em <http://www.ppgh.ufba.br/spip.php?article101>

¹¹¹ Analisamos a Primeira Visitação no segundo capítulo.

¹¹² Nem mesmo na metrópole a religião era vivenciada da maneira esperada pela Igreja. Sobre essa questão Adriano Prosperi faz uma análise interessante PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In: VILLARI, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 143-171.

extremamente dados ao “pecado”, sendo influenciados com muita facilidade pelos costumes “gentílicos”, tornando-se um mau exemplo do cristianismo.

Inconformado com a situação, o padre evoca então, em carta dirigida a Simão Rodrigues, o provincial da Companhia em Portugal, a presença da Inquisição, pois, segundo ele, seria essa solução para a vida desarraigada dos colonos: “o melhor remedio dessas cousas seria que o rei mandasse inquisidores ou comissários (...)”¹¹³. Os pecados da carne eram vistos por toda parte: “há cá muita somma de casados em Portugal que vivem cá em graves pecados”¹¹⁴.

Apesar de em sua visão o missionário jesuíta enfatizar essas práticas como pecaminosas, muitos colonos não partilhavam dessa concepção e praticavam deliberadamente a poligamia, influenciados pelas sociedades indígenas, mas também com interesses em construir alianças que lhes fossem favoráveis. Na América portuguesa o casamento foi usado como estratégia por parte de alguns colonos que desejavam se estabelecer e desfrutar das benesses obtidas através do cunhadismo¹¹⁵, que fundamentava a coesão entre os indivíduos pertencentes a uma família através de laços de relacionamento e solidariedade.

Na concepção dos *Tupi*, as regras de solidariedade, indicativas do estabelecimento de alianças calculavam-se na consanguinidade e incluíam os filhos e genros. A relação entre sogros e genros era geradora de poder porque quanto mais elevado fosse o número de homens (filhos e genros) vinculados a um chefe de família, maior seria o prestígio do principal. Daí porque sempre eram desenvolvidos esforços familiares para atrair novos elementos do sexo masculino, transformando, neste caso, as *temericô*, as índias que viviam com os portugueses, em símbolo do estabelecimento dessa aliança, sendo as uniões reconhecidas independentemente do colono ser ou não casado de acordo com as regras da sociedade portuguesa¹¹⁶.

Assim é possível observar que o sentido estratégico também estava para os indígenas que se aliavam aos portugueses:

¹¹³ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 110.

¹¹⁴ *Idem*, p. 121.

¹¹⁵ O cunhadismo foi uma organização ou instituição das sociedades Tupi que privilegiava as relações entre cunhados visando o trabalho e a guerra. Os cunhados recebidos na família eram colocados em igualdade e desfrutavam de algumas benesses como a prestação de serviços e laços de prestígio com o grupo. Os colonos que se casavam com as mulheres tupis, visavam obter proveito de suas relações de trabalho com os irmãos das suas esposas indígenas. Como explica Paraiso: “Para os colonos esta aliança significava mão de obra garantida para empreendimentos guerreiros de defesa da colônia e para a incorporação de escravos conquistados em aldeias inimigas. Usando o mesmo mecanismo social, obtinham trabalhadores para as suas atividades agrícolas, fossem de subsistência ou voltadas para o mercado e para o corte e transporte de madeiras para as feitorias litorâneas, além de parceiros para o estabelecimento de trocas preferenciais de mercadorias.” PARAISO, Maria Hilda B. “Índios e Colonos, duas perspectivas de relacionamento e a formação de alianças através dos casamentos: Caramuru e Paraguaçu, um modelo das primeiras famílias interétnicas no Brasil (1500-1532)”. In: *Revista da Fundação Pedro Calmon*. Centro de Memória da Bahia. Ano V, 2000, p. 9.

¹¹⁶ *Idem*, p. 8.

As uniões, ao pressuporem o cumprimento das regras de solidariedade que dela decorriam representavam no contexto colonial a possibilidade para os indígenas de obterem aliados para as suas guerras e esperavam, em contrapartida, que os interesses e os inimigos dos novos genros e cunhados fossem os interesses e os inimigos da tribo¹¹⁷.

Nesse sentido, em alguns casos os interesses de índios como de colonos se encontravam, mas em outros contextos os interesses tornaram-se conflitantes, devido ao caráter desarticulador do projeto colonial para as sociedades indígenas em termos tanto religiosos quanto sociais e econômicos. Dessa forma, diferentes visões de mundo entravam em choque, a partir das concepções religiosas e de organização social que os homens que interagiam na sociedade colonial detinham. Mesmo com os conflitos, o modo de vida indígena e as práticas ditas gentílicas muito influenciaram os colonos, mas não apenas a estes: alguns clérigos também aceitavam sem constrangimentos e até apoiavam essas práticas, o que levou Nóbrega a condená-los através de uma crítica contundente:

Os clérigos desta terra têm mais officio de demonios que de clérigos: porque, além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Christo, e dizem publicamente aos homens que lhes é licito estar em pecado com suas negras, pois que são suas escravas, e que podem ter os salteados, pois que são cães, e outras cousas semelhantes, por escusar seus pecados e abominações, de maneira que nenhum Demonio, temo que agora que nos persiga, sinão estes¹¹⁸.

A luta contra as práticas heréticas prosseguiu ao longo dos séculos, sendo combatida por jesuítas e inquisidores. À medida que os anos iam seguindo e as novas influências vindas das religiões indígenas, africanas e judaizantes transformavam as religiosidades no Brasil Colonial numa síntese de diferentes elementos, caracterizada pelo hibridismo cultural. É preciso então entender a amplitude da questão religiosa na América portuguesa, haja vista que o nosso objeto de análise, a Santidade de Jaguaripe, transita no interior dos estudos que tomam a religião como tema de pesquisa.

Os estudos em torno da religiosidade e da cultura no Brasil colonial vêm trazendo importantes contribuições para a historiografia atual, pois esses não só se debruçam nas estruturas econômicas e sociais, mas refletem sobre os indivíduos que as compõem; suas práticas, crenças e representações e como estas se configuram na sociedade, moldando e sendo moldadas pelas suas estruturas.

¹¹⁷ *Idem*, p. 9.

¹¹⁸ NÓBREGA, Manuel da, *op. cit.*, p. 116.

Nesse contexto se inserem duas obras de valor para a nossa historiografia: *O diabo e a terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza e *Cada um na sua lei*, de Stuart Schwartz. Assim é possível refletir e analisar a religiosidade e a formação cultural singular brasileira no período colonial sob a ótica dessas duas obras, trançando alguns pontos que precisam ser revisados e relativizados.

O livro *O diabo e a terra de Santa Cruz* foi publicado em 1986 e é caracterizado pelo pioneirismo no uso da História das Mentalidades enquanto opção teórico-metodológica no Brasil. A história das mentalidades perpassa toda a obra de Laura de Mello e Souza, na busca de encontrar uma homogeneidade no imaginário do homem colonial.

A princípio a autora começa analisando a descoberta da América a partir do imaginário europeu, quando este é interpretado, desde cedo, a partir de ideias preconcebidas, através de um diálogo com a obra *A conquista da América*, do filósofo Tzvetan Todorov. Este autor analisa o episódio da conquista a partir desse prisma, procurando compor uma tipologia das relações com outrem. Souza conclui que “todo o universo imaginário acoplava-se ao novo fato, sendo simultaneamente fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro”¹¹⁹.

A partir do contato dos europeus com os habitantes do Novo Mundo são feitas leituras diferentes para tentar compreender o significado do “encontro”. Recorrendo à sua tradição, os europeus fazem um enquadramento no seu universo mental a partir das imagens pré-concebidas das suas viagens imaginárias anteriores às viagens reais. As projeções mentais dos europeus vão se espalhando, somando-se ao universo imaginário de povos de outras culturas e finalmente, fundindo-se a eles. Logo no início a autora começa a trabalhar com o conceito de fusão, tão importante para entender a cultura diversificada e multifacetada dos colonos brasileiros.

No contexto da conquista e nos primórdios da colonização a associação do Brasil com diferentes “espaços” do imaginário europeu, como o Inferno e o Paraíso, esteve ligada à construção de lendas medievais, que localizaram esses “espaços” em lugares diferentes da Terra: são as viagens imaginárias caracterizadas pela autora. Nesse sentido, muitos cronistas do período associaram de início o Brasil ao Paraíso terrestre, pela sua natureza exuberante e diferenciada, que fazia esses cronistas se reportarem ao Éden descrito no Livro Sagrado.

Após ser associado ao Paraíso terrestre, o Brasil diversas vezes esteve associado ao Inferno, pois, devido à influência de um imaginário europeu medieval, alguns cronistas do

¹¹⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 21.

período enfatizavam o caráter pecaminoso dos povos que aqui habitavam. Desde o início da colonização, ligado ao “mal”, ao “demônio” e ao “pecado”, o Brasil não deixou de fornecer, é claro, bons processos para a Inquisição.

O Tribunal do Santo Ofício é o pano de fundo da análise de Stuart Schwartz para compreender a religiosidade colonial e visualizar ideias de tolerância presentes na visão de mundo de alguns colonos no Brasil. Como Laura de Mello e Souza, Schwartz observa o senso de superioridade cultural por parte dos colonizadores europeus. A intolerância caracterizava os primeiros contatos com os outros povos, fossem eles indígenas ou africanos. Mas como é que em um Brasil marcado desde cedo pela intolerância e pela ortodoxia vão emergir ideias e práticas tolerantes e heterodoxas? É essa questão que Schwartz procura responder no sétimo capítulo de sua obra, intitulado *Brasil: salvação numa sociedade escravocrata*¹²⁰.

Na construção de seus modelos interpretativos, os autores utilizam-se de algumas fontes, algumas das quais também estão presentes na nossa análise. Ambos fazem uso dos processos inquisitoriais para analisar as ideias e as práticas que ameaçam a hegemonia do catolicismo. Souza também utiliza os relatos de viajantes, cronistas, membros do clero e do governo para entender o imaginário europeu em relação ao Brasil e os seus habitantes. Podemos citar a carta de Pero Vaz de Caminha (1500), o Regimento de Tomé de Souza (1548), as obras de Frei Vicente Salvador (1627), Gandavo (1587), Jabotão (1758) e Rocha Pita (1724). Schwartz usa os documentos das visitas, confissões, denúncias, processos, para analisar as ideias de tolerância e contestação em alguns colonos acusados pela Inquisição no Brasil; também faz uso dos inventários de alguns desses colonos presos pelo Tribunal do “Santo Ofício”.

Souza observa, através de suas fontes, a transferência de imaginário e o nascimento de uma cultura mestiça que se conjuga através do diálogo entre três culturas distintas: a indígena, a africana e a europeia. Essa transferência de imaginário se dá através das narrativas de cronistas e colonos que passam por diferentes filtros interpretativos. No entanto, tanto a ideia de fusão como de transferência acabam por colocar as sociedades indígenas e africanas à margem dos processos históricos, excluindo-as de seu papel enquanto sujeitos da História.

No campo das mentalidades, Souza privilegia a longa duração, pois deseja perceber as continuidades do imaginário num longo espaço de tempo, notar a duração e as adaptações das estruturas mentais. Não há uma delimitação geográfica do seu estudo, pois ela trabalha com diferentes espaços. Uma das críticas mais contundentes ao conceito de mentalidades é que ele

¹²⁰ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 209-312.

generaliza, constrói uma homogeneidade em torno do imaginário não abarcando muitas vezes as diferenciações culturais, sociais e geográficas, já que o significado dado a um determinado valor pode variar dentro de grupos sociais diferentes, ou até dentro do mesmo grupo, no mesmo espaço de tempo.

Em *O diabo e a terra de Santa Cruz* podemos perceber a influência de abordagem da obra *Visão do Paraíso* de Sérgio Buarque de Holanda, ambas tratando do campo do imaginário. Souza parte do conceito de Paraíso terrestre para entender como esse imaginário constrói representações distintas, já que o Brasil foi visto por diversas vezes como Inferno terrestre e os seus habitantes como demônios. Há diferentes níveis do imaginário europeu cristão que servem para apresentar os povos indígenas, ora demonizados, associados ao pecado, ora animalizados, ao se remeterem a rituais antropofágicos; ora humanizados, apresentados como detentores de alma e passíveis à evangelização e ao batismo.

Esse tema também é recorrente na obra de Schwartz. Segundo o autor, para os jesuítas os índios tinham alma e poderiam se integrar à comunidade cristã. Todavia os colonos muitas vezes achavam o contrário e isso tinha um objetivo pragmático, pois funcionava como justificativa para alguns explorarem o trabalho indígena e se “deitarem com as índias”, já que na sua concepção por estas não serem batizadas não estariam cometendo pecado. Esse argumento vai justificar a escravidão indígena, haja vista que não ter alma significava não serem humanos. Logo, passíveis de serem legalmente escravizados. Para os jesuítas as almas dos índios eram papéis em branco que precisavam ser escritos e, através do missionamentos, poderiam se tornar cristãos e úteis ao seu projeto missionário e colonial. O critério de que não tinham religião implicava em que, por não serem hereges, como os africanos, inviabilizava a escravidão segundo os padrões tradicionais¹²¹.

Os jesuítas ocupam um lugar de destaque na obra de Schwartz, pois estes usam a Inquisição como aliada ao seu projeto missionário, por terem sido no Brasil os principais agentes da Reforma prevista no Concílio de Trento. Segundo o historiador norte-americano, os jesuítas também foram os principais “defensores” dos indígenas, posicionando-se contra a exploração e a violência dos povoadores portugueses para com os indígenas, pois viam nessas atitudes um obstáculo para a evangelização destes povos.

Essas informações são pano de fundo para o autor mostrar que a principal motivação dos jesuítas era o trabalho missionário. Diferente da ênfase dada por muitos historiadores nas motivações econômicas para a conquista e/ou para a colonização, Schwartz privilegia os

¹²¹ BAETA NEVES, Luís Felipe. *O combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

elementos motivacionais no plano religioso. Dessa ideia também partilha Laura de Mello e Souza: para ela, “os portugueses se imbuíram sinceramente do seu papel missionário”¹²². Mas o plano religioso não é a motivação exclusiva para a conquista e a colonização, outros interesses também estavam em jogo nos contextos coloniais. Não é possível generalizar as motivações humanas, pois apreenderíamos os sujeitos e os processos de uma forma simplista e mecânica, não entendo suas complexidades e especificidades.

Como observa Schwartz, nem todos se imbuíram do espírito “sincero” de evangelização. Ao trabalhar com o conceito de cultura, o autor encaixa as diferenciações, ao falar de um grupo específico que partilha dessas motivações, os jesuítas. Todavia, o que ele faz é homogeneizar o pensamento e as práticas dos inicianos. É óbvio que a Companhia de Jesus trazia os seus pressupostos filosóficos e doutrinários relativamente coesos, que tinham a salvação e a evangelização como conceitos-chaves, mas não significa que na prática missionária os interesses temporais também não convivessem com os espirituais e em alguns contextos fossem mais evidentes. No entanto, como já foi salientado no tópico três, é preciso manter o equilíbrio interpretativo inserindo a dimensão de humanidade na análise dos sujeitos históricos, não incorrendo em extremos nem no maniqueísmo interpretativo.

Longe de excluir as motivações econômicas, muitas vezes estas estão imbricadas nas religiosas, pois a mentalidade daquela época é distinta da nossa. Na verdade, as motivações para a conquista e a colonização estão em dois planos: no espiritual e no material. Um plano não exclui o outro, os dois estão presentes no espírito da conquista e, em alguns momentos e contextos específicos, um sobressai mais do que o outro. Às vezes parece contraditório, mas é aí que repousa a complexidade das ações humanas. Os jesuítas sempre argumentaram que era preciso enriquecer a Companhia para terem recursos suficientes a fim de expandirem a missão na América portuguesa e em outras partes do mundo. Assim construíram um império econômico por onde passaram¹²³.

Ao contrário do que se possa pensar, à primeira vista, as atitudes não eliminam as intenções e motivações da fé. Os homens dessa época vivem um conflito interno entre o espiritual e o material, entre o vício e a virtude, e o resultado dialético nas atitudes não é apenas reflexo de um elemento, mas de ambos. O entendimento desses homens no tempo deve abarcar essa complexidade.

¹²² SOUZA, Laura de Mello e, *op. cit.*, p. 33.

¹²³ Para uma discussão em torno da questão econômica na Companhia de Jesus ver melhor em ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuítos: o cotidiano na administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

A busca por salvação motiva as práticas de muitos homens e mulheres que acreditam poderem se salvar através de suas boas obras. O caminho para a salvação, todavia, foi interpretado sobre uma perspectiva diferente da ortodoxia católica por parte de alguns colonos. A premissa de que cada um pode se salvar na sua lei perpassa as ideias de muitos colonos intelectuais acusados pela Inquisição. Schwartz examina os processos desses homens para entender as suas visões e perceber as suas influências. Essas ideias, que se compõem de dúvidas e questionamentos, também eram partilhadas por grupos sociais mais amplos e menos instruídos. As críticas e contestações eram geralmente dirigidas à ideia de salvação unicamente pelo catolicismo, a doutrina do Inferno, do Purgatório, aos pecados do clero e aos santos. Essas concepções, que iam de encontro a doutrinas fundamentais da Igreja, constituíam uma ameaça, já que muitos desses dogmas funcionavam como mecanismo de auto repreensão no imaginário colonial que a Igreja procurava manter no universo mental de seus fiéis. Por isso, muitos dos protagonistas dessas proposições foram punidos pelo Tribunal do Santo Ofício.

A vida das pessoas analisadas por Schwartz levanta a questão da flexibilidade das identidades religiosas e o hibridismo religioso que marca a sociedade brasileira. Mas, para além do que analisa o autor, as atitudes desses indivíduos também demonstram a capacidade de escolha humana e a possibilidade de partilhar de diferentes crenças e identidades transitando por entre elas, como fizeram muitos indígenas e mamelucos que participaram da Santidade de Jaguaripe.

Na visão de Schwartz, diferentes crenças se misturavam e conviviam “harmonicamente”, mesmo contendo elementos contraditórios; o sincretismo religioso se desenvolveu em diferentes espaços da colônia e a tolerância religiosa também aqui floresceu. No entanto, na análise do historiador norte-americano não são focados os conflitos e disputas que estavam presentes também no contexto religioso da época, dada a complexidade das relações humanas e os interesses contrários que estão em pauta no interior dos processos históricos. As crenças podiam até conviver “harmonicamente”, mas os seus praticantes nem sempre desfrutaram dessa convivência; a presença da Inquisição na América portuguesa demonstra bem essa realidade.

A partir da sua perspectiva, o autor ameniza os conflitos, trazendo às vezes uma realidade idealizada. Ao mostrar que cristãos-novos e cristãos-velhos conviveram amistosamente na colônia, Schwartz parece atenuar o risco das denúncias quando essas

relações se tornavam mais próximas, como o casamento que foi comum entre cristãos-novos e cristãos-velhos.

Nessas relações, como também na relação entre senhor e escravo, a ameaça da denúncia se tornava uma estratégia na obtenção de favores: “O que parece ter ocorrido na realidade é que todos os grupos na sociedade elaboravam estratégias para aproveitar o poder da Inquisição a favor de sua própria situação.”¹²⁴ A tolerância combinada com o “sincretismo” é percebido por Schwartz nas atitudes de alguns colonos que aceitam e até compartilham as práticas indígenas e africanas. Assim foi possível um grande número de mamelucos e até portugueses passarem a crer nas ideias da Santidade que combinavam aspectos da prática católica, como o batismo, e elementos indígenas¹²⁵. Muitos também partilharam das práticas religiosas africanas, o calundu é um exemplo, o qual a Igreja associou à possessão demoníaca.

O conceito de demonização das práticas de outrem perpassa toda a obra de Laura de Mello e Souza na qual ela percebe, como Schwartz, que, mesmo com os mecanismos de repreensão, a tentativa da transferência do imaginário cristão europeu encontrou alguns limites e teve que adaptar-se à realidade da América portuguesa:

Embora o projeto colonial português fosse o de transmigrar o mundo ibérico para os trópicos, pelo menos no plano da religiosidade o que aconteceu foi um fato de diversos cultos – desde os de origem nativa até os católicos, afros e judaicos – estarem convivendo e se influenciando mutuamente nos primeiros séculos da ocidentalização do Novo Mundo, cujas práticas refletem até hoje na religiosidade mestiça brasileira¹²⁶.

Na relação dialética dos elementos que formaram a sociedade brasileira não se pode vislumbrar apenas uma parte dos agentes envolvidos, pois, um processo tão complexo como esse não pode ser entendido apenas por uma causa. Amparados em uma vasta documentação, Stuart Schwartz e Laura de Mello e Souza inovam ao verem a formação da cultura religiosa brasileira a partir de um prisma multicultural. Apesar das obras serem separadas por quase duas décadas seus argumentos se encontram e se complementam.

Assim é possível entender a religião no contexto da América portuguesa a partir das análises desses autores no campo dos estudos culturais, mas não apenas a partir das suas abordagens. A recorrência aos seus estudos veio para mostrar suas contribuições, mas ainda é

¹²⁴ *Idem*, p. 290.

¹²⁵ As motivações para a adesão à Santidade são analisadas no terceiro capítulo.

¹²⁶ MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. “Circularidade cultural e religiosidade popular no Brasil Colonial: uma análise historiográfica de *O diabo e a terra de Santa Cruz*.” In: *Revista Urutáguia*, p. 7. Disponível em www.uem.br/urutaguia/007/07macaedo.htm.

preciso avançar na tentativa de atrelar o aspecto religioso aos demais – políticos, econômicos e sociais –, que estão presentes nos processos históricos.

Entender a religião sob um prisma mais amplo foi uma das nossas propostas tanto neste capítulo, que serve para construir o cenário que possibilitou a emergência e propagação do profetismo indígena e de sua ação política, quanto nos demais, quando nos debruçamos sobre os aspectos mais específicos do nosso objeto de pesquisa.

1.4- Os tupinambás entre os alcances e limites da colonização

A sociedade tupinambá: aspectos culturais e organizacionais

Os povos tupinambás ocupavam boa parte da costa da América portuguesa. Pertencentes ao tronco linguístico tupi-guarani, esses povos foram extensamente descritos por viajantes, missionários e cronistas que estiveram em terras brasileiras a partir da conquista portuguesa.

Quando os portugueses aqui chegaram, os tupinambás ocupavam uma vasta extensão de terras, no que veio a ser a Capitania da Bahia junto às capitanias anexas, numa extensão que ia de Camamu a Sergipe. Os tupinambás tinham as suas próprias formas de organização social, pautadas na cultura dos seus ancestrais. Organizavam-se em aldeias, compostas por um número variável de malocas – em geral, de quatro a oito –, em torno de um pátio central. Possuíam, segundo os relatos da época, uma população entre quatrocentos a oitocentos indivíduos vivendo em cada aldeia. As malocas abrigavam grandes unidades familiares que tinham no parentesco patrilinear elementos básicos das relações que estabeleciam entre si. Quanto a organização espacial e as relações constituídas no interior da aldeia, temos o relato de Gandavo:

Vivem todos em aldeias, pode haver em cada uma sete, oito casas, as quais são compridas feitas à maneira de cordoarias; e cada uma delas está cheia de gente dum lado e do outro, e cada um por si tem sua estância e sua rede armada em que dorme, e assim estão todos juntos uns dos outros por ordem, e pelo meio da casa fica um caminho aberto para se servirem. Não há como digo entre eles nenhum Rei, nem Justiça, somente em cada aldeia tem um principal que é como capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força; morrendo este principal fica seu filho no mesmo lugar; não serve doutra coisa se não de ir com eles à guerra, e conselhá-los como se hão de haver na peleja (...)¹²⁷.

¹²⁷ GANDAVO, Pero de Magalhães, *op. cit.*, p. 67.

Ao descrever a organização social dos indígenas, o cronista faz uso de parâmetros da sociedade europeia, já que “a comparação analógica é o único instrumento epistemológico de compreensão cultural”¹²⁸. Nesse sentido, a ausência do rei e da justiça aparece como antíteses à dinâmica do poder centralizador e coercitivo presente no Estado Moderno. Situa-se, então, a figura do principal que, como nos informa Gandavo, tinha um papel fundamental na guerra.

A guerra desempenhava uma função primordial no interior das sociedades, pois, como explica Florestan Fernandes, através dela conferia-se prestígio social aos guerreiros e a defesa dos territórios. Era através da guerra que também se obtinha o componente essencial para o ritual antropofágico – que tinha um elemento de coesão na sociedade tupinambá –, o guerreiro capturado¹²⁹.

Os profetas, caraíbas, pajés e os principais, nome atribuído pelos colonizadores aos chefes políticos, ocupavam lugar de prestígio, conferido pela comunidade que guiavam. A preponderância desses líderes e seu domínio eram alcançados de forma distinta do Estado Moderno, pois o poder político não era estabelecido através da coerção e sim através da guerra e do ritual.

Foi esse aspecto que levou o antropólogo francês Pierre Clastres a sustentar a tese de que a sociedade primitiva é contra o Estado¹³⁰. Estariam, então, a repelir o caráter centralizador do poder bem como as desigualdades econômicas, frutos da exploração e da acumulação de capital que não faziam parte dessa sociedade¹³¹.

A chefia nas sociedades tupinambás era adquirida por meio da construção de laços de relacionamentos que pautavam a produção de bens a serem dispensados à comunidade. Sendo assim, o chefe que conseguisse agrupar junto de si mais indivíduos teria mais capacidade de produção e por sua vez mais poder.

O chefe indígena tinha a função de servir com dádivas, essa era uma forma de estabelecer e manter as relações de reciprocidade e afirmação da capacidade do líder de ter o que doar, o que está associado diretamente à poligamia, cunhadismo e a maior capacidade produtiva. Assim, através da lei da reciprocidade a comunidade encontrava a conjugação com o seu líder. A eloquência era uma característica marcante nos principais, que deveriam ser

¹²⁸ POMPA, Cristina. “As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial”. In: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, nº 11, 2001, pp. 27-44.

¹²⁹ FERNANDES, Florestan. *A função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Edusp, 1970.

¹³⁰ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

¹³¹ Devemos destacar que a análise de Clastres leva a uma percepção anacrônica, pois como o antropólogo sustenta, essa forma de organização pressupõe uma consciência, um conhecimento dessa outra forma de ser e um projeto elaborado de contestação a esse outro modelo social.

capazes de mobilizar a comunidade para que os objetivos definidos pelo conselho de anciãos fossem alcançados.

A mesma lógica opera-se no campo religioso, os heróis civilizadores louvados na tradição tupinambá, os quais eram dotados de características divinas, não teriam construído sua influência através da autoridade e coerção e sim do seu papel enquanto dispensadores ao ensinarem aos índios atividades práticas “transmitindo-lhes o conhecimento de várias coisas”, tais como o cultivo da mandioca¹³².

O profetismo tupinambá também era um elemento de coesão. Aos xamãs indígenas, os caraíbas, era dado poder proporcional ao dos chefes de guerra. Eram eles, que com a sua retórica persuasiva, incitavam os guerreiros a lutar e a comunidades inteiras irem em busca da terra sem males¹³³, o que desencadeou a migração em muitas ocasiões. Como analisa Renato Sztutman, “cabeças de grandes migrações que contavam com a adesão de membros de diferentes comunidades, por vezes inimigas entre si, esses profetas acabavam por construir uma espécie de nova liderança política, conformando novos coletivos, ainda que abundantes”¹³⁴.

Com a conquista portuguesa, os povos tupinambás tiveram uma nova realidade diante deles: os choques culturais, econômicos e sociais devido à expropriação das terras e a escravização vão gerar constantes estranhamentos e enfrentamentos após o contado, marcando as relações inter-étnicas ao longo do processo de colonização. Assim, para lidar com a nova realidade que lhes era imposta, os povos indígenas construíram estratégias de resistência e reformularam suas próprias cosmologias e sua organização econômica, social e política frente aos novos imperativos sociais que se impunham.

Segundo Florestan Fernandes, os tupinambás na Bahia desfrutaram de certa autonomia comercial nos primeiros anos da colonização, mantendo um intenso comércio com os franceses. O autor localiza a região entre o rio Sergipe, o rio Real e o rio Itapicuru como espaço onde o tráfico ganhou proporções significativas¹³⁵, haja vista que os portugueses ainda não haviam conseguido impor o seu domínio sobre esse território, que em fins do século XVI

¹³² MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, p. 7.

¹³³ Na crença tupi-guarani a Terra sem Males era a morada de Maíra, lugar de abundância que eles desejavam alcançar em vida. A sua localização mística estava onde o sol nasce após o grande rio. PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “De como se obter mão-de-obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII”. *Revista de História*, São Paulo, v. 129-31, 1994, pp. 179-208.

¹³⁴ SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a Ação Política Ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

¹³⁵ O litoral norte da Bahia de Todos os Santos também era muito importante, haja vista que foi lá que aconteceu a Revolta de Caramuru.

será alvo de muitas entradas e expedições de conquista, muitas das quais contaram com a participação de soldados mamelucos que se envolveram com a Santidade de Jaguaripe.

A submissão desses povos era um sério problema para os portugueses, que organizaram uma forte expedição armada contra os tupinambás que ocupavam a zona do rio Real em 1574. Neste momento os jesuítas também tentavam uma colonização pacífica dessa região, todavia, isso não limitou a ação violenta contra os povos Tupinambá. “Segundo Gabriel Soares, os portugueses destruíram violentamente as suas povoações. Os principais caciques, apesar de se terem rendido sob palavra, foram executados, enquanto os demais eram reduzidos à escravidão”¹³⁶.

Mas, a despeito dos ataques violentos, a região não foi submetida ao domínio português. Ainda em 1587 as terras nas imediações do rio Real eram bastante inseguras para os portugueses, devido aos constantes ataques realizados pelos tupinambás aos que atravessavam aquele rio com destino a Pernambuco ou a Bahia, fazendo “incursões ao rio Real atacando e aprisionando embarcações portuguesas”¹³⁷. Conforme as informações de Fernandes, apenas a partir de 1596, devido à ação combinada de jesuítas e colonos, os tupinambás daquela região foram “pacificados”.

Além das terras acima do rio Real, a submissão dos povos indígenas era também um problema no interior da Bahia de Todos os Santos, especialmente na rota do rio Paraguaçu, onde a conquista tornou-se um desafio para o governo geral. Já no Regimento de Tomé de Souza é apresentada a necessidade de submeter essa região ao domínio português¹³⁸. Mem de Sá, terceiro governador geral, em 1559 declarou guerra aos índios levantados da região do Paraguaçu. Nessa região os tupinambás ficavam na margem direita do rio. Os conflitos que se seguiram atingiram os Kiriri, que ficavam na margem esquerda. Os primeiros combates foram travados às margens do rio Paraguaçu e seguiram-se em direção ao interior, nas aldeias que rodeavam o rio¹³⁹. Mesmo com a dita “pacificação”, os indígenas dessa região continuaram sendo um problema para a administração colonial.

Assim, nos fins do século XVI os portugueses haviam conseguido domínio sobre boa parte do litoral da Bahia, mas continuavam enfrentando constantes resistências por parte dos

¹³⁶ FERNANDES, Florestan, *op. cit.*, p. 36.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fl. 9.

¹³⁹ Na obra do historiador Herbert Wetzell há uma descrição detalhada da Guerra do Paraguaçu. WETZEL, Herbert Ewald. *Mem de Sá: terceiro governador geral (1557-1572)*. Conselho Federal de Cultura: Rio de Janeiro, 1972, pp. 61-68.

povos tupinambás. Muitos que habitavam essa região emigraram, outros foram inseridos na dinâmica do projeto colonial: nas aldeias jesuíticas, ou como escravos, nas fazendas e vilas¹⁴⁰.

Impondo limites ao projeto colonial: as políticas indígenas

Como foi possível observar até aqui, diversas estratégias e resistências foram criadas em resposta à dominação colonial. Portanto, desde já é importante estabelecer alguns dos mecanismos encontrados pelos povos indígenas nos primeiros anos da colonização. Quando as relações inter-étnicas começam a se esboçar, os conflitos passam a ser permeados pelas divergências entre as concepções de mundo, trabalho, religião, economia e uso da terra. Em diferentes contextos as revoltas indígenas tiveram um papel fundamental para impor limites à colonização. Mas, também a escolha pela aliança com a sociedade colonial, bem como a rejeição desta mostra a importância da atuação das lideranças indígenas para a manutenção das suas comunidades. Como afirma Elisa Frühauf Garcia,

apesar de terem sido alvo de projetos de cooptação e de seu estatuto ter-se modificado ao longo dos contatos, as lideranças indígenas, segundo parece, mantiveram sua capacidade de chefia, sendo vistas pelos índios como representantes de seus interesses, o que era o principal elemento mantenedor de sua autoridade. Mantiveram, em muitos casos, uma capacidade de autonomia e, consequentemente, de se oporem a projetos coloniais que não percebiam como vantajosos¹⁴¹.

A percepção de algumas vantagens impulsionou os índios tupinambás a descerem para as terras de Fernão Cabral em Jaguaripe guiados pela caraíba Maria, que era considerada pelos devotos da Santidade como sendo a mãe de Deus. Ir a Jaguaripe não era uma forma de submissão passiva ao projeto colonial, este ato também tinha um caráter político e estratégico para a manutenção e propagação do movimento.

O fato de a Santidade de Jaguaripe se estabelecer em um espaço estratégico e de potencialidades mercadológicas trouxe desassossego para os senhores de engenho e para o governador geral, Manuel Teles de Barreto¹⁴². Assim, em certa medida, a Santidade desarticulou, mesmo que temporariamente, o projeto colonial, haja vista que vários escravos fugiram dos seus engenhos para estarem na fazenda de Fernão Cabral¹⁴³.

¹⁴⁰ FERNANDES, Florestan, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴¹ GARCIA, Elisa Frühauf. “O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América portuguesa”. In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 23, 2007, p. 32.

¹⁴² A relação com os governantes régios e com os senhores de engenho é analisada no capítulo 2.

¹⁴³ AN/TT, IL, proc. 17065, fls. 188-195.

A historiografia recente, referida na Introdução, vem mostrando que no processo de colonização os povos indígenas não foram apenas vítimas passivas da exploração do sistema colonial, mas que estes tiveram um papel fundamental nesse processo, nos rumos que ele tomou e na forma como se estruturou, já que em muitos momentos os elementos da sociedade indígena – cultura, trabalho, tecnologias, terras e riquezas – foram incorporados ao processo para que este se tornasse possível. Os indígenas adaptaram a cultura europeia a partir do seu referencial, recriando-a e em muitas ocasiões resistindo a ela ou a partes dela.

O relacionamento entre índios e portugueses foi então condicionado pelas dinâmicas próprias das sociedades indígenas, e também pela portuguesa. Schwartz, no segundo capítulo da sua obra *Segredos internos*, analisa as interações que se deram entre europeus e os povos tupinambás¹⁴⁴. Como aponta o historiador norte-americano, as relações não eram apenas impostas, mas sofriam algumas modificações de acordo com as demandas indígenas. A dinâmica do convívio se deu de forma complexa, pois esses grupos possuíam formas de vida distintas. Para as sociedades indígenas a forma de produzir, a hierarquização das relações sociais e políticas, a perda de controle sobre seus destinos, a disputa por terras e víveres e a apropriação de suas mulheres e crianças foram elementos desarticuladores que geraram uma série de conflitos. A lógica de colonização e o sentido que esta tomou em terras luso-brasileiras foi permeada pelo projeto português mercantil, mas também não deixou de incorporar as demandas dos povos indígenas.

Entender as dinâmicas dos contatos inter-étnicos no cenário colonial a partir dessa perspectiva rompe com um conjunto de dicotomias discutíveis, pois busca perceber os povos conquistados como agentes capazes de empreender, nas situações de contato, como aquelas que são alvo da nossa atenção, estratégias e respostas ativas, de adaptar e reformular os elementos sociais, econômicos, políticos e culturais das suas sociedades.

Os povos indígenas atuaram e atuam ainda hoje de diversas formas: através da sua ação política e dos mecanismos de adaptação eles se inserem na “sociedade envolvente”, não apenas sendo envolvidos, mas modificando e envolvendo essa sociedade a partir de suas dinâmicas sociais, econômicas e culturais.

Economia de subsistência versus economia de mercado

A economia na sociedade tupinambá era essencialmente de subsistência e autoconsumo, também cultivavam roças, mas não para a troca e/ou acumulação de

¹⁴⁴ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*, op. cit., pp. 40-56.

excedentes. A experiência dos tupinambás em relação ao trabalho constituía-se através de uma lógica distinta a dos colonos portugueses, pois no interior de sua sociedade, como analisou Eric R. Wolf, a “produção está estruturada em função das necessidades dos produtores ou do desencargo de obrigações de parentesco e não em função comercial ou do lucro”¹⁴⁵.

As aldeias produziam para atender suas necessidades imediatas e futuras, ainda que a curto prazo. Não havia em sua sociedade uma lógica de produção excedente voltada para o mercado, como no caso europeu. O excedente que produziam era apenas para garantir os períodos de estiagem ou de excesso de chuvas, além do consumo voltado para usos cerimoniais e festivos. Essa distinção os fez resistir às formas de produção colonial, já que entravam em choque com a sua cultura, visão de mundo, modo de viver e sobreviver. A divisão do trabalho se dava através do sexo e idade. As mulheres se encarregavam do plantio, da colheita e da preparação dos alimentos; já os homens se dedicavam a atividades externas como a caça, a pesca e a coleta. No processo de escravização isso levou à resistência dos índios à forma imposta pelos portugueses, já que os homens não aceitavam fazer o trabalho de plantio e de colheita, pois em sua sociedade esse papel não cabia a eles.

Os tupinambás praticavam uma economia de uso e não de troca, como faziam os portugueses; o lucro não era uma preocupação para eles. O seu esforço estava em garantir sua subsistência e não em produzir em larga escala. Esse era um dos principais contrastes entre a sociedade portuguesa e a indígena. Um trecho dos escritos de Jean de Léry, missionário protestante que esteve entre os tupinambás da Baía de Guanabara em 1558, elucida bem a questão do embate entre a lógica de acumulação e a lógica de subsistência. Léry cria um suposto diálogo que teve com um velho indígena, o qual começa lhe questionando sobre o motivo pelo qual os portugueses e franceses vinham de tão longe para buscar o pau-brasil. O missionário então explica que a madeira era usada no tingimento do algodão e que muitas vezes “um único mercador compra todo o pau-brasil transportado por navios repletos dele”¹⁴⁶. O velho então continua:

“Você está contando maravilhas, mas esse homem muito rico de que me fala não morre um dia?” “Sim”, disse eu, “morre como todo mundo”. Os selvagens, entretanto, são grandes debatedores e, em geral, levam um assunto até sua conclusão. Assim sendo, perguntou-me: “Quando ele morre o que acontece com o que ele deixa?”. “Fica para os seus filhos, se ele os tiver (...) ou para seus irmãos e parentes próximos.” “Com efeito”, prosseguiu o velho, o qual, conforme podem

¹⁴⁵ WOLF, Eric R. *Sociedades camponesas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970, p. 15.

¹⁴⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo. Biblioteca do Exército Editora, 1961, p. 174.

notar, não era nenhum tolo, “agora vejo que vocês, franceses, são uns grandes loucos. Atravessam o mar e padecem grandes inconveniências, conforme dizem quando aqui chegam, e trabalham tanto para acumular riquezas para seus filhos ou para aqueles que a vocês sobrevivem. Acaso a terra que não é suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos que amamos, mas estamos seguros de que, após nossa morte, a terra que nos nutriu também os alimentará. Assim, repousamos para sempre sem ter maiores cuidados”¹⁴⁷.

Embora o pastor protestante estivesse imbuído de um discurso pragmático que tinha a função retórica de criticar os hábitos da sociedade cristã católica – seus inimigos –, suas palavras apreenderam a lógica de autoconsumo e subsistência vivenciada pelos tupinambás, lógica que trouxe grandes dificuldades nas relações que se estabeleceram.

O escambo entre portugueses e tupinambás perdurou nos primeiros momentos, mas não prosseguiu por diferentes fatores. Como a perda das terras, a competição pela caça e o declínio da mão de obra que esgotou esse modelo produtivo. Enquanto a população dos colonos aumentava de forma exponencial, o número de índios livres para exercer essa atividade era reduzido drasticamente devido às doenças, fugas e escravidão.

No entanto, no período em que marcou a dinâmica inicial das relações, as trocas atendiam às necessidades de ambas as sociedades. Como aponta Maestri, “para um tupinambá não teria grande sentido acumular mais que um machado ou podadeira”¹⁴⁸. Nas trocas eles se beneficiavam de ferramentas que lhes seriam úteis. Quando não eram para uso próprio, essas ferramentas tornavam-se importantes para manter o circuito de doações internas e fortalecimento das lideranças, o que também se constitui uma troca de caráter simbólico. Essa era a razão pela qual a doação desses instrumentos era uma das formas mais adequadas de cooptar as lideranças, alterando os critérios de escolha desses líderes – apenas recebiam instrumentos aqueles que se alinhavam com os projetos coloniais. É a criação das hierarquias internas, da ruptura da solidariedade e da instalação da competição. Quando não havia mais sentido em obter as ferramentas, a autonomia dos colonos se ampliava, e os índios não mais eram capazes de produzir o suficiente para si e para troca com os portugueses e as exigências destes aumentaram, tornando-se prejudiciais; os indígenas recusaram estabelecer as trocas e a continuarem como seus aliados.

Em certos momentos, especialmente no período das feitorias, os portugueses contaram com o trabalho dos tupinambás para a obtenção do pau-brasil, e estes aceitavam ajudá-los, pois a sua sociedade valorizava o trabalho coletivo e a ajuda mútua. Além disso, o corte do

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ MAESTRI, Mário, *op. cit.*, p. 92.

pau-brasil era uma atividade que não alterava a divisão do trabalho, não tomava suas terras, não implicava em convivência prolongada e nem interferia no seu sistema produtivo.

Com as capitâneas, a necessidade não era mais a de pau-brasil, inclusive desvalorizado com a invenção das anilinas. A partir de então, os esforços se concentravam em produzir açúcar e as trocas não faziam mais sentido, também para os colonos e seus filhos mestiços, pois estes já conheciam onde e como obter alimentos.

Ainda, como nos esclarece John Monteiro, o crescimento demográfico dos portugueses, a perda dos campos de caça e coleta não mais tornavam viável a troca¹⁴⁹. Os índios não eram mais capazes de abastecer os colonos e por isso não era mais interessante para os colonos manter essas relações. Além do mais, as exigências dos indígenas se tornaram mais incômodas: queriam armas de fogo. Uma concessão que poderia trazer prejuízos para os próprios colonos e para o projeto colonial. Apesar das proibições que o governo colonial estabeleceu¹⁵⁰ quanto à doação de armas e munições para os indígenas, esta foi deliberadamente praticada pelos colonos que abasteciam os soldados mamelucos em suas expedições ao sertão¹⁵¹.

Os diferentes modos de vida e visões de mundo dos índios e dos europeus em relação à natureza e aos propósitos do trabalho e da produção estão ligados à mudança das relações que se desencadearam entre eles e também contribuíram para explicar a história dos indígenas no regime de grande lavoura. No que se refere às formas de obtenção do trabalho indígena, o modelo passou do escambo à escravidão.

Essa mudança também obedecia a uma lógica da sociedade indígena. O trabalho na grande lavoura não se enquadra na forma e na cultura indígena estabelecida, por isso houve constantes resistências à imposição da escravidão¹⁵², e a Santidade de Jaguaripe incorpora os domínios dessa resistência, pois os seus adeptos e praticantes escravizados encontraram nesta “seita” um lugar de fuga simbólica e física.

¹⁴⁹ MONTEIRO, John Manuel, *op. cit.*, pp. 20-22.

¹⁵⁰ No Regimento dado a Tomé de Souza há uma proibição contundente em relação à doação de armas de fogo aos gentios: *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fl. 6.

¹⁵¹ Vários dos mamelucos que foram denunciados pelo envolvimento com a Santidade também foram acusados de doarem armas aos “gentios” no sertão. É o caso de Cristóvão de Bulhões, Domingos Fernandes Tomacauna, Simão Dias e Pedro Alvarez. AN/TT, IL, proc. 13090, fls. 3-4.

¹⁵² Outro fator que levou os indígenas resistirem à escravidão era o desvio dos prisioneiros destinados aos rituais antropofágicos, elemento essencial para definir as lideranças.

Escravidão indígena: a mão de obra nos primórdios da colonização

Alguns portugueses – conquistadores, colonos, administradores e missionários – que aqui chegaram dirigiram severas críticas ao modo de vida indígena, especialmente aos rituais antropofágicos que, em alguns casos, foi usado para legitimar a Guerra Justa e a escravização dos povos indígenas. A legislação portuguesa, que constantemente deliberou sobre a condição jurídica do gentio, reservava a escravidão a povos que fossem capturados em guerras justas¹⁵³, definidas pelo estatuto português como sendo as guerras empreendidas contra os inimigos da cristandade, gentios bárbaros que se tornavam empecilhos para a expansão portuguesa.

No entanto, a legislação se fundamentava em atender aos interesses da Coroa. A ela eram necessários índios para defesa do território que, como súditos aliados, colaborassem para o processo de colonização: a estes se dava o “estatuto” de índios amigos e livres. Mas a Coroa também tinha necessidade de produzir riquezas, para isso precisava de mão de obra e criara a categoria de índios hostis, considerados seus inimigos. A legislação vai variar no tempo e no espaço, mas sempre tendo em vista esses interesses circunscritos¹⁵⁴.

Por isso, como podemos observar, a legislação nem sempre foi praticada e, em muitas ocasiões, povos indígenas que deveriam ser livres foram escravizados. E em muitos casos a escravidão indígena foi usada para abastecer a carência de mão de obra nos primórdios da colonização, e também seguiu até os séculos seguintes, sendo mais marcante em zonas ditas periféricas, que não estavam diretamente ligadas à economia mercantil e a produção açucareira¹⁵⁵.

As diversas promulgações régias emitidas reforçam essa ideia, pois demonstram a necessidade contínua de reforçar algo que estava sendo deliberadamente desrespeitado e adequá-la a novas realidades e necessidades espaciais e temporais. A constante exigência de mão de obra escrava indígena para abastecer as fazendas e engenhos no Recôncavo da Bahia é salientada por Gandavo em seu *Tratado*. Nele, o cronista dá ênfase aos percalços e dificuldades em manter essa mão de obra por causa das frequentes fugas e levantes indígenas:

¹⁵³ A legislação também estabelece e legitima a escravidão dos índios de corda, que seriam destinados a rituais antropofágicos, e por resgate: “também podem ser escravos homens que não são inimigos, mas sendo cativos dos índios forem comprados, ou ‘resgatados’, para serem salvos.” PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial.” In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp/SMC, 1992, p. 127.

¹⁵⁴ Beatriz Perrone-Moisés faz uma análise muito importante sobre a legislação indigenista. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, pp. 115-132.

¹⁵⁵ OLIVEIRA, Mauro Leonardo da Costa de. *Escravidão indígena na Amazônia colonial*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2001, pp. 52-54.

Os moradores desta costa do Brasil todos têm terras de sesmarias dadas e repartidas pelos Capitães da terra, e a primeira cousa que pretendem alcançar, são escravos para lhes fazerem e granjearem suas roças e fazendas, porque sem eles não se podem sustentar na terra: e uma das cousas por que o Brasil não floresce muito mais, é pelos escravos que se alevantaram e fugiram para suas terras e fogem cada dia: e se estes índios não foram tão fugitivos e mudáveis, não tivera comparação a riqueza do Brasil. As fazendas donde se consegue mais proveito são açúcares, algodões e pau do Brasil, com isto fazem pagamentos aos mercadores que deste Reino lhes levam fazenda porque o dinheiro é pouco na terra, e assim vendem e trocam uma mercadoria por outra em seu justo preço¹⁵⁶.

Em suas palavras, Gandavo demonstra a importância e dependência do trabalho escravo indígena para o sustento e manutenção do circuito econômico e produtivo voltado para economia mercantil. Revela, ainda, as dificuldades enfrentadas pelos colonos devido à ação política indígena através das constantes resistências à imposição do trabalho escravo. Temos, assim, argumentos que justificavam a repressão e a escravidão pela Coroa e como elementos indissociáveis do sucesso da colonização. É importante salientar que as palavras de Gandavo ocultam os casos de morte por fome, maus tratos e doenças que eram motivos para o decréscimo da população indígena no litoral.

Realmente a mão de obra constituía-se um problema nos anos iniciais da ocupação portuguesa. Sem ela o projeto colonial estaria fadado ao fracasso. A busca desenfreada por obtê-la gerou uma série de conflitos entre colonos e missionários, desencadeando disputas pelo direito sobre os “gentios”. Nos anos da década de 1580 os jesuítas se viram em uma situação complicada dada a hostilidade por parte do governador geral Manoel Teles Barreto, que se posicionava a favor dos colonos em relação a essa disputa¹⁵⁷.

Para transformar os povos indígenas úteis à economia colonial, os portugueses empregaram algumas estratégias. As primeiras formas de obtenção de trabalho pautavam-se em relações simétricas estabelecidas pela dinâmica de troca que eram, assim como esclarece Maria Hilda Baqueiro Paraiso,

compatíveis com os padrões culturais dos grupos Tupi, particularmente por serem exercidas tradicionalmente pelos homens (derrubada, transporte e troca), por manterem o caráter comunitário da produção, além de não interferirem de forma drástica no modelo de organização social, nas formas de trabalho e na estruturação do tempo¹⁵⁸.

À medida que a necessidade de produção e exploração colonial crescia, esse modelo foi substituído pela coerção direta em forma de escravidão, amplamente utilizada no processo

¹⁵⁶ GANDAVO, Pero de Magalhães, *op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁷ No capítulo 2 elucidamos melhor essa questão.

¹⁵⁸ PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “De como se obter Mão-de-obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII.” *In: Revista de História*, São Paulo, v. 129-31, 1994, p. 6.

de colonização. A tentativa de “aculturação” dos povos indígenas para torná-los mais flexíveis ao modo de vida europeu foi uma prática recorrente nos aldeamentos jesuíticos, sendo essa estratégia diretamente vinculada ao projeto colonial. E, por fim, o emprego da mão de obra indígena através do trabalho assalariado, apesar de não ter sido amplamente utilizado, foi comum em algumas situações.

No entanto, a escravidão massiva, buscada a princípio nas populações indígenas tupi, foi a forma mais recorrente para a obtenção da mão de obra. Com as grandes epidemias que se proliferaram entre 1560 e 1563, houve um significativo decréscimo na população indígena, que estava em contato com a sociedade colonial. Assim, a busca de novos grupos indígenas através de entradas e descimentos foi uma das soluções encontradas para preencher o vazio demográfico e suprir a necessidade de mão de obra.

Nesse período, proliferaram-se as bandeiras, entradas e descimentos direcionados ao sertão com o objetivo de obter novos contingentes de escravos entre os designados “tapuias” pelos portugueses. Essas estratégias foram desarticuladoras das sociedades indígenas, mas não lograram êxito em todos os momentos. Assim, povos indígenas foram escravizados ao longo da colonização, e os tupinambás também foram usados como mão de obra na grande lavoura açucareira: eles tinham presença massiva no engenho de Fernão Cabral, em Jaguaripe. Essa mão de obra era obtida, em sua grande maioria, através de descimentos e entradas feitos geralmente por soldados mamelucos que seguiam ao sertão para trazer índios até as zonas produtoras. Como elucidado no tópico anterior, essa foi uma das soluções encontradas pelos colonos para suprir a necessidade de mão de obra.

A prática de descer índios do sertão para as proximidades de vilas e povoações dava-se através do convencimento “pacífico” de grupos indígenas que, motivados por alguma “vantagem” oferecida, saíam do território que ocupavam para as regiões de produção açucareira e/ou de aldeamentos indígenas ou particulares. Como é possível observar no contexto colonial, na prática esses descimentos não eram realmente pacíficos, pois boa parte dos índios convencidos a descer o fazia porque a vida na aldeia se tornava inviável devido à ação prévia de destruir matas, abater a caça, sujar os rios e realizar ataques surpresas.

A vinda de parte dos tupinambás que compuseram a Santidade em Jaguaripe deu-se através de descimentos comandados pelo mameluco Domingos Fernandes que conseguiu, após contato de quatro meses, a transferência dos índios às terras de Fernão Cabral de Ataíde. As formas de resistência indígena têm as suas diversas facetas: às vezes, descer para as fazendas e vilas, era a melhor maneira ou a possível de garantir a sua manutenção e

sobrevivência. Outras vezes, a opção era a de aliar-se aos colonos ou aldear-se em missões jesuíticas.

A resistência incorpora assim várias vicissitudes, e ir a Jaguaripe poderia ser também uma estratégia de inserção no mundo colonial, para adentrar no circuito da colonização e, de alguma forma, tentar desestruturá-lo. Com as fugas de engenhos e aldeamentos e a destruição de propriedades, a Santidade logrou impor limites à exploração colonial. Com o seu profetismo e a idealização de construção de um mundo às avessas, a Santidade ousou desafiar a colonização cristã.

Capítulo 2 – (De)construindo o cenário: os traços de uma sociedade em colapso

2.1- Bahia quinhentista: palco de disputas

Conhecer a Bahia da segunda metade do século XVI é de suma importância para entendermos a propagação da Santidade de Jaguaripe, já que os processos históricos não estão desarticulados da realidade social. No capítulo anterior foi possível adentrarmos nos elementos contextuais econômicos, sociais e culturais que estavam em desenvolvimento para consolidar a colonização na capitania da Bahia.

Como foi possível observar, apesar da sua aparente prosperidade, com os seus ricos engenhos e ascendente produção açucareira, a capitania quinhentista estava imersa em uma conjuntura social de crise em diferentes instâncias. As revoltas indígenas deflagravam-se em muitos espaços, o que fragilizava a defesa da costa litorânea. Maria Hilda Baqueiro Paraiso se refere a essas revoltas em alguns dos seus artigos, explicando algumas de suas motivações:

Na verdade, as revoltas indígenas passaram a ser constantes na medida em que o processo de colonização foi se tornando mais extensivo e exigente de trabalho sistemático. Como consequência colonos alteram de forma radical suas relações com os grupos indígenas e de incrementarem, tornaram mais organizadas e efetivas as tentativas de escravizá-los, as reações dos grupos Tupinambá, mais duramente atingidos pelas ações dos colonizadores e insatisfeitos com as novas modalidades de relacionamento, passaram a ser de hostilidade e oposição à presença dos europeus¹⁵⁹.

A mudança no modelo de relação com os indígenas, que começara com trocas amistosas através do escambo, transforma-se em exploração escravista, imposta pelas demandas do processo colonizador, desencadeando muitas revoltas por parte das populações indígenas e também outras formas de oposição. Esse período foi marcado por conflitos e constantes resistências por parte das populações indígenas, que começaram a ver na presença portuguesa uma ameaça à sua organização social e dos seus padrões estabelecidos. É nesse sentido que as revoltas indígenas vão aumentar cada vez mais, ganhar proporções amplas e ameaçar desestruturar o sistema colonial.

Na metade do século XVI o estado de tensão agrava-se com os ataques dos índios aimorés vindos do sertão ainda não dominados e que sofriam ataques para forçá-los a

¹⁵⁹ PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “Aldeamentos de Salvador no século XVI. Um primeiro esboço”. In: *Revista Eletrônica Orbis*, Salvador - Bahia, v. 2, 2000, p. 14. Sobre as revoltas indígenas e os movimentos de resistência que desarticulam o sistema colonial, ver também NEVES, Juliana Brainer Barroso. *Colonização e resistência no Paraguaçu – Bahia, 1530 – 1678*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008. SIERING Friedrich Câmara. *Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos maracás (1650-1701)*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

descerem para os aldeamentos que se despovoavam. Em tons de desespero escreveu o reitor do colégio da Bahia à Coroa informando a dramática situação da cidade:

Cada dia se vão perdendo e despovoando os engenhos com mortes de muitos moradores e escravarias que continuamente matam e comem outros índios que nunca tiveram conversação nem paz com os portugueses. Nem soíam de ver vistos enquanto a fralda do mar esteve povoada de índios com quem os moradores tinham paz e faziam suas fazendas. E por os despovoarem vieram que agora destroem a terra¹⁶⁰.

Com o relato é possível que os próprios portugueses passassem a sentir as consequências desastrosas da conquista e colonização. A crise também era acentuada pelas constantes epidemias de varíola que assolavam as populações indígenas, especialmente a de 1563 que, segundo os cálculos do padre José de Anchieta, dizimou 30 mil índios no litoral da Bahia em um curto período de tempo¹⁶¹. Nesse contexto de epidemias, os caraíbas usaram a sua oratória persuasiva para associar o batismo cristão à morte, haja vista que nesse período alguns jesuítas ministraram o batismo *in extremis*¹⁶² a índios muito doentes já à beira da morte.

Esse ponto é muito importante para a compreensão da Santidade e da sua adesão para além do que já foi escrito¹⁶³. No período em que os jesuítas enfrentaram a Santidade passavam por uma crise interna em sua Companhia devido às resistências enfrentadas para conversão dos índios, bem como ao conflito com os colonos pelo direito sobre os gentios e à hostilidade por parte do governador Manoel Teles Barreto, que se posicionava a favor dos colonos¹⁶⁴.

A Bahia quinhentista era, pois, palco de disputas, conflitos e crises em diferentes instâncias sociais. A dimensão do conflito e das disputas também está presente nos processos inquisitoriais e nos escritos inacianos, nos quais é possível observar o conflito entre jesuítas e colonos em torno da mão de obra indígena.

Neste capítulo então retomamos esse cenário, buscando analisar os elementos dissonantes do projeto de colonização cristã que foi abalado em suas linhas de frente, não

¹⁶⁰ Representação do padre Luís da Fonseca (1585). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, vol. 5, 2000.

¹⁶¹ ANCHIETA, José de. *Cartas*: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 188-189.

¹⁶² O batismo *in extremis* é a unção dos enfermos, ou extrema-unção: batismo praticado em doentes, quase sempre quando estes estão em estado terminal. O sacramento serve como preparação para o momento da morte.

¹⁶³ É importante destacar que esse ponto não é analisado por Ronaldo Vainfas em sua obra.

¹⁶⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, pp. 123-129.

apenas por fatores conjunturais, mas também pela ação política indígena, que através de constantes revoltas e resistências impôs limites ao processo de colonização cristã. Dando lugar aos sujeitos históricos que emergem de um cenário social em crise e em colapso, dado o decréscimo da população indígena devido a fatores epidêmicos, fugas e as contradições geradas a partir da lógica de exploração e desenvolvimento econômico, que por um lado construía um cenário econômico ascendente e por outro, em termos sociais, destruía um grande número de povos que habitavam a região costeira e outros tantos que foram descidos para o litoral.

A crise da Companhia de Jesus e as dificuldades para a conversão dos “gentios”

O jesuíta português Fernão Guerreiro, que fora reitor em colégios lusitanos, foi um dos escritores da vasta tradição inaciana que descreveu as missões empreendidas pela Companhia de Jesus tanto no Ocidente como no Oriente. Escrevendo em 1603, Guerreiro narrou em tons de epopeia a saga jesuítica em diversos territórios que a Coroa portuguesa lançara seu domínio. Sua produção é tida como uma continuação da narrativa histórica do jesuíta espanhol Luis Guzmán. Em sua obra, Guerreiro compilou as relações anuais produzidas pelos jesuítas em missões nas terras longínquas de além-mar, especialmente no Brasil, que é o espaço que ora nos interessa¹⁶⁵. Descrevendo as experiências vividas pelos inacianos a partir de suas próprias percepções, constrói uma narrativa que tipifica o caráter apologético dos escritos da Congregação dos jesuítas.

A obra do escritor português, por se tratar de uma Relação Anual, e narrar os supostos êxitos da missão evangelizadora dos inacianos em diferentes territórios, enquadra-se no conjunto de textos produzidos pelos religiosos com teor edificante. Sendo assim, o que sobressai na narrativa do padre é a grandiosidade do ministério exercido pelos seus pares que, ao empreenderem a obra catequética em diferentes lugares, estavam contribuindo de forma significativa para a dilatação da fé bem como para a expansão da conquista portuguesa e a efetivação da colonização cristã. No descrever de Guerreiro, sem eles, os “valorosos” soldados de Cristo, “incansáveis” em seu dever, a colonização estaria fadada ao fracasso, porque o seu papel não repousava apenas na manutenção espiritual e na propagação do

¹⁶⁵ GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões no Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóina, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa de Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia, a alta ou Preste João, Monompotama, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos 1600-1609*. E do processo de conversão e cristandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram. Coimbra: Imprensa da Universidade, tomo I, 1930.

Evangelho para a conversão dos gentios; os jesuítas desempenharam uma importante função como mediadores dos conflitos que se deflagraram em diferentes momentos entre os povos indígenas e os representantes régios.

Por se tratar de um texto em que o seu autor tem objetivos circunscritos, intencionalmente construídos para a exaltação da Companhia de Jesus, os personagens principais da sua narrativa são obviamente os padres inacianos; os povos indígenas são meros coadjuvantes, em parte desumanizados¹⁶⁶, seres rudes e inábeis, “gente tão desamparada e incapaz”¹⁶⁷, carentes do cuidado paternal encontrado nos jesuítas e, em parte, vitimizados: “os pobres brasis” só poderiam esperar algo da sua “aptidão” para a conversão através da “tutela” dos missionários. Mas mesmo nas entrelinhas de um texto tão parcial e pragmático¹⁶⁸ é possível perceber a ação política indígena relativamente autônoma que, mesmo em face da escravidão e da redução nos aldeamentos, impôs as suas próprias demandas e fizeram suas próprias escolhas, como o próprio Guerreiro afirma ao narrar a revolta dos potiguares, em que estes estabeleceram diversas condições para retornarem às fazendas dos colonos, “para defenderem suas vidas e liberdade”¹⁶⁹.

No discurso de Guerreiro, assim como os gentios são desumanizados, os jesuítas também o são, mas diferente da lógica que se opera para os brasis, os missionários são louvados e exaltados, como os “santos mártires”, em seus “grandes” feitos e em parte sacralizados por sua valorosa missão. Em algumas ocasiões percebe-se um caráter hagiográfico nas descrições do padre que vai tecendo em torno dos inacianos um texto no qual estes se tornam mártires do Evangelho, suportando com fervor e paciência as adversidades, os temores, os perigos, “a fome e a nudez”¹⁷⁰, para nos reportar aos escritos paulinos, tudo em prol da glorificação do reino de Deus na terra.

Mesmo com o objetivo de exaltar os grandes feitos da Companhia, Guerreiro não deixa de expor as dificuldades encontradas pelos jesuítas nas terras luso-brasileiras, e são esses elementos dissonantes que interessam à nossa análise, pois nos permitem acessar os limites da colonização cristã, muitos dos quais, se considerados em um aspecto relacional,

¹⁶⁶ Guerreiro assim os descreve: “Ainda que os brasis de sua natureza são tão boçais e agrestes, todavia, como não há feras tão bravas que com boas obras se não venham a abrandar e domesticar”. *Idem*, p. 375.

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ Como veremos em seguida, o contexto de descrédito em relação à Companhia de Jesus na década de 1580, no cenário de conflito com o governante régio e os colonos, teria influenciado a produção de textos que reafirmassem a grande aptidão dos jesuítas para o trabalho com os gentios. Assim, o texto de Guerreiro também fora influenciado por essa tendência e é preciso analisá-lo no interior desse contexto.

¹⁶⁹ GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, p. 378.

¹⁷⁰ II Coríntios 11:27, BÍBLIA, Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução por João Ferreira de Almeida. Baurueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, 869p.

trazem à tona a dinâmica dos contatos interétnicos e o agenciamento dos povos indígenas, pois, para que a catequização se efetivasse, as suas próprias demandas e organização cultural e social deviam estar imbricadas nesse processo.

Em seu livro quarto, o escritor começa anunciando as notícias grandiosas da província do Brasil, dando informações sobre a atuação da Companhia nessas terras e logo expondo em um tom descontente os problemas encontrados pelos missionários: “Foi sempre esta província mui trabalhosa e de cruz mui seca para os padres, em tanto que não sabemos outra em que os nossos, mores dificuldades padecessem na conversão dos gentios e conservação dos já cristãos”¹⁷¹. Ao apresentar o problema, Guerreiro então expõe as várias razões para as dificuldades enfrentadas pelos padres para a conversão dos gentios e para a conservação dos que já foram batizados.

O primeiro elemento de caráter limitador da obra evangelizadora, conforme Guerreiro, seria a “variedade das línguas que tem este gentio”¹⁷². O problema relacionado à comunicação foi realmente uma das dificuldades que os jesuítas tiveram que enfrentar desde os primeiros anos da sua empreitada missionária para a conversão dos índios.

A inaptidão dos gentios na prédica jesuítica relaciona-se também ao caráter linguístico “desarranjado” da fala dos brasis.

A “língua do índio” encontra-se distante da boa proporção do Verbo divino, pelos longos anos de captura sob a empresa do diabo. É língua esquecida e carente de categorias, que é preciso gramaticalizar e dicionarizar para que passe a equivaler às línguas vernáculas e, proporcionalmente, tal como elas, participe do Verbo divino¹⁷³.

É por meio dessa crença que os jesuítas vão intervir também no aspecto linguístico dos brasis. Já que sua língua era “inapta” para a transmissão do Evangelho, era necessário criar novas categorias para a sua adequação. Nesse sentido, como fica evidente no *Diálogo sobre a conversão do gentio*¹⁷⁴, apenas os missionários seriam capazes de fazer essa intervenção, pois eram eles “os únicos detentores da palavra” e no seu devir, por assim o ser, “mediadores por excelência da graça divina, à qual o jesuíta acaba por entregar a salvação do gentio”¹⁷⁵.

A questão da diferença das línguas gentílicas impôs aos inicianos a necessidade de criar mecanismos para se adaptar e tentar minimizar essa diversidade linguística; a criação da

¹⁷¹ GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, pp. 373-374.

¹⁷² *Idem*, p. 374.

¹⁷³ DAHER, Andrea. “Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os brasis”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊIA Maria de Fátima. *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 1, 2014, p. 411.

¹⁷⁴ NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo da conversão do gentio*. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1974.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 411.

língua geral, que foi desenvolvida através do uso das palavras numa estrutura gramatical latina, e se tornou o idioma da catequese, foi uma das estratégias desenvolvidas pelos missionários para conseguir a comunicação com os povos Tupis. E imposta aos falantes das demais línguas quando eram aldeados sob administração jesuítica. A *Arte de gramática da lingoa mais usada na costa* que fora escrita pelo padre José de Anchieta, publicada em 1595, já era usada no Colégio da Bahia desde 1555 para a instrução dos missionários na língua indígena¹⁷⁶.

Mas mesmo com a sistematização da língua, as dificuldades de comunicação não foram sanadas, já que além das línguas de tronco Tupi havia uma profusão de outras línguas dos índios que ocupavam o sertão, os chamados “Tapuias”¹⁷⁷, que desde o século XVI foram alvo de missões empreendidas pelos jesuítas.

O segundo elemento limitador do projeto catequético, de acordo com Guerreiro, seria a “grandeza da província e distância que há de umas partes a outras”¹⁷⁸. A questão da vastidão espacial se tornou um problema para os inacianos desde os primórdios do missionamento; nas expedições volantes os missionários atravessavam rios, estradas, matas e caminhos perigosos para começar a lançar a semente do Evangelho e estabelecer núcleos de povoações coloniais. As dificuldades eram sentidas e narradas nas diversas cartas escritas pelos primeiros jesuítas¹⁷⁹. Mesmo com a construção das reduções fixas o problema do deslocamento continuava, pois a distância entre os aldeamentos e colégios era vasta, haja vista que os jesuítas se estabeleceram já no século XVI em diferentes capitanias: Pernambuco, Bahia, Ilhéus, Porto Seguro e São Vicente¹⁸⁰. De um extremo ao outro do território colonial era necessário o deslocamento de missionários, provinciais e visitantes. O número reduzido de padres nos anos iniciais da colonização demandava que houvesse constantes viagens de um a outro aldeamento para atender as necessidades missionárias¹⁸¹.

A terceira dificuldade narrada por Guerreiro se relaciona com o problema dos deslocamentos, já que para povoar os aldeamentos em fins do século XVI, na maioria das

¹⁷⁶ *Idem*, p. 414.

¹⁷⁷ Tapuias é uma categorização genérica que não corresponde a nenhum grupo específico, mas foi tomado pelos portugueses para designar os não Tupi, os índios “bravos” que ocupavam o vasto sertão. Lembrando que nesse período sertão consistia nas terras desconhecidas que não faziam parte do litoral conhecido pelos portugueses.

¹⁷⁸ GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, p. 374.

¹⁷⁹ ANCHIETA, José de. *Cartas*: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 85-86. Carta do padre João Aspicleta Navarro In: Anaes do Arquivo Público da Bahia APEB. Coleção F. Borges de Barros, ano IV – vols. VI e VII, p. 28-31. NAVARRO, Azilcueta, et alii. *Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 163.

¹⁸⁰ ANCHIETA, José de, *op. cit.*, p. 81.

¹⁸¹ Tanto Nóbrega como Diogo Jácome falam da necessidade de trazer missionários em suas cartas. NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 126-127, 129, 125. NAVARRO, Azilcueta, et alii. *Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 127-128.

vezes construídos na Costa, era necessário descer índios dos sertões “e trazerem-nos para junto do mar”¹⁸². Isso porque as populações indígenas que ocupavam o litoral sofreram um largo decréscimo devido às epidemias, fugas em massa e ao trabalho compulsório nos engenhos e fazendas açucareiras. A desarticulação dessas populações, e a desconfiguração da sua organização social e econômica gerou um estado de calamidade, mas também de emergência e reconfiguração. Ao mesmo tempo em que a perda lhes causava desânimo e desalento, também lhes dava força para lutar a fim de reconstruírem o mundo ao seu redor.

Chegar até o sertão já era uma tarefa muito penosa e conseguir descer índios demandava um esforço ainda maior na tentativa de convencimento do principal da aldeia, o que se tornou cada vez mais difícil com as empreitadas dos colonos que financiavam jornadas ao sertão em busca de mão de obra. A questão da concorrência e do conflito vigente entre inacianos e colonos aparece nas entrelinhas do texto; não é claramente identificado por Guerreiro como um elemento limitador, mas ao analisar a fonte e o contexto de disputas geradas nesse período pelo direito sobre os gentios, é possível constatar que esse era um dos graves problemas desarticuladores enfrentados pela Companhia de Jesus¹⁸³.

A presença dos portugueses para os índios se tornara então ameaçadora, fazendo com que o seu poder de decisão, resistência e revolta viesse à tona nas muitas ocasiões em que rejeitaram a catequese e o deslocamento junto com os padres. Em outras circunstâncias, para fugir da escravidão, a solução mais viável encontrada no momento era o aldear-se junto aos padres, mas quando a situação nos aldeamentos também se tornava insustentável, a fuga transformava-se em uma opção para a busca da liberdade e da sobrevivência¹⁸⁴.

As fugas e a tão recorrente “inconstância da alma selvagem” que, por vezes, aparecem registradas nos escritos inacianos, são vistas pelos jesuítas como um dos elementos mais problemáticos e limitadores do processo de conversão e conservação dos “gentios”. As palavras de Nóbrega ao expressar a facilidade de conversão dos brasis e ao mesmo tempo a dificuldade de manutenção dos ensinamentos ministrados coloca em pauta o problema da chamada inconstância dos gentios:

O converter todo este Gentio é mui fácil cousa, mas sustenta-lo em bons costumes não pode ser se não com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma creem e estão

¹⁸² GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, p. 374.

¹⁸³ Analisamos melhor essa disputa no tópico a seguir.

¹⁸⁴ O padre José Anchieta narra algumas fugas dos aldeamentos na capitania da Bahia: ANCHIETA, José. *Primeiros aldeamentos na Baía*. Rio de Janeiro: Seção de documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946, pp.7-8.

papel branco para neles escrever a vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem¹⁸⁵.

Dessa forma a manutenção dos antigos costumes e/ou o retorno as práticas gentílicas é visto como impedimento para a verdadeira conversão:

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seusinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles há, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltarlhes temor e sujeição (...)¹⁸⁶.

A falta de constância enfatizada por Guerreiro e destacada pelos demais jesuítas em seus escritos tem um caráter eurocêntrico. Na verdade não havia inconstância no comportamento dos brasis, mas, ao contrário, uma grande constância. Eles mantinham os fundamentos das suas crenças, acrescentando rituais que acreditavam ser capazes de solucionar novos problemas enfrentados e para os quais as suas antigas crenças e rituais não eram capazes de solucionar.

Assim como descreve Guerreiro, tratando da última dificuldade para o trabalho dos missionários em sua *Relação*, “outra coisa que muito dificulta a conversão e cultivação desta gente é a muita boçalidade e pouca capacidade que sua natureza tem, que não sabemos outra mais boçal no mundo. Pelo que custa muito fazê-los capazes das coisas de Deus”¹⁸⁷. A boçalidade na visão jesuítica referia-se à suposta “ignorância” e inaptidão dos índios à linguagem do Evangelho, “por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações¹⁸⁸”; estariam então desarraigados da palavra de Deus e da genuína conversão. Se por um lado a “inconstância” foi vista pelos padres como elemento negativo, para os índios ela tinha um significado avesso, pois nesse universo de concepções trata-se de visões de mundo concorrentes e antagônicas¹⁸⁹.

Como nos apresenta Eduardo Viveiros de Castro, o proceder dos índios, que na visão portuguesa era carregado de ambiguidades, condizia com os elementos culturais presentes em

¹⁸⁵ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 124-125.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 126.

¹⁸⁷ GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, p. 375.

¹⁸⁸ NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo da conversão do gentio*. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1974, p. 6.

¹⁸⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 191.

sua visão de mundo e organização social¹⁹⁰. Assim sendo os brasis “eram bastante abertos e receptivos aos outros e aos novos elementos culturais, absorvidos por eles, porém, ao seu próprio modo, que não incluía nenhum tipo de sujeição”¹⁹¹.

A “inconstância da alma selvagem” interpretada diversas vezes pela historiografia e pela antropologia torna-se, portanto, um elemento que reitera o agenciamento dos povos indígenas que em alguns contextos tomaram a conversão como estratégia de sobrevivência, ou de estabelecimento de alianças, já que o batismo assemelhava-se para eles a um ritual como outros, com os quais já estavam familiarizados em sua cultura.

Mesmo em face das dificuldades encontradas, do “peso do Evangelho”, da inaptidão e “inconstância da alma selvagem”, os jesuítas prosseguiram com a sua missão para a exaltação do reino de Deus na terra e para a glorificação e reafirmação da Companhia. Bem como para a sua própria redenção, já que no imaginário católico a salvação era adquirida pelas boas obras praticadas. Nesse sentido, à medida que se dedicavam à missão estavam trabalhando para ganhar a sua própria redenção. É assim que Guerreiro conclui a sua explanação das dificuldades encontradas no Brasil pelos jesuítas, com palavras de exortação reforçando a essencialidade do trabalho dos inácianos para a catequização dos indígenas e para a efetivação do projeto colonial:

Porque não somente os curam nas almas como pastores, pregando-lhes e ensinando-lhes a doutrina duas vezes no dia, confessando-os e administrando-lhes os sacramentos, enterrando os que morrem, ajudando-os a bem morrer, mas os padres os governam ainda no temporal e lhes dão ordem de como hão de negociar suas roças e lavouras e remédio de vida e quando estão doentes, os padres são seus médicos e enfermeiros e enfim se hão com eles como pais com filhos e tutores com pupilos e de modo que se os padres não foram, nem um só índio brasil houvera hoje em toda aquela costa, porque todos já foram ou consumidos ou fugidos e metidos pelo sertão, nem também o próprio Estado do Brasil se pudera conservar¹⁹².

Ao relacionar a fuga com a essencialidade dos jesuítas, Guerreiro acaba, mesmo não sendo a sua intenção, trazendo à tona a também essencialidade do indígena no projeto colonial: sem este a colonização estaria fadada ao fracasso, e com suas constantes fugas eles causavam desestruturação dos empreendimentos jesuíticos e coloniais. Nesse sentido, a resistência dos brasis à catequese deve ser vista como um dos elementos que contribuíram para a crise da Companhia de Jesus em fins do século XVI.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 221.

¹⁹¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Catequese, aldeamento e missionação”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊIA Maria de Fátima, *op. cit.*, p. 461.

¹⁹² GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, p. 375.

A historiadora francesa Charlotte Castelnau-L'Estoile em sua obra *Operários de uma vinha estéril* faz uma importante análise sobre o período de crise da Companhia de Jesus¹⁹³. Ao discorrer sobre os anos finais do século XVI e a atuação dos jesuítas nas terras brasileiras, a autora argumenta que a constante reformulação do projeto missionário inaciano demonstra as dificuldades encontradas pelos missionários devido a uma série de fatores que limitavam o desenvolvimento do seu projeto missionário e expansionista, tais como os evocados por Guerreiro.

Assim, a análise de Castelnau-L'Estoile apresenta uma importante contribuição, pois traz à tona a crise da Companhia de Jesus numa perspectiva dentro da Congregação. Mas, como observamos, é importante associá-la não apenas numa perspectiva da política colonial, mas também da ação política indígena que através de esforços individuais e coletivos por parte dos líderes e suas comunidades, resistências e até o atrelamento à sociedade colonial nos aldeamentos, lançou limites e percalços para o desenvolvimento do processo de colonização.

A Santidade nesse contexto não é apenas um símbolo de que a catequese não foi hegemônica e encontrou fracassos em determinadas ocasiões, mas é também demonstração de que os povos indígenas construíram política e religiosamente mecanismos de resistência e de reconfiguração; isso salienta a ação política substancialmente autônoma e a (re)construção criativa dos povos indígenas das suas cosmologias, organização social, econômica e cultural através de suas escolhas.

Atentar para esses elementos não é salientar o óbvio, mas dar lugar a uma parte esquecida e, por vezes, negligenciada pelas interpretações reducionistas que tentam construir uma linearidade e teleologia na história, reafirmando a supremacia do projeto “vencedor”, e que acabam por não dar voz a certos sujeitos históricos que não foram apenas vítimas irreversíveis do sistema colonial, mas também protagonistas da sua história.

Portanto, a conversão não era apenas limitada por elementos estruturais e conjunturais: a ação política indígena através dos seus líderes políticos e espirituais trouxe limites para a catequese jesuítica, bem como para o estabelecimento dos empreendimentos coloniais. É no interior desse processo que se destaca a figura do caraíba, o grande senhor da fala, mestre em persuasão e na prédica anti-jesuítica em tempos coloniais.

¹⁹³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte, *op. cit.*, pp. 124-127.

Os elementos de disputa e os níveis de conflito

Jesuítas e caraíbas

Estes são os maiores contrários que cá temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhe metemos em corpo facas, tesouras, e coisas semelhantes e que com isso o matamos. Em suas guerras aconselham-se com eles, além dos agouros que têm de certas aves¹⁹⁴.

As palavras com as quais iniciamos o presente tópico foram escritas pelo padre Manuel da Nóbrega, em carta de 1549 dirigida aos seus interlocutores da Companhia de Jesus. Essas palavras expressam o estado de preocupação e desassossego vividos pelo inaciano frente ao domínio e persuasão de certos “feiticeiros” que vinham de tempos em tempos às aldeias incitando os guerreiros a lutar, anunciando uma “terra sem males” e trazendo certo espírito de Santidade com seus “embustes” e palavras “mágicas”; eram esses sem sombra de dúvidas os maiores contrários à mensagem jesuítica. As palavras¹⁹⁵ de Nóbrega dizem muito sobre a experiência jesuítica em relação aos caraíbas, mas se lidas com o devido cuidado podem também

contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como “outro”¹⁹⁶.

Para além do discurso missionário, podemos através de fontes, como as cartas da Companhia de Jesus, acessar os limites da empreitada inaciana, e ainda a contraofensiva caraíba à catequese jesuítica. Os caraíbas causaram profundo incômodo aos missionários. Mas, quem eram esses homens? Qual o papel que ocupavam nas comunidades indígenas? De que forma a sua pregação e influência limitaram a propagação do projeto catequético jesuítico?

Portadores de uma cultura por vezes indecifrável, a qual nós apenas temos acesso através de fontes dispersas e discursos mediados por filtros culturais europeus, os caraíbas são peças fundamentais para a compressão da História Colonial e da dinâmica das trocas culturais e ressignificações indenitárias nesse período. Em alguns casos tomaram para si a mensagem

¹⁹⁴ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 100.

¹⁹⁵ Não apenas nesse trecho ou nessa carta, mas em todo conjunto das cartas produzidas por Nóbrega.

¹⁹⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru-SP: EDUSC, 2003, p. 25.

jesuítica e souberam reformulá-la através do seu referencial cultural¹⁹⁷, em outros construíram estratégias de difamação e descrédito à mensagem jesuítica e aos ritos sacramentais por eles ordenados¹⁹⁸.

Como nos esclarece Carlos Henrique Cruz:

O título caraíba (do tupi Kara' ib = sábio, inteligente) celebrava os grandes pajés, os que podiam se comunicar com os espíritos, frutificar as plantas, produzir alimentos de forma miraculosa e, até mesmo, ressuscitar os mortos. Os caraíbas eram também chamados de pajés-açú, ou seja, grandes pajés, homens que não se limitavam a “curandeirar” ou desempenhar o papel de conselheiros tribais. Eram nômades e perambulavam de aldeia em aldeia pregando mensagens alusivas aos valores tupinambás (a honra, a guerra e a vingança), como também acenavam projetos de alcance à morada dos ancestrais, terra de bem aventurança e de imortalidade¹⁹⁹.

Eram eles os inimigos mortais da catequese, como nos indica Cristina Pompa em sua obra *Religião como tradução*:

São eles que, com suas “cerimônias diabólicas” impedem os índios de se aproximarem da verdadeira fé. São eles que tornam os nativos tão “inconstantes” levando os catequizados de volta aos antigos costumes. São eles que convencem os índios que o batismo praticado pelos padres provoca doença e morte. São eles que organizam levantes e fugas dos indígenas das aldeias. São eles que conduzem as grandes migrações em busca da “terra da imortalidade”, como diz Gândavo. Enfim: são eles que se opõem com toda a sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra²⁰⁰.

Os inimigos da cristandade, como bem resume Pompa, agiram veementemente para a manutenção das suas crenças e cosmologias e para a sobrevivência de suas comunidades, trazendo aos jesuítas dificuldades para o sucesso do seu empreendimento missionário. O impedimento para a catequese e para o batismo trouxe descontentamento aos padres, fazendo surgir em seus escritos representações negativas que no seu imaginário associavam a atuação dos caraíbas aos poderes demoníacos, às práticas diabólicas e às feitiçarias. Mas não foram apenas os jesuítas responsáveis pela construção de imagens negativas em torno dos caraíbas.

¹⁹⁷ Como no caso do caraíba Antônio que havia passado pelo processo de catequização católico em um aldeamento na ilha de Tinharé, e conseguiu reunir em torno de sua “pregação” muitos nativos livres e outros tantos que fugiram de aldeamentos jesuíticos e engenhos, desenvolvendo a Santidade de Jaguaripe.

¹⁹⁸ É comum nas cartas jesuíticas a reclamação dos padres em relação aos caraíbas, que diziam para os índios que o batismo trazia a morte. O próprio Nóbrega no trecho que escrevemos se queixa justamente disso.

¹⁹⁹ CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013, p.

66.

²⁰⁰ POMPA, Cristina, *op. cit.*, p. 50.

Na crônica quinhentista é recorrente a descrição de viajantes e missionários que tipificam os arquétipos maléficos da cosmologia europeia na descrição dos caraíbas e das suas cerimônias.

Ao tratarem dos rituais das santidades indígenas que eram conduzidos pelos caraíbas, podemos observar as leituras demonológicas que alguns cronistas/missionários do século XVI fizeram. O pastor protestante Jean Léry considerou os caraíbas como demônios e trapaceiros incentivadores da idolatria e as mulheres tocadas pelos espíritos por eles trazidos como “possuídas pelo diabo”²⁰¹. Já André Thévét, frei franciscano que esteve no Brasil a serviço do rei da França, descreveu os caraíbas como falsos profetas que se comunicavam com “espíritos malignos”, assim sendo os chama de “servidores do diabo”²⁰². Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, frades capuchinhos, em suas memórias sobre a expedição ao Maranhão, veem a santidade caraíba como expressão do mal e uma cerimônia “demoníaca” muito próxima ao sabá europeu²⁰³.

Essas imagens são na verdade transposições do imaginário cristão e da confusão mental que eles viviam, entre Deus e o diabo. Como nos mostrou Jean Delumeau, os europeus trouxeram para a América o seu próprio diabo nos porões dos seus navios; trouxeram também junto com eles seus dilemas e conflitos religiosos na imprecisão das fronteiras entre o sagrado e o profano²⁰⁴.

Por isso, ao analisarmos o discurso feito por esses cronistas em relação aos caraíbas, temos acesso à cultura que o projetou muito mais do que a cultura indígena portadora de uma rica simbologia que nos aparece através desses relatos de forma parcial e reducionista. A pergunta, porém, permanece: com todo seu peso historiográfico, afinal de contas quem eram esses homens? Por que causavam tanto incômodo aos jesuítas, e porque tanto repúdio por parte dos viajantes? Os caraíbas eram os grandes “senhores da fala”, como nos informa Ronaldo Vainfas:

Faziam suas pregações desde tempos imemoriais, sendo muito respeitados pelo seu estilo de vida errante, pelo que diziam e pela festa que promoviam nas aldeias tão logo chegavam. Costumavam pregar pela manhã, eloquentes, “senhores da fala”, estimulando os bravos a guerrear e a buscar, sem medo, a morada dos heróis antigos, a terra de bem aventuraça onde não se morria jamais. Pregavam em transe, após

²⁰¹ LÉRY, Jean. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961, p. 185.

²⁰² THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. [1558]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978, p. 51.

²⁰³ D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha de Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1975, p. 252. D'EVREUX, Yves. *Viagem ao norte do Brasil*, feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Siciliano, 2002, p. 76.

²⁰⁴ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 386.

sorverem a fumaça de certa erva, e de conversar baixinho com suas cabaças mágicas, todas enfeitadas de penas, pintadas com olhos, nariz e boca, pois eram eles, afinal, que alojavam os espíritos dos deuses – homens deuses²⁰⁵.

Eram eles as figuras centrais da ação política entre os antigos Tupi da Costa, seu poder de influência e persuasão era muito grande e por vezes acumularam, junto com pajés e morubixabas, liderança política e religiosa²⁰⁶. Em algumas ocasiões o caraíba conduzia aldeias inteiras à migração, motivando-os à busca da Terra sem Mal. A mensagem que vem na carta de Nóbrega antes da citação que introduzimos este tópico mostra toda a influência que tinham esses “líderes espirituais” sobre os indígenas. O jesuíta descreve em detalhes toda a preparação que era feita para recebê-lo, bem como o entusiasmo com que eram recebidas suas cerimônias e suas pregações “proféticas” que anunciavam através das cabaças mágicas, os maracás, o “paraíso terrestre” onde “o mantimento por si crescerá, e que nunca faltará que comer (...) e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e hão de matar muitos dos seus contrários”²⁰⁷.

Ao narrar esse trecho em sua obra *Visão do Paraíso*, o historiador Sérgio Buarque de Holanda discorre sobre a sua repercussão em termos de aceitação da mensagem jesuítica: “É claro que entretidos nessas promessas os índios se faziam surdos à pregação dos missionários, já que não lhes anunciavam tamanhas vantagens materiais”²⁰⁸. Trazendo as palavras do padre Antônio Pires: “O seu intento é que lhes demos muita vida e saúde e mantimentos sem trabalho, como os seus feiticeiros lhe prometem. O que agora aqui falta, irmãos, é a contínua conversação para os tirar deste caminho e os pôr no caminho do céu”²⁰⁹.

Entre uma terra sem males e uma “terra de males sem fim”²¹⁰, a escolha dos indígenas era obviamente ficar do lado dos caraibas que lhes prometiam um lugar de abundância e de liberdade no porvir, além de oferecer cura para as suas enfermidades no presente:

Usam de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creiam neles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por parecer que há neles divindades, e mais o fazem por receber saúde que por algum respeito. Entre eles se alevantam algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário alguns índios de ruim vida;

²⁰⁵ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 13.

²⁰⁶ SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a Ação Política Ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 16.

²⁰⁷ NÓBREGA, Manuel da, *op. cit.*, p. 99.

²⁰⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil*. 6° ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 478.

²⁰⁹ *Idem*.

²¹⁰ VAINFAS, Ronaldo, *op. cit.*, p. 46.

este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão, enganando-os (...) ²¹¹.

Mesmo tentando desprestigiar os caraíbas, o padre Fernão Cardim acaba por demonstrar a sua relevância no interior das sociedades indígenas e seu poder de cura e influência. Os caraíbas não podem ser considerados apenas como feiticeiros. Eles detinham profundo conhecimento de ervas que permitiam a cura das doenças pré-existentes à chegada dos portugueses. A interpretação para as doenças era mágica, mas a farmacopeia era eficiente. No entanto, esse conhecimento era inútil para superar as novas doenças introduzidas pelos brancos. Recorremos a análise de Eduardo Viveiros de Castro:

São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que se lhes creditavam, suas funções de mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos, para não falarmos nas formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos *Karaiba* em busca da Terra sem Mal. Não há dúvida, em suma, que xamãs e profetas gozavam de “imenso prestígio” junto aos Tupinambá, desempenhando um papel religioso de destaque. Resta saber se tal prestígio, que se comunicou em larga medida aos missionários cristãos, pode ser traduzido na linguagem político-teológica da fé e da crença ²¹².

Segundo Viveiros de Castro, é preciso conhecer o universo religioso em que se amparavam as crenças indígenas e sua rejeição à ortodoxia católica, que ia de encontro com a sua visão de mundo e organização social. Nesse sentido, é outro formato religioso que se opera na lógica indígena tupinambá e na sua maneira de crer: não seria esta “condicionada à veracidade das profecias e a eficácia das curas que poderia predispor à religião revelada. O estilo de religiosidade tupinambá não era de molde a criar um ambiente para fé autêntica” ²¹³. Por isso o catolicismo causara estranhamento entre os tupinambás, pois a noção de dogma e centralismo político e religioso lhes era incomum, dessa forma eles partilhavam de uma maneira distinta de crer daquela que os jesuítas desejavam impor através da catequese. E são nesses termos que Viveiros de Castro explica a insustentabilidade do Evangelho entre os povos tupinambás: “os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição (...). No modo de crer dos tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia” ²¹⁴.

²¹¹ CARDIM, Fernão. *Tratado da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 89.

²¹² CASTRO, Eduardo Viveiros de, *op. cit.*, p. 213.

²¹³ *Idem*, p. 214.

²¹⁴ *Idem*, p. 217.

Sendo assim o que parece ter colaborado para o “fracasso” da imposição dogmática do cristianismo foi um antagonismo latente entre cosmologias distintas, uma que tentava sobreviver e outra que lutava para se estabelecer. Por isso a forma de crer e descrever dos indígenas era incompreensível para os inicianos, já que “a murta tem razões que o mármore desconhece”²¹⁵. Nesse caso a forma religiosa indígena não pode ser compreendida nos termos normativos das crenças ocidentais²¹⁶. Mas em seus próprios termos em que a religião faz parte da vida e incorpora o aspecto relacional do viver em comunidade, “uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro”²¹⁷.

Dessa forma, “essa religião não se pensava em termos da categoria da crença, essa ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias e essa sociedade não existia fora de uma relação imanente com a alteridade”²¹⁸.

Sendo assim, o prestígio dos caraíbas tinha um significado substancial, já que seu papel não era o de ser detentor do poder, mas o dispensador desse poder, tanto de cura como de restauração e de força para guerrear:

Os jesuítas e demais cronistas se estendem sobre as marcas de respeito dedicadas aos *karaiba* errantes: limpeza dos caminhos que os conduzissem até às aldeias, cânticos de boas-vindas, doação de alimentos, extraterritorialidade. Mencionam também o temor que estes xamãs-profetas despertavam, em sua capacidade de lançar a morte sobre os que os desagradavam; e naturalmente escandalizavam-se ao ouvi-los se definirem como “deuses e filhos de deuses”, nascidos de virgens²¹⁹.

O papel desses homens-deuses no interior da organização social indígena era de grande relevância, pois ordenavam o mundo no plano temporal e espiritual, conduzindo seus acólitos à experimentação com o “transcendental”, através da ingestão da erva santa. A análise desses agentes históricos é fundamental para a compreensão dos capítulos da História Colonial em suas nuances.

Sabemos que muitos textos foram escritos e muitas obras já se debruçaram sobre a forma como os povos europeus viram, conquistaram, colonizaram, catequizaram e influenciaram as populações indígenas²²⁰. Mas, apesar de nossa historiografia ter avançado

²¹⁵ *Idem*, p. 221.

²¹⁶ Por exemplo, se houvesse a ideia de salvação na sociedade indígena, esta seria distinta da concepção cristã que prega a salvação como sendo individual: para os “gentios” esta seria coletiva, já que o papel do relacionamento com a comunidade é fundamental nessa sociedade.

²¹⁷ CASTRO, Eduardo Viveiros de, *op. cit.*, p. 220.

²¹⁸ *Idem*, p. 220.

²¹⁹ *Idem*, p. 218.

²²⁰ Tais como ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994; _____, *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. FREIRE, Gilberto.

nesse aspecto, ainda pouco se escreveu sobre o outro lado da história, e em relação à outra face da colonização, da conversão e da catequização, a face de um catolicismo “(re)inventado” e “(res)significado” no interior da cultura tupinambá, para além dos aldeamentos jesuíticos, mas também no interior destes, sobre as formas específicas que essas populações construíram para lidar com a colonização europeia, e de como as influências se deram de maneira recíproca. É nesse sentido que desejamos privilegiar a cultura indígena, evidenciando a sua capacidade de influenciar a cultura dominante, resistindo a ela e também lhe dando novos significados.

Muitas vezes os indígenas e seus caraíbas foram silenciados no interior de uma historiografia que os reduz a um passado congelado, imersos em uma sociedade que se manteve alheia ao processo de colonização e catequização, figurando sempre no lugar de explorados e expropriados física e culturalmente.

Hoje, felizmente a Nova História Indígena tem avançado, há uma gama de trabalhos que têm trazido os índios para o palco da História²²¹. Porém há ainda muito a ser feito, especialmente em relação aos caraíbas, que podem ser silenciados pelos limites que as fontes nos impõem já que não temos acesso direto a relatos desses agentes. As fontes que possuímos são indiretas e estão carregadas por uma série de filtros culturais que as deturpam. Para escapar dessa armadilha, muitos procuram estudar não a cultura produzida pelos indígenas e seus caraíbas, mas a cultura imposta a estes, ou em outras ocasiões fazem uma análise do discurso das fontes, assim esses personagens continuam silenciados, nesse caso são meros coadjuvantes. Como então podemos ter acesso a esses líderes espirituais para além dos discursos que os construíram?

O método indiciário de Carlo Ginzburg²²² oferece pistas para acessarmos a cultura dos tupinambás e dos caraíbas através das fontes que possuímos, e assim podemos ir além do que é dito, visto e representado. Voltamo-nos para os detalhes e as nuances, buscando compreender os diversos sentidos que aparecem na fonte e seus possíveis significados no conjunto de outras fontes. Através das contradições presentes no texto entre o escrito e a

Casa-grande e senzala. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984; PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1972.

²²¹ Só para citar alguns trabalhos: CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992. MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. GARCIA, Elisa Fruhauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2007.

²²² GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 9-18.

própria cultura do escritor podemos ter acesso a uma parcela da cultura que este deseja descrever. No caso das cartas jesuíticas as contradições ficam claras, pois ao descreverem os caraíbas como os seus maiores inimigos, eles mostram seu poder e persuasão, assim sendo essas fontes trazem à tona aspectos da ação política indígena e de sua cultura substancialmente autônomas. Para compreendermos melhor essas operações metodológicas vamos partir então para a análise da batalha travada entre jesuítas e caraíbas a partir do contexto colonial que nos traz importantes pistas em relação à difusão da anticcatequese indígena.

Um grande impedimento para a conversão dos índios era certo feiticeiro, porque desta casta de homens vive aquela triste gente mui dependente. Fazia-se o feiticeiro filho de Deus, senhor da tempestade e trovões, das doenças e da saúde. Davam-lhe grandíssimo crédito e nenhum caso faziam do que era contra o seu dito: o medo que lhe tinham era estranho. Desafiou-o o padre Nóbrega para o convencer em público terreiro, onde se ajuntaram infinitos bárbaros a ver o espetáculo. Saiu ele mui arrogante, em companhia de muitos, batendo o pé, e fazendo outros meneios a seu modo. Saiu pelo contrário o padre Nóbrega e perguntou-lhe com império: quem lhe dera o poder que fingia, sendo ele um homem como os mais? Respondeu com soberba que ele tinha o poder de si mesmo, por ser filho de Deus, que morava lá sobre os ares, entre os trovões, onde seu pai lhe dizia o que havia de fazer. Entrou em fervor o padre Nóbrega, deu-lhe um brado grande e lhe estranhou a blasfêmia com tanta autoridade, que o índio lhe caiu aos pés, confessando ser tudo mentira e rogando-lhe o fizesse seu discípulo²²³.

No trecho acima Antônio Franco, biógrafo do padre Manuel da Nóbrega, narra a disputa entre caraíba e jesuíta em tons de epopeia, dando ao “valoroso soldado de Cristo” a vitória sobre o “ardiloso soldado do demônio”. As armas da cristandade eram invencíveis na retórica discursiva, mas na prática até que ponto o era? O trecho, por se tratar de uma biografia publicada em 1719 e escrita por um padre da Companhia de Jesus, foi construído através da lógica de veneração e apologia do projeto missionário inaciano, com caráter de exaltação hagiográfica do personagem principal da narrativa.

Extrapolando os elementos discursivos, é possível notar o caraíba como figura central. A partir do trecho é perceptível o grande poder e prestígio que detinham esses líderes religiosos nas comunidades que eles serviam. Os homens-deuses não precisavam de fonte para o seu poder, pois este era autonomamente produzido pelo fato de serem filhos de Deus, e esta prerrogativa fora tomada também por Antônio, o líder da Santidade de Jaguaripe. O caraíba reivindica para si a conexão direta com Deus, quebrando as regras do catolicismo que promulgavam que o acesso a Deus se daria através da mediação espiritual²²⁴ e, por assim o

²²³ FRANCO, Antonio. “Vida do padre Manuel da Nóbrega”. In: NÓBREGA, Manuel da, *op. cit.*, p. 35.

²²⁴ Os padres eram, pois, mediadores por excelência entre os homens e Deus.

ser, toma para si a santidade, como em muitos casos o conceito foi usado para designar os caraíbas bem como as cerimônias por eles conduzidas. A invencibilidade das armas do cristianismo cai por terra diante da influência dos grandes líderes religiosos, de suas cerimônias e de sua mensagem contrária ao batismo e à catequização.

Como nos mostrou John Monteiro em um importante estudo historiográfico sobre os rumos da História Indígena e do Indigenismo, a ênfase no protagonismo das lideranças indígenas é um grande avanço para a historiografia atual. Nas palavras do autor:

É, certamente, um avanço para a historiografia brasileira reconhecer as lideranças indígenas enquanto sujeitos capazes de traçar a sua própria história. No entanto, é necessário considerar que as escolhas pós-contato sempre foram condicionadas por uma série de fatores postos em marcha com a chegada e expansão dos europeus em terras americanas. A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais, mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação²²⁵.

Esse novo olhar em relação às lideranças indígenas é muito importante para analisarmos os caraíbas, pois, através desse viés interpretativo podemos percebê-los como agentes capazes de empreender, nas situações de contato, estratégias e respostas ativas de adaptar e reformular suas próprias tradições. Como podemos observar no contexto colonial, os caraíbas souberam, a partir das práticas jesuíticas, colocar em xeque os sacramentos por eles ministrados, especialmente o batismo. O contexto de epidemias e de crise no interior da própria Companhia de Jesus serve como pano de fundo para analisarmos a propagação da anticatéquese e sua eficácia em relação à resistência indígena à catequese jesuítica. Esse contexto também é importante para a compressão da construção e propagação da Santidade de Jaguaripe.

É interessante perceber como no contexto das epidemias os caraíbas usaram a sua oratória persuasiva para associar o batismo cristão à morte, haja vista que neste contexto alguns jesuítas ministraram o batismo *in extremis* a índios muito doentes e já à beira da morte, já que em certos casos os índios morriam após o batismo, o que levava os caraíbas a enfatizar os malefícios desse sacramento. E essa má fama de que o batismo trazia a morte realmente

²²⁵ MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência em Antropologia – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001, p. 75.

causara efeitos “danosos” para o trabalho inaciano que já “sofrera” com o decréscimo da população indígena nos aldeamentos devido às epidemias e às fugas em massa. Naquele momento precisavam aprender a lidar com a recusa dos índios de se batizarem por conta da propagação e recepção por parte dos gentios da mensagem anticategórica empreendida pelos caraíbas.

Na carta do padre Antonio Pires, dirigida aos seus irmãos da Companhia de Jesus, após narrar a morte e sepultamento de um índio que havia sido convertido e recebido o batismo, ele escreve as seguintes palavras:

(...) alguns feiticeiros o quiseram estrovar; mas não puderam, e deitaram fama que o santo batismo o matara, não conhecendo que Nosso Senhor lhe fizera mui grande mercê o tirar de ante eles, e o levar a sua Santa Glória, como se deve crer. (...) Mas Satanás que nesta terra tanto reina, ordenou e ensinou aos feiticeiros muitas mentiras e enganos para impedir o bem das almas, dizendo que com a doutrina que lhes ensinávamos trazíamos a morte. E se algum adoecia, diziam-lhe que tinham anzóis no corpo, facas ou tesouras, que lhe causavam aquela dor, e fingiam que lhas tiravam do corpo com suas feitiçarias²²⁶.

Os objetos mencionados por Pires, os quais o caraíba dizia tirar dos corpos enfermos, eram elementos europeus. Sua distribuição provocava desarranjos sociais por serem hierarquizantes, mudarem a escolha das lideranças – só os que eram cooptados os recebiam – e introduziam a competição nas relações sociais. Nesse sentido eram vistos negativamente pelos caraíbas e por assim o ser estavam relacionados as enfermidades e ao desarranjo social.

A decisão de ministrar o sacramento no contexto do batismo *in extremis*, que era geralmente seguido da morte do batizado, tinha um significado importante para os jesuítas. Não interessava tanto a regeneração da saúde, mas a elevação da alma para Deus. Já que para eles a salvação da alma, alcançada através do batismo, era mais importante que a salvação do corpo. Diferente dos jesuítas que prometiam uma salvação abstrata aos indígenas, os caraíbas ofereciam a cura física para as suas enfermidades; em sua visão mágica os xamãs indígenas associavam a doença ao resultado da ação dos jesuítas através da ministração do batismo. A propagação dessa mensagem foi tornando-se mais recorrente à medida que muitos dos índios que recebiam o batismo morriam²²⁷. O que se tornou arraigado no imaginário dos indígenas que se recusavam a receber o sacramento.

Recusar o batismo era, portanto, livrar-se da morte e da sujeição à “soberania” do projeto colonial. Além da associação do batismo com a morte era também difundido entre os

²²⁶ NAVARRO, Azilcueta, *et alii*, *op. cit.*, p. 104.

²²⁷ “Aqui se batizaram muitos inocentes, que logo depois do batismo morreram”. NÓBREGA, Manuel da, *op. cit.*, p. 34.

indígenas a ideia de que o batismo os sujeitava à escravidão, como narra o padre Manuel da Nóbrega em carta de 1550 ao padre provincial Simão Rodrigues:

Pois certo é que alguns povos de mais longe têm em muito ódio os cristãos e um escravo que em outro tempo fora cristão tem sublevado a maior parte deles, dizendo que o Governador os quer matar a todos ou fazê-los escravos, e que nós procuramos os enganar, e a todos queremos ver mortos, e que **batizar-se é fazer-se uma pessoa escravo dos cristãos** e outras cousas semelhantes; juntamente com ele ainda fizeram pressão os pecadores portugueses, e não há muito tempo que mataram em uma aldeia o filho de um cristão nascido de uma negra da terra, o que trouxe muito ressentimento ao Governador, e pensamos que será origem de um bom castigo e de grande exemplo aos outros Gentios, e talvez por medo se convertam mais depressa do que o fazem por amor; tanto vivem corrompidos nos costumes e apartados da verdade²²⁸.

Como é possível observar no trecho acima, a contraofensiva à escravidão e aos empreendimentos coloniais se manifestavam de diferentes formas desde os primórdios da colonização e foi empreendida por diferentes sujeitos e grupos sociais que, em certa medida, limitaram o projeto colonial. Nesse contexto de constantes guerras, epidemias, de apressamento, de descimentos e escravidão, a libertação prometida pelos caraíbas fazia todo sentido, já que no mundo que eles desejavam reestabelecer os portugueses seriam seus cativos²²⁹. Assim é que a difusão da Santidade deve ser analisada a partir desse contexto e através do papel fundamental que tomou para si o caraíba Antônio²³⁰.

Como podemos observar a partir das fontes, a batalha entre caraíbas e jesuítas era constante, e a disputa pelos “fiéis” também é percebida em diferentes âmbitos. O padre José de Anchieta narra em tom de preocupação alguns casos de índios que não queriam ser batizados em virtude da associação entre o batismo e a morte²³¹. Em outra ocasião ele expressa seu profundo descontentamento quanto a influência de um caraíba, “ao qual todos veneravam como a um grande santo”, e que tinha a intenção de destruir a Igreja católica²³².

Os caraíbas, com sua influência e persuasão, causaram profundo desassossego aos inicianos, que os viam como os seus maiores inimigos no processo de catequização, na medida em que estes criaram com sua mensagem profética e a reformulação de seus rituais uma anticatequese, contrária aos mecanismos de dominação impostos pela colonização cristã. Foram eles um dos elementos atenuantes para a limitação da empreitada jesuítica, tornando-os mais e mais *operários de uma vinha estéril*, na expressão de Castelnau-L’Estolile²³³. O que

²²⁸ *Idem*, p. 104. [Grifos nossos]

²²⁹ AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 2.

²³⁰ No terceiro capítulo elucidamos melhor o papel do caraíba Antônio na Santidade de Jaguaripe.

²³¹ ANCHIETA, José de, *op. cit.*, pp. 155-156.

²³² *Idem*, p. 153.

²³³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte, *op. cit.*, pp. 17-18.

corroborava para a crise que estava enfrentando a Companhia de Jesus nos primórdios de sua empreitada evangelizadora.

Nesse sentido, os jesuítas também procuravam de todas as formas desacreditar a mensagem caraíba e as suas práticas, como nos informa Monteiro: “ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os pajés e caraíbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas”²³⁴. Da mesma forma que os caraíbas buscavam associar a morte pelas epidemias aos jesuítas, os missionários os acusavam de através de suas “cerimônias diabólicas” trazerem a ira de Deus provocando dessa forma os infortúnios que a eles sobrevieram. É esse discurso que norteia o relato do padre Leonardo do Valle em carta dirigida ao Provincial da Companhia de Jesus, padre Gonçalo Vaz. Vejamos suas palavras:

De maneira que o seu pecado foi castigado com uma peste tão estranha que por ventura nunca nestas partes houve outra semelhante; alguns querem dizer que se pegou da nau em que veio o padre Francisco Veiga, porque começou nos Ilhéus, onde ela foi aportar; mas parece mais certo ser açoute do Senhor, e começar doente os romeiros primeiro começaram a correr a Santidade que andava pelo sertão adentro, e o mesmo pode se dizer da fome que quase é geral entre eles, porque nesta terra nem a água nem o muito sol causa fome como em Portugal e outras partes, mas em todo o tempo que um quiser trabalhar e por o terço da diligência que põe os lavradores da Beira e do Alentejo terá que comer e que dar, pelo que não pode atribuir a outra coisa senão a querê-los Nosso Senhor castigar por esta e outras culpas e juntamente tomá-los por verdugos para os cristãos²³⁵.

Podemos perceber tanto em relação à contraofensiva caraíba, quanto à contraofensiva jesuítica que ambos recorrem ao seu arsenal simbólico para desacreditar as cerimônias do outro, atribuindo-lhes significados que só podem ser compreendidos no interior das culturas que os projetam. Nesses discursos prevalece a incompreensão mútua: os caraíbas não conseguem entender o batismo *in extremis*, e os jesuítas não conseguem compreender as Santidades indígenas; assim sendo, partem para a atribuição negativa do comportamento do outro.

No caso dos jesuítas, essa atribuição se baseia em uma cosmologia medieval que atribui a Deus a intervenção nos fenômenos sociais e “naturais”, mostrando a fome e a peste como castigos. Assim como demonstrou o historiador francês Jean Delemeau, a Igreja interpretou as catástrofes sofridas pelas populações europeias desde o período medieval a partir da ideia de que as “más obras” praticadas pelas pessoas que sofriam influência do

²³⁴ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 48.

²³⁵ NAVARRO et. alii, *op. cit.*, pp. 408-409.

demônio eram as causas das calamidades e infortúnios que caíam sobre a humanidade²³⁶. Nesse sentido o pensamento jesuítico reproduz o imaginário corrente em seus dias. Não poderíamos esperar postura diferente dos inacianos, já que eles são homens do seu tempo, assim sendo recorrem ao seu imaginário para interpretar o mundo ao seu redor.

Mas não podemos deixar de notar que esse discurso “esconde” uma série de fatores ligados a desestruturação das sociedades indígenas com o processo de colonização cristã. Os aldeamentos jesuíticos, os descimentos coloniais, a escravidão indígena, o contato com os vírus trazidos pelos europeus foram elementos de desarticulação da dinâmica e organização social dessas sociedades. O emprego da mão de obra indígena masculina na agricultura desarticula a dinâmica interna das sociedades indígenas da divisão sexual do trabalho tradicionalmente estabelecida, na qual as mulheres cuidavam das roças e das coletas e os homens da caça e da pesca. Assim, com a colonização toda essa dinâmica sofre alterações levando algumas aldeias à falta de suprimento de origem animal, desencadeando fome e carências nutricionais. Além disso, “outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento, pesaram decisivamente [na propagação das epidemias]”²³⁷.

Como podemos observar, não há compreensão das cerimônias entre jesuítas e caraíbas, nem da causa e papel destas, mas fica evidente ao nos debruçarmos sobre a documentação dos missionários que em ambos os casos, para o aprimoramento das suas estratégias de “enfrentamento”, houve apropriação de linguagens, gestos, ritos e crenças.

Na tentativa de tornar o catolicismo compreensível para os indígenas, os jesuítas vão tomar emprestados os gestos dos próprios caraíbas, usando seu poder de oratória para ensinar a mensagem cristã. O padre Azipilcueta Navarro, em muitas ocasiões, fazia as suas pregações nas aldeias “inspirado” nos caraíbas, na tentativa de apropriar-se do papel de “líder espiritual carismático”: “começava a despejar a torrente da sua eloquência, levantando a voz e pregando os mistérios da fé, andando em rodas deles, batendo o pé, espalmado as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores”²³⁸.

O padre José de Anchieta pretendendo converter algumas aldeias tupinambás ao longo do litoral também lançou mão da forma de discursar caraíba, “falando em voz alta como é seu costume”, e também do próprio discurso falando aos índios “que queríamos ficar entre eles, ensinar-lhe as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e

²³⁶ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 60.

²³⁷ CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP/SMC, 1992, p. 13.

²³⁸ VASCONCELOS, *Apud* POMPA, *op. cit.*, p. 53.

vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes”²³⁹. O padre Pedro Correia também relata as instruções recebidas pelo padre Leonardo Nunes em suas pregações: “Por todos os lugares e povoações que passávamos me mandava pregar-lhes na madrugada porque então era costume de lhe pregarem os seus principais e pajés a que eles muito creem”²⁴⁰.

Mas não apenas os caraíbas eram os grandes contrários ao empreendimento jesuítico e a “exaltação do reino de Deus” na terra. Os inacianos tiveram que enfrentar outros inimigos que se empenharam fortemente para obterem direito sobre a mão de obra indígena em detrimento dos aldeamentos.

Jesuítas e colonos

Se começaram logo a motinar confirmando-se mais no que antes imaginavam, que os queriam os portugueses cativar, pelo que logo se puseram em ordem de peleja para defenderem suas vidas e liberdade²⁴¹.

Defender suas vidas e liberdades se tornara uma tarefa profundamente penosa para os indígenas que tiveram contato com a sociedade portuguesa. Para assegurá-la fora necessário recorrer a fugas, levantes, revoltas e muitas outras formas de resistência. Principalmente porque após o primeiro momento da colonização, que se dera através de trocas simétricas, a situação se tornou insuportável com a imposição do trabalho compulsório devido à demanda de mão de obra para a engrenagem do sistema colonial e da economia açucareira. Bem como a conquista de suas terras. Pois não podiam mais manter o nível de produção de alimentos necessários para sobreviverem. Foi a necessidade de mão de obra por parte dos colonos que gerara um contexto de disputas e choque de interesses entre colonos e jesuítas.

Os inacianos pretendiam conter os “gentios” em seus aldeamentos; já os colonos queriam torná-los escravos em suas fazendas e isso suscitava uma série de situações hostis dada as constantes investidas dos colonos nos aldeamentos. Com objetivos e ritmos diferentes de adequação do trabalhador e de formação de um súdito cristão, jesuítas e colonos disputavam o controle das “almas gentílicas”. Tais circunstâncias causaram desassossego para os missionários que viam nessas investidas uma ameaça para o bom proceder da obra de evangelização. A contraofensiva entre colonos e jesuítas já era antiga e girava em torno do direito sobre os índios, e Anchieta narrou as incursões dos portugueses em busca de obter mão de obra fazendo assim grandes agravos às populações indígenas:

²³⁹ ANCHIETA, José de, *op. cit.*, p. 212.

²⁴⁰ CORREIA, In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, 2 vols, p. 220.

²⁴¹ GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, p. 378.

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 essa terra, e pelas falsidades que os portugueses por si e por seus escravos lhes diziam da guerra que lhes haviam de dar, e eles viam pelo olho como eram salteados, se levantou parte do gentio de Paraguaçu e Sergipe, indo-se para o sertão; e das nossas igrejas a saber: Santo Antônio, Bom Jesus, S. Pedro, S. André, 12.000 almas ficaram 1.000 pouco mais ou menos, e toda esta gente e a mais que tenho dito se foi meter por esses matos por escaparem aos agravos e sem razões que lhes os portugueses faziam²⁴².

Os assaltos aos aldeamentos eram constantes e geravam uma situação insustentável para os jesuítas já que, como descreveu o padre Anchieta, muitas igrejas foram despovoadas devido às fugas causadas pelos assaltos dos colonos às missões jesuíticas. É nesse contexto que foram instituídos capitães nas aldeias para impedir que os colonos as assaltassem e levassem os índios para fazê-los escravos, mas isso não impediu que as incursões continuassem já que, como narrou Anchieta, esse foi um projeto malogrado²⁴³.

A grande controvérsia entre jesuítas e colonos girava em torno do direito à liberdade dos índios, muitos entre eles não acreditavam que os indígenas eram providos de humanidade, mesmo com a bula papal de 29 de maio de 1537 que declarava os índios como aptos para receber os sacramentos, passíveis de conversão e sendo assim livres por natureza e senhores de suas ações. Outra questão que pesava para a postura contrária dos colonos em relação aos missionários era a isenção de impostos a eles concedida. Os colonos os consideravam privilegiados e beneficiados pela Coroa.

As lutas não se restringiam apenas ao campo moral e legal, pois:

Os colonizadores viam as aldeias missionárias como concorrentes no controle dos trabalhadores índios que se faziam cada vez mais necessários nas fazendas açucareiras em crescimento, principalmente porque as doenças e resistência dos índios diminuía ainda mais a disponibilidade de mão de obra indígena²⁴⁴.

Justamente por conta desses fatores destacados por Stuart Schwartz, o conflito entre jesuítas e colonos vai se acirrar no final do século XVI. Dado o decréscimo da mão de obra indígena nas fazendas de açúcar os colonizadores não mediram esforços para tentar saltar os “gentios”; usando de diversas estratégias e artimanhas chegaram até a fingir serem os próprios padres, como narra Guerreiro em seu relato:

²⁴² ANCHIETA, José. *Primeiros aldeamentos na Baía*. Rio de Janeiro: Seção de documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946, pp.13-14.

²⁴³ *Idem*, p. 17.

²⁴⁴ SCHAWRTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 272.

E com tudo isto, ainda depois que os padres os trazem do sertão, os brancos os andam a saltear e furtar, sem os padres lho poderem defender, a algumas vezes os mesmos brancos se fingem e vestem em trajo de padres até fazerem coroas nas cabeças, para que o pareçam de todo, e se vão ao sertão às aldeias dos brasis, dizendo-lhes que são padres, para os enganarem e se virem com eles como por vezes vieram, cuidando que vinham com padres e depois que os tem junto do mar os amarram e repartem entre si e levam cada um para os seus engenhos e fazendas²⁴⁵.

Os jesuítas ficaram extremamente indignados com atitudes como estas e reclamaram ao governante régio que nos primeiros decênios do processo de colonização estabeleceu boas relações com os padres inacianos²⁴⁶. Fernão Cabral de Ataíde, o senhor de engenho que recebeu os adeptos da Santidade de Jaguaripe em suas terras, usara de artimanhas parecidas às narradas por Guerreiro para saltear indígenas do aldeamento de São João. No ano de 1571 o padre Antônio Pires denunciou o senhor de engenho das terras de Jaguaripe em um auto de requerimento que pleiteava o retorno dos índios furtados para o aldeamento jesuítico. Assim consta no auto que “Fernão Cabral tomara por força, e mandara tomar seis índios forros, entre machos e fêmeas, da aldeia e igreja de S. João (...)”²⁴⁷. A denúncia então prossegue mostrando toda a presunção do senhor de engenho:

Estando alguns índios da dita povoação e igreja na fazenda de Eitor Antunes, e vindo-se embarcar, o dito Fernão Cabral os salteou, e tomou forçosamente, e os embarcou no seu barco, e levou para a sua fazenda, dizendo que não tinha que ver com padres nem com governador, que maior era poder que todas as justiças²⁴⁸.

O trecho é elucidativo, pois demonstra a quantos perigos e pesares os índios aldeados estavam expostos, já que a rotina nas reduções não se restringia à catequese, aos deveres religiosos e às tarefas nas roças dos missionários e nas próprias roças, mas também ao labor nas fazendas próximas aos aldeamentos, nas quais os índios exerciam o trabalho do qual os missionários recebiam remuneração. Esse era o regime de repartição que prevaleceu ao longo do período colonial.

Nesses aldeamentos os índios descidos logo após serem catequizados, “eram alugados e distribuídos – repartidos – entre os colonos, os missionários e o serviço real da Coroa portuguesa, para quem deviam obrigatoriamente trabalhar em troca de um pagamento, por um

²⁴⁵ GUERREIRO, *op. cit.*, p. 374.

²⁴⁶ Principalmente o governador Mem de Sá, que favoreceu o trabalho missionário dos jesuítas e a criação dos primeiros aldeamentos.

²⁴⁷ Traslado de um auto feito a requerimento do padre Antônio Pires, provincial da Companhia de Jesus. *In*: ANCHIETA, *op. cit.*, p. 25.

²⁴⁸ *Idem*, pp. 25-26.

determinado período – que variou de dois a seis meses – findo o qual deveriam ser devolvidos à aldeia”²⁴⁹.

O episódio do roubo dos índios por Fernão Cabral demonstra a vulnerabilidade desse regime administrativo para os inácianos e a precariedade de tal empreendimento para os indígenas que, a despeito de serem legalmente livres, tinham que se submeter a trabalhos penosos e às constantes investidas e assaltos dos colonos que desejavam torná-los escravos em suas fazendas.

Fernão Cabral alegava no pleito que só roubara os índios pertencentes ao aldeamento porque os padres receberam uma índia fugida da sua fazenda e não a devolveram como recomendava a legislação vigente. O episódio causou profundo descontentamento aos indígenas que “estavam mui escandalizados de não verem restituição da tomada dos seus parentes”²⁵⁰; a situação gerou um estado de tensão e medo para o governante régio, que temia uma revolta por parte dos índios.

O acontecimento que envolvera o poderoso senhor de engenho das terras de Jaguaripe nos diz muito sobre o estado de tensão e conflito entre jesuítas e colonos, mas também nos mostra a proeminência do agenciamento indígena mesmo em face das imposições e restrições da sociedade colonial. O que sobressai nesse episódio não é apenas a presunção de um senhor de engenho que se considerava maior que as leis nem as adversidades enfrentadas pelos missionários e os índios aldeados, tão pouco a justiça colonial frágil e instável, mas, sobretudo a política indígena que é responsável pela forma como se delineou o desfecho do caso, como é possível notar no trecho final do traslado:

Foi tão necessária a ajuda dos índios como dos portugueses, e para nos sustentarem e defenderem dos índios nossos contrários como cada dia fazem, e acabado de os eles ditos padres soltarem, está claro, que os índios se hão de ser os que não hão de fazer guerra, e fazendo eles bastam para despovoar a terra, e quando a eles não fizessem o senhor governador tem por muito certo que os escravos dos portugueses se hão de alevantar contra os senhores, como fizeram o ano de 1568, que muito poucos escravos se levantaram puseram a terra em balanço de se perder, e mataram alguns portugueses, e se não temerem os índios das povoações e igrejas, se houverem de levantar todos os escravos, e que por estas causas e outras muitas que ele senhor governador deixa de legar-lhes, pede e roga não queiram desamparar, antes lhes preguem, que se não agastem, que o senhor governador lhes fará justiça, e lhes mandará ir para suas casas, suas mulheres e filhos, porquanto se não podia o caso acabar tão breve por Fernão Cabral estar 5 léguas desta cidade na sua fazenda, e as testemunhas também ausentes; e pelo padre provincial foi dito, que ele esperava alguns dias até este caso se acabar, pelas razões que ditas são²⁵¹.

²⁴⁹ FREIRE, José Ribamar Bessa & MALHEIROS, Márcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p. 27.

²⁵⁰ Traslado de um auto feito a requerimento do padre Antônio Pires, provincial da Companhia de Jesus. In: ANCHIETA, *op. cit.*, p. 25.

²⁵¹ *Idem*.

O trecho transcrito se encerra com uma petição do governador Mem de Sá para que os índios esperassem e não se sublevassem, pois ele faria justiça e foi o que aconteceu: pouco tempo depois os índios salteados foram devolvidos para a povoação jesuítica. E isso aconteceu não pela “benevolência” do representante régio, mas pelo temor que o governador tinha de que mais um levante eclodisse. A descrição feita no traslado salienta o poder de decisão e pressão dos povos indígenas e a essencialidade de sua colaboração para a efetivação do processo de colonização; no momento em que estes rejeitaram serem colaboradores e se revoltaram o projeto colonial ficou abalado.

Assim diversas formas de resistência foram forjadas nesse contexto de tensão e conflitos em que os personagens da ação política indígena não se sujeitaram passivamente aos ditames da “sociedade envolvente”. A Santidade de Jaguaripe surge nesse momento, como uma das respostas construídas às adversidades impostas pelo sistema colonial. O período de emergência da Santidade coincide com o momento de declínio da mão de obra indígena devido às epidemias de varíola e de sarampo que dizimaram parte significativa da população dos aldeamentos. Coincide também com a crise da Companhia de Jesus e um período de grande hostilidade por parte dos colonos aos padres jesuítas.

Nesse contexto, da mesma forma que os jesuítas denunciavam os colonos em seus escritos estes também procuraram desconstruir o papel dos inacianos mostrando que os missionários não eram apenas movidos por interesses religiosos, mas também temporais. Provavelmente o maior representante do discurso antijesuítico nesse período foi Gabriel Soares de Souza. Em 1586 o colono português e senhor de engenho, com uma das propriedades na região de Jaguaripe, escreveu *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia que residem no Brasil*²⁵², no qual discorre em tons de denúncia os sérios problemas dos inacianos que exerciam o ministério nas terras brasileiras. Dirigindo-se ao rei Felipe II, Gabriel Soares escreveu que os jesuítas passaram a proceder de forma interesseira, buscando os seus proveitos, “demarcando terras, fazendo ‘casas de prazer para sua recreação’ e solicitando provisões do rei com grandes isenções”²⁵³.

Com intuito de desconstruir o papel dos inacianos, Soares delineia o seu discurso demonstrando que o trabalho missionário era vão, pois, segundo ele, os padres não conseguiram converter os índios. Sustentando seu argumento, Soares afirmava que o tempo

²⁵² SOUSA, Gabriel Soares de. “Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil”. Introdução de Serafim Leite. Anais da Biblioteca Nacional (ABN), v.62, 1942, pp. 340-381.

²⁵³ AZEVEDO, Gabriela. “Mexericos de um peito azedo: os capítulos de Gabriel Soares de Sousa”. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, 2013. v. 1. pp. 1-18.

empregado na conversão dos indígenas seria perdido porque na sua visão os gentios eram incapazes de desenvolver a fé em Deus. Sua visão foi partilhada por uma parte da população branca que acreditava na impossibilidade de conversão dos gentios e eram desfavoráveis ao trabalho dos missionários²⁵⁴. Como analisa Gabriela Azevedo, a produção dos *Capítulos* tem objetivos pragmáticos circunstancialmente construídos a fim de favorecer os colonos:

Sem dúvida o principal interesse do relato é a denúncia da interferência dos padres nos negócios coloniais e a concorrência que representavam exatamente no momento em que a empresa açucareira se expandia e o poder dos senhores se ampliava, destacando a ausência de uma intervenção direta do reino nos assuntos coloniais²⁵⁵.

A necessidade de provisão da mão de obra crescia consideravelmente com o rápido desenvolvimento da economia açucareira e, dessa forma, os escritos do senhor de engenho tinham a função de tentar limitar a influência dos padres nos desdobramentos legislativos favorecendo assim os interesses dos colonizadores, como expõe Adriel Batista ao analisar as intenções de Gabriel Soares:

Na esperança de conseguir uma legislação favorável à exploração do trabalho escravo das populações do Brasil, Souza alegava que os padres da Companhia estavam enriquecidos de fazerem um trabalho inútil para o Reino, que nem sobre as vilas nem sobre os próprios índios havia vantagem da presença dos jesuítas no Brasil; sobretudo quando esse trabalho era feito com a despesa da fazenda real. O discurso de Gabriel Soares de Souza atuava muito fortemente como difamador do caráter religioso dos padres, principalmente sobre os padres que falavam a língua dos índios, dizendo que sobre eles recaíam vários pecados, inclusive com as mulheres indígenas²⁵⁶.

A gravidade do proceder jesuítico, conforme Soares, legitimava a supressão do direito dos padres sobre os índios, direito que, segundo ele, deveria ser transferido aos colonos, os quais passariam a administrar a mão de obra indígena. No mesmo período em que as críticas ferrenhas de Gabriel Soares de Souza foram elaboradas, os padres jesuítas tiveram que enfrentar a hostilidade de outro grande inimigo, que trabalhou categoricamente contra a atuação dos inicianos. Foi o então governador do Estado do Brasil, Manuel Teles Barreto, um dos maiores adversários da Companhia de Jesus naquela época. Como enfatiza Adriel Batista tanto Gabriel Soares quanto Manuel Teles Barreto “cada um a seu modo, representam um

²⁵⁴ GEORG, Thomas. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil*. 1500 – 1640. São Paulo. Edições Loyola. 1982, pp. 370-371.

²⁵⁵ *Idem*, pp. 4-5.

²⁵⁶ BATISTA, Adriel Fontenele. “Guerras e missão: os jesuítas e assitência nas guerras de conquista da Paraíba”. In: CHAMBOULEYRON, Rafael & ARENZ, Karl Heinz (orgs.). *Jesuítas, expansão planetária e formas de cultura*. In: *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*. Belém: Editora Açai, volume 4, 2014, pp. 1-16.

grande empecilho às atividades da Companhia e promoveram um desgaste da imagem da Companhia como autoridade no trato com os índios do Brasil”²⁵⁷.

Manuel Teles Barreto mesmo antes de exercer a função de governador, enquanto esteve como vereador da Câmara, opunha-se às solicitações do Colégio jesuítico de Santo Antônio. Ao se tornar representante régio do governo com mais poderes em suas mãos procurou de todas as formas limitar as atividades jesuíticas na colônia, “difamando-os junto à sociedade colonial e reino”²⁵⁸.

Sua atuação na esfera política e administrativa refletiu sua parcialidade em favor dos colonos e contra os padres da Companhia de Jesus. Ao favorecer os pedidos dos colonos, restringindo o pagamento das rendas dos missionários, Manuel Teles expunha toda a sua hostilidade aos jesuítas. Ao propagar em seu discurso a acusação de que os religiosos eram movidos muito mais por interesses econômicos do que espirituais, o governante procurou dismantelar toda a essencialidade da missão jesuítica que a Companhia desejava preservar. Além de considerá-los interesseiros e mal-intencionados, Manuel Teles os acusava “de tramar e fomentar revoltas indígenas contra o poder civil”²⁵⁹. De todas as formas o governante procurou prejudicar o trabalho dos inacianos, seja dificultando o “financiamento da missão jesuítica no Brasil” ou “com sua autoridade de governador, negando-se a pagar suas rendas” e até “difamando os jesuítas entre gente de posses que ajudava a Companhia”²⁶⁰.

Conforme analisa Castelnau-L’Estoile, essa oposição desencadeou uma repercussão negativa em relação aos jesuítas na corte do rei Felipe II, trazendo à tona “uma verdadeira guerra de propaganda em Portugal e Espanha, e cada um dos campos [jesuítas de um lado, colonos ou seus representantes do outro] tenta impor a sua versão dos fatos”²⁶¹.

É nesse momento de disputas acirradas e tensões profundas que o caráter dos escritos inacianos modifica-se substancialmente na tentativa de superar a crise política e reafirmar o papel da Companhia, trazendo nas cartas e narrativas um teor apologético nos quais os jesuítas são apresentados como os verdadeiros “especialistas” do mundo indígena, os mediadores inevitáveis entre a coroa e os índios²⁶².

Nesse contexto, o padre Luís da Fonseca escreveu o seu *Discurso das aldeias* a pedido do visitador da Companhia de Jesus, Cristóvão Gouveia, em defesa dos jesuítas e na tentativa

²⁵⁷ *Idem*, p. 9.

²⁵⁸ *Idem*, p. 10.

²⁵⁹ *Idem*.

²⁶⁰ *Idem*.

²⁶¹ CASTELNAU-L’ESTOILE, *op. cit.*, p. 123.

²⁶² *Idem*, p. 125.

de desconstruir o discurso por vezes difundido de que os padres jesuítas reivindicavam o direito sobre os gentios movidos por interesses temporais a fim de explorar o trabalho indígena:

Ao longo do *Discurso*, Luiz da Fonseca denuncia os colonos, responsáveis pelo fracasso das aldeias e pela desaparecimento dos índios. Em sua carta de 1585 ao rei, o jesuíta também mencionava a violência dos índios contra os portugueses, violência pela qual os colonos são responsáveis; a intenção evidente é culpar o governador insistindo sobre os erros dos portugueses e sobre a ausência de justiça²⁶³.

Essa disputa continua ao longo da colonização devido ao jogo de interesses que se colidem em muitas ocasiões. Conforme podemos notar ao longo do processo de colonização, as contradições e ambiguidades estiveram presentes no desenrolar dos séculos. No interior do projeto colonial a expansão territorial e a dilatação da fé foram os grandes motivadores para a conquista e colonização, ambos os processos estiveram em muitas ocasiões associados²⁶⁴. No entanto em alguns momentos, como afirma Rafael Barros,

o projeto colonial exigia a ênfase sobre a dilatação das fronteiras, apoiando-se o Estado mais de perto nos interesses mercantis e protegendo os colonos em desfavor dos índios. Em outros casos, entretanto, o projeto pede que se desloque para a dilatação da fé, voltando-se a Coroa mais para os missionários e protegendo os índios contra a ganância de mercadores e colonos. Destarte, alternam-se leis de escravidão e leis de liberdade dos índios, administração civil e administração religiosa das aldeias, onde o temporal e o espiritual das mesmas ficam sob a jurisdição dos padres²⁶⁵.

É nesse sentido que a bifrontalidade foi marcante no decorrer do processo colonial, à medida que tanto exploração quanto evangelização ganharam espaço, mas em alguns momentos e locais específicos um projeto foi mais preponderante do que outro, em certas circunstâncias ambos se encontraram e em outras ocasiões entraram em conflito. No palco da batalha entre as forças difusas de uma colonização que oscilava entre interesses coloniais e interesses missionários, ambos de interesse da Coroa, emerge uma força dissidente que se sublevou aos interesses da primeira e limitou os da segunda.

Por volta de 1580, no bojo das disputas entre padres jesuítas e colonos portugueses, emergiu na Bahia colonial uma “insurreição” religiosa com caráter dual que expunha todas as contradições do projeto colonial, deixando perplexos tanto colonos quanto jesuítas: a

²⁶³ *Idem*, p. 124.

²⁶⁴ Há ainda a questão da segurança. Era preciso ter tropas de índios que defendessem a colônia das ameaças internas e externas e mão de obra para as obras de interesse específico da Coroa e não apenas de particulares.

²⁶⁵ BARROS, Rafael dos Santos. “Da letra da lei às práticas coloniais: índios administrados e colonos na capitania de Ilhéus”. In: *Revista Escritas*, vol.6, nº 2, 2014, p. 169.

Santidade e seus acólitos causaram profundo desassossego ao representante régio, aos poderes eclesiásticos, aos colonos e mais tarde deixou o visitador inquisitorial estarecido.

Conforme analisa Castelnau-L'Estoile, a emergência da Santidade de Jaguaripe sinaliza para a ineficiência do processo de colonização cristã e a malograda experiência da missionação entre os indígenas:

Para os missionários da Companhia o caso de Jaguaripe é muito embaraçoso. Ele mostra numa certa medida o fracasso de sua evangelização, já que os índios fugiram das aldeias jesuíticas. Mostra, sobretudo, que o método de evangelização, baseado nas festas e nas cerimônias, é ruim, porque deturpado pelos índios. O chefe da *santidade*, Antonio, se coloca como concorrente direto dos missionários; ele utiliza, deturpando-as, certo número de práticas cristãs e tenta atrair para si os índios controlados pelos padres. Aos olhos dos colonos, o caso da *santidade* de Jaguaripe foi uma prova do fracasso dos jesuítas, que eram incapazes de cristianizar os índios. A exemplo de Gabriel Soares de Souza, eles se servem desse caso para jogar um manto de suspeição sobre o conjunto das obras dos jesuítas²⁶⁶.

Como apresenta a historiadora francesa, o caraíba Antonio se colocou como concorrente dos jesuítas. Já analisados neste capítulo, os caraíbas, assim como o chefe da Santidade, tornaram-se o contraponto da catequização. Mas não foram só estes que colaboraram veementemente para a “anticatequese”. Os mamelucos também trabalharam para esse fim, movidos por interesses diversos.

Jesuítas e mamelucos

Os mamelucos²⁶⁷, homens que carregaram a ambiguidade em seus traços físicos e culturais, não foram vistos com bons olhos pelos padres inacianos. Já em 1556 Nóbrega se referia a eles como mestiços da terra “iguais com o Gentio; e também há destes impedimentos entre os cristãos que cá vivem”²⁶⁸.

O padre José Anchieta passou a repugná-los pelo seu “caráter duvidoso” e por propagarem no sertão e nos aldeamentos uma mensagem contrária à catequese e aos padres jesuítas, o que corroborou para o decréscimo populacional nas reduções missionárias. Em dois episódios o jesuíta narra a forma como os mamelucos desestruturaram os aldeamentos, deixando-os quase despovoados por causa das suas ideias difamatórias transmitidas e propagadas entre os índios. No primeiro episódio, no ano de 1568, o padre descreve com descontentamento como um mameluco causou grande alvoroço na região de Itaparica:

²⁶⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, *op. cit.*, p. 126.

²⁶⁷ O termo mameluco era usado para designar os indivíduos mestiços que possuíam ascendência indígena e branca.

²⁶⁸ NÓBREGA, *op. cit.*, p. 148.

Ajuntou-se também, segundo diziam um mameluco, que com falsas palavras foi meter em cabeça ao gentio de Taperaguá, que o governador lhe queria dar guerra que foi causa isto com o mais que lhe os portugueses fizeram de se levantarem e darem rebate aos índios Tapepepigta e aos de Itaparica e fugiram todos sem os padres lhes poderem valer nem aquietar, porque como isto fazia coisa secreta, que o mameluco andava dizendo, eles também souberam fazer a sua tão secretamente que os padres o não souberam, senão quando já iam de caminho, e assim se perderam essas três igrejas aos quais foram povoadas com 8.000 almas. Depois que fugiram, poucos escaparam que não fossem escravos, porque uns vendiam os outros, outros se vendiam a si mesmos, introduzidos todos estes costumes pelos portugueses²⁶⁹.

Tirando o exagero típico do padre Anchieta de responsabilizar a ação do mameluco pela falência das igrejas, nas devidas proporções é possível perceber que os mamelucos limitaram a ação missionária em diversos territórios causando descrédito à mensagem propagada pelos jesuítas e dessacralizando as suas práticas, colaborando para construir no imaginário dos nativos uma visão repulsiva dos padres e dos aldeamentos. O que gerou não apenas fuga e rejeição da catequese, mas também levantes e revoltas, como aconteceu na região da capitania de Sergipe del Rey por volta de 1574:

Estava o gentio de Cirigi todo quieto com a paz que lhe 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 estavam na barra do rio, que foram com o padre, e como esta gente facilmente crer o que lhe dizem, principalmente se é coisa de medo, e eles sabiam bem como os portugueses tinham tratado a todos os vizinhos e viam, que no mar estavam portugueses, como lhes o mameluco 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, mais foi esta guerra com desejo de resolver os que estavam de paz, para que mais facilmente houvessem escravos, que por outro respeito²⁷⁰.

A repercussão que causara as palavras do mameluco, que segundo o jesuíta era um instrumento do mal, influenciou na decisão dos índios de fugirem do aldeamento e se levantarem contra os jesuítas e colonos que tentavam efetivar a ocupação na região acima do rio Real. O levante dos índios suscitou guerra com as tropas do então governador do Estado

²⁶⁹ ANCHIETA, José de, *op. cit.*, p. 16. Há uma discussão interessante entre Nóbrega e Quirício Caxa sobre a prática de venderem-se ou venderem familiares como escravos. O texto do debate entre os jesuítas é um documento que consiste nos argumentos defendidos por Caxa em favor da escravidão voluntária e as respostas de Nóbrega a esses argumentos. Baseado na interpretação tomista Caxa é favorável a venda de filhos índios pelos pais em caso de grande necessidade. Já Nóbrega defende que essa seja apenas em casos de extrema necessidade comprovada, pois para ele a lei traz vantagens para os portugueses, mas prejudicava os índios. “Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo – respostas do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Quirício Caxa”, 1567, MBIV-54. *Apud* EISENBERG, José. “A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno.” *In: Revista Análise Social*, vol. XXXIX (170), 2004, pp. 7-35.

²⁷⁰ *Idem*, p. 42.

do Brasil Luís de Brito, que avançou categoricamente na política de conquista dos territórios que ainda não estavam sob o domínio português.

A investida dos mamelucos foi sentida em vários aldeamentos, o que desencadeou profundo descontentamento e revolta por parte dos padres jesuítas. Foi assim que, por volta de 1591, o padre João Vicente, residente no aldeamento de Santo Antônio, compareceu à mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça para denunciar alguns mamelucos e *lingoas* que iam ao sertão e por lá propagavam uma mensagem de completo descrédito às reduções jesuíticas. No processo do mameluco Francisco Pires temos a denúncia do inaciano:

Vão descer gentios do sertão costumam lá pregar aos gentios que não desçam com os padres da Companhia e que não desçam para as igrejas porque se descerem para eles não hão de ter muitas mulheres, nem hão de beber seus fumos e nem bailar nem ter os costumes de seus antepassados e que não hão de tomar nomes das matanças nem fazer as mais cerimônias gentílicas de que eles usam (...) ²⁷¹.

A denúncia do padre coloca em pauta as disputas e os interesses conflitantes entre mamelucos e jesuítas e o processo também traz à tona os limites da empreitada jesuítica para a catequização dos gentios que atrelada à influência dos caraíbas e ao conflito com os colonos vai corroborar para a crise da Companhia de Jesus dos fins do século XVI. A anticatequese empreendida pelos mamelucos era totalmente avessa aos propósitos dos padres, haja vista que os objetivos da redução era justamente extirpar as práticas gentílicas.

Em oposição a essas visões sobre os mamelucos, os jesuítas idealizavam o “bom selvagem”, muitos dos quais foram evocados por Nóbrega em suas cartas: o índio ideal seria aquele que tem o desejo em seu coração de abandonar as velhas práticas: “diz que quer ser cristão e não comer carne humana nem ter mais de uma mulher e outras cousas” ²⁷².

Tirar o gentio das influências “heréticas” era uma das motivações para a construção dos aldeamentos como vimos no primeiro capítulo. Dessa forma a mensagem propagada pelos mamelucos batia de frente e ia de encontro com o cerne do projeto catequético que era o abandono das antigas práticas, rituais e crenças. Ao invés de deixar suas práticas, os mamelucos ofereciam aos indígenas um lugar de relativa liberdade para a manutenção dos seus costumes gentílicos. A denúncia explícita a política de aldeamentos e o que os jesuítas realmente pretendiam ao efetivá-la: tirar o gentio do convívio com os demais para a consolidação da catequese.

No aldeamento o objetivo era justamente esse de desconstruir os elementos culturais e sociais com os quais os indígenas estavam acostumados para os fazerem bons cristãos, súditos

²⁷¹ AN/TT, IL, proc. 17809, fls. 2v-3.

²⁷² NÓBREGA, *op. cit.*, p. 72.

do rei e da Igreja, como nos esclarece Fabricio Santos ao tratar do processo de consolidação dos aldeamentos:

A ênfase da missão passou a incidir mais sobre a mudança de “costumes” do que sobre a conversão ou o aprendizado da doutrina. Era necessário, para os jesuítas, que os índios abandonassem a antropofagia, o nomadismo, a poligamia e outros aspectos fundamentais de sua cultura para que pudessem ser considerados, verdadeiramente, cristãos. (...) Os aldeamentos foram uma solução pensada a partir dessa necessidade de controle sobre os povos indígenas. Os índios aldeados eram proibidos de praticar antropofagia, guerrear sem licença do governador e recorrer aos seus líderes religiosos tradicionais, cujas atribuições foram sendo paulatinamente incorporadas pelos próprios jesuítas²⁷³.

Era, pois, o aldeamento um espaço de negação dos velhos hábitos e desconstrução das velhas práticas, mas como é possível observar através das fontes esses objetivos nem sempre foram alcançados e o projeto catequético esbarrou em diferentes limites e entraves para a sua efetivação. Com ameaça de ter suas formas de viver, seus hábitos e sua visão de mundo desestruturados por uma cosmologia que lhes era adversa e completamente estranha, muitos índios se recusaram aldear, buscando outros espaços em que fosse possível a sua sobrevivência cultural.

A “oportunidade” que os mamelucos ofereciam de poderem permanecer com as suas antigas práticas parecia-lhes menos inconveniente do que descer com os padres. Em muitas ocasiões, devido a perseguição e a destruição dos seus territórios só havia duas opções para os indígenas: ou descer com os padres para as reduções ou com os mamelucos para as fazendas. Os aldeamentos, mesmo que só em alguns aspectos, aparentavam ser um mal menor para os indígenas. Se por um lado representava a possibilidade de escaparem da escravidão, apresentavam outros tantos problemas para os nativos, já que nas reduções, mesmo tendo estatuto de livres, eles eram obrigados a prestarem serviço para os colonizadores nas fazendas e nas roças dos jesuítas.

Como já analisamos nos tópicos anteriores, o contexto no qual esses episódios se desenrolaram era de disputas acirradas e tensões em diferentes instâncias sociais. Os povos indígenas vivenciaram a tragédia das epidemias, bem como o drama da conquista e da escravidão. Os jesuítas passaram por crises agudas internas e externas causadas por conflitos com a sociedade colonial e a sociedade indígena, o que desencadeou a quase falência dos aldeamentos. Aos poucos e com muitas dificuldades os padres conseguiram reestruturar os aldeamentos depois da sua iminente destruição.

²⁷³ SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas/BA: Editora da UFRB, 2014, pp. 36-37.

A despeito de conseguirem reestruturar as reduções, os jesuítas continuaram enfrentando outros problemas para a efetivação do seu projeto missionário e para o (re)povoamento dos aldeamentos. Por conta do decréscimo da população indígena, a falta de mão de obra se tornou um problema para os senhores de engenhos e demais colonos do Recôncavo da Bahia. Assim sendo, a disputa pelas “almas” indígenas acirra-se significativamente por parte de colonos e soldados mamelucos que entravam no sertão em busca de mão de obra e pregavam para os gentios que não descessem com os padres, empreendendo assim uma verdadeira anticcatequese, limitando, dessa maneira, o projeto catequético e os seus contornos no espaço colonial.

É nesse contexto que se insere a denúncia do padre João Vicente, que prossegue em seu depoimento dando os detalhes do comportamento dos mamelucos e elencando os seus nomes para o visitador:

[os mamelucos] induzem os gentios que não desçam para as igrejas e que os que estas pregações e induzimentos fazem são os seguintes: Domingos Fernandes Tomacauna morador nesta cidade, Lazaro da Cunha, Francisco Pires, mamelucos moradores na fazenda do Conde e Apireira mameluco chamado na língua Mariqui morador em Sergipe novo e Mateus Antunes morador em Pernambuco e outros mais que lhe não lembram os quais todos fazem os ditos induzimentos aos ditos gentios dando-lhes a entender que se eles descerem com eles lingoas para suas casas que os deixarão nos seus costumes gentílicos e que não lhos tolherão e também lhes faz os ditos induzimentos para que os ditos gentios se não desçam todos do sertão para as igrejas para que eles lingoas achem sempre no sertão gentios que vão buscar (...) ²⁷⁴.

Para convencer os índios a descerem com eles para as fazendas e não com os padres jesuítas para os aldeamentos, os mamelucos, familiarizados com a cultura indígena, prometeram aos “gentios” que no espaço para o qual eles os levariam teriam toda a liberdade de continuar com suas práticas e crenças, ao contrário do que acontecia nas aldeias missionárias. Percebendo as “vantagens” da promessa dos mamelucos, muitos indígenas escolhiam descer para as fazendas e vilas coloniais, recusando-se acompanhar os padres para as reduções. Mas na prática essa aparente liberdade era tida à custa do trabalho escravo e da exploração na grande lavoura, nos empreendimentos coloniais de entradas e descimentos, nos quais alguns índios foram empregados nas guerras.

Os mamelucos então tomavam parte do conflito entre jesuítas e colonos, aliando-se aos colonos, organizando descimentos e descartando a hipótese do missionamento. Para eles a participação em tais empreendimentos era vantajosa, pois adquiriam confiança junto aos

²⁷⁴ AN/TT, IL, proc. 17809, fl. 3.

colonos e a administração colonial, o que em longo prazo os possibilitou aquisição de bens, tais como terras, e cargos²⁷⁵.

O aldeamento era um espaço desarticulador de diferentes elementos da sociedade indígena. Já que um dos objetivos das reduções missionárias era a “aculturação” dos “gentios” para torná-los aptos aos propósitos do projeto colonial, colaborando para a sua efetivação. Bem sabemos que esse objetivo não logrou êxito total e enfrentou constantes resistências dos grupos indígenas que, mesmo inseridos na dinâmica da sociedade colonial, souberam construir respostas ativas e estratégias de remanejamento, adequação e muitas vezes de negação da colonização cristã e ao mesmo tempo incorporando o que era interessante e oportuno do universo do outro.

O padre João Vicente, denunciante dos mamelucos, é mencionado por Serafim Leite em sua obra, e a seu respeito o jesuíta diz que este escrevera uma carta do aldeamento de Santo Antônio em 1593 dirigindo-se ao padre Ricardo Gibbon, residente no Colégio de Madrid²⁷⁶. Segundo Simão Vasconcelos, o padre João Vicente foi o mesmo que, a pedido de Anchieta, enviou índios para ajudar a Miguel Aires, que foi roubado pelos franceses, com os quais pôde chegar são e salvo a Pernambuco para onde se dirigia²⁷⁷.

Colaborando com o projeto colonial em um momento e esbarrando em seus percalços, limites e contradições em outros instantes, o padre João Vicente teve que enfrentar a oposição dos “homens de fronteira”. Os mamelucos que faziam as expedições de descimento eram patrocinados por colonos e em algumas ocasiões por governantes régios. Os que foram denunciados por João Vicente foram financiados pelo poderoso senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde.

Uma parte significativa deles foi processada pela Inquisição, pois além de pregar contra a catequização no sertão, também se envolveram com a “seita herética e idólatra” esboçada pelos índios tupinambá: a Santidade de Jaguaripe. E que se tornou um problema para os jesuítas, já que a “abusão” tinha um caráter anticcatequético e motivou a fuga de indígenas de muitos aldeamentos no Recôncavo da Bahia. Os mamelucos responsáveis pelas prelações contrárias foram os mesmos que, enviados por Fernão Cabral de Ataíde, usando os artifícios enumerados na denúncia anteriormente citada, fizeram descer para a fazenda do

²⁷⁵ Exemplo claro foi a trajetória do mameluco Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna, qua ganhou sesmaria em Sergipe Novo. Carta de Domingos Fernandes Nobre de 25 de maio de 1596. In: FREIRE, *op. cit.*, p. 337.

²⁷⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p. 55.

²⁷⁷ VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1663, p. 269.

senhor de engenho boa parte dos membros da Santidade. Motivados pela concessão de poderem continuar praticando os seus ritos e manterem os seus costumes, mesmo em território colonial, os devotos encontraram em Jaguaripe um lugar de refúgio e propagação das suas crenças.

2.2- Epidemias e Revoltas e o declínio da mão de obra

Então tudo era bom e então (os deuses) foram abatidos. Havia neles sabedoria, não havia então pecado, não havia então enfermidade, não havia dor de ossos, não havia febre para eles, não havia varíolas... Retamente erguido ia o seu corpo, não foi assim que fizeram *dzules* quando chegaram aqui. Eles nos ensinaram o medo, vieram fazer a flor murchar. Para que sua flor vivesse danificaram e engoliram a nossa flor²⁷⁸.

O trecho acima mostra o descontentamento e desespero instaurados com a vinda dos colonizadores espanhóis para a sua possessão colonial na América e a tragédia do processo que se desencadeou a partir de então para a população indígena. A imposição do cristianismo e as epidemias que surgiram como consequência do contato a partir da ocupação externa trouxeram dor e destruição para essas populações.

Frente ao desmoronamento dos seus mundos, a desolação e a desilusão foram as primeiras reações esboçadas, mas não eram as únicas; diferentes formas de resistência e estratégias divergentes ao processo de colonização foram construídas pelos povos indígenas, que desde cedo começaram a ver na ocupação estrangeira uma ameaça para as suas vidas e liberdade. Morte, escravidão e redução eram alguns dos sinônimos para a conquista com a chegada de portugueses e espanhóis. Em terras luso-brasileiras, assim como na América espanhola, as epidemias, como já afirmamos anteriormente, dizimaram grande parte da população indígena que ocupava a Costa. O estado de calamidade é descrito pelo padre Anchieta:

No mesmo ano de 1562, por justos juízos de Deus, sobreveio uma grande doença aos índios e escravos dos portugueses, e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam muitos se vendiam e se iam meter por casa dos portugueses a se fazer escravos, vendendo-se por prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: foi tão grande a morte que deu neste gentio, que se dizia, que entre escravos e índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses²⁷⁹.

Com a peste vieram a fome, a morte e a escravidão, efeitos terríveis da conquista e colonização que desde cedo apareceram com juízo temerário na prédica discursiva dos

²⁷⁸ LEON-PORTILA, Miguel (org.). *A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas*. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 59-60.

²⁷⁹ ANCHIETA, *op. cit.*, p.15.

missionários. Na visão do padre inaciano, a peste e a fome eram castigos divinos pelos hábitos arraigados entre os indígenas tais como a antropofagia, a poligamia e a devoção às Santidades. Nesse sentido a morte tinha no imaginário jesuíta “uma conotação positiva, pois selava o destino do gentio que, rompendo com sua cultura, ‘seus vícios e pecados’, alcançava o reino dos céus”²⁸⁰.

Já para os indígenas, a peste e a morte estavam, de forma lógica, associadas à chegada do europeu. Antes não havia “dores de osso” nem “febres”, alguns dos sintomas da terrível doença infectocontagiosa conhecida como varíola, que se disseminou rapidamente pelos aldeamentos na capitania da Bahia e em outros territórios.

A situação era tão drástica nesse momento que muitos índios, sem nenhuma solução para manter a sua sobrevivência devido à fome desencadeada com a epidemia, se escravizaram junto aos portugueses. O contato com a sociedade portuguesa se tornara trágico em vários sentidos: com a vinda dos lusitanos vieram também os vírus, os quais as populações indígenas ainda não conheciam e nem possuíam a defesa imunológica necessária para o seu combate nem mesmo conhecimento de medicações.

A maior parte das epidemias era causada pela “peste” que, geralmente designava a varíola, doença infectocontagiosa causada por um vírus que era transmitido através do contato direto e indireto de pessoas contaminadas. Naquele contexto não havia cura para a moléstia e a doença era rapidamente propagada entre as populações indígenas, principalmente as aldeadas, pois o alto grau de concentração populacional nas reduções acentuava mais ainda os riscos de contágio.

Como enfatiza Manuela Carneiro da Cunha, os fatores de risco foram potencializados com as reduções jesuíticas. Nesse sentido, as epidemias devem ser analisadas em um quadro mais amplo, no qual a desarticulação dos elementos sociais e estruturais das populações indígenas são associados a outros fatores, “tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento”²⁸¹. Assim, a nefasta política de concentração nos aldeamentos agravou os fatores de risco tais como a fome e a alta concentração humana. Desprovidos de capacidade de sustento, a falta de alimentos dificultou ainda mais a situação dos povos indígenas aldeados, o que fez crescer sua mortalidade²⁸².

²⁸⁰ RESENDE, Maria Leônia Chaves. “Entre a cura e a cruz: jesuítas e pajés nas missões do Novo Mundo”. In: CHALHOUB, Sidney et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003, p. 232.

²⁸¹ CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992, p. 13.

²⁸² É importante destacar que esses fatores só faziam sentido quando os índios eram descidos. Se a missão ocorria no espaço original da aldeia, esses fatores não pesavam para a propagação viral.

A morte causada pelas novas doenças trazidas pelos portugueses acarretava um efeito traumático e desarticulador para os povos indígenas: a morte era interpretada como resultado de atos de feitiçaria, sendo ocasionada por efeitos desconhecidos e foi associada a uma distorção da sua visão comum. A doença pré-existia aos aldeamentos jesuíticos. Mas a questão perturbadora era o tipo de doença desconhecido, a explicação mágica da doença, a associação com os rituais cristãos, a incapacidade dos pajés em curarem com suas mezinhas e rituais e a rápida difusão da doença devido à concentração demográfica, ao uso de roupas e aos enterros na aldeia.

Assim, como expõe Cristina Gurgel, “doença e morte eram consideradas consequentes ao roubo de uma ou mais almas do enfermo ou a um corpo envenenado por elementos perturbadores”²⁸³. Para livrarem-se desses males invasores os indígenas recorriam aos seus pajés, que

através de rituais que incluíam a interpretação de sonhos, ingestão de bebidas mágicas e a comunicação com espíritos, os pajés – responsáveis pelas práticas médicas – procuravam a cura através da descoberta de um espírito raptor. Quando encontrado, retomavam-lhe a alma roubada e devolviam-na ao paciente. Alguns pajés sugavam a parte do corpo acometida pelo mal e tiravam da boca um espinho, graveto ou outro objeto qualquer, anunciando ser esse o causador da doença, na vã tentativa de materializá-la²⁸⁴.

Foi assim que o padre Manuel da Nóbrega descreveu os pajés como feiticeiros que “chupavam” as doenças dos indígenas e dessa forma os fazia acreditar que lhes trazia cura para as suas enfermidades²⁸⁵. As práticas mágicas e curativas dos pajés causavam desassossego para os inácianos e grande descrédito às suas ações, já que, no imaginário indígena, os padres ao invés de lhes oferecer restauração das suas doenças, lhes trazia morte, como comumente foi pregado pelos *pajé-açu*, os caraíbas, grandes senhores da fala e das curas.

O estudo das respostas que as sociedades deram às epidemias como forma de acessar a dinâmica dos sistemas ideológicos é um esforço realizado por Terence Ranger, ao analisar o impacto das doenças nas sociedades africanas. Assim, como afirma o historiador, as enfermidades trazidas pelos invasores externos esboçaram respostas proféticas com o objetivo de extirpar os males causados pelos conquistadores:

²⁸³ GURGEL, Cristina. *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Contexto, 2011, p. 53.

²⁸⁴ *Idem*.

²⁸⁵ NOBREGA, *op. cit.*, p. 100.

em algumas ocasiões o profético esforçou-se para purificar a sociedade se estendendo a uma tentativa de purificar-se do estrangeiro e de crenças intrusivas entre os seus adeptos. Enquanto profetas normalmente identificavam pecados dentro das sociedades africanas como a causa da epidemia, estranhos às vezes eram culpados e muitas vezes conseguimos ver um movimento de protesto anticolonial contra o que William Beinart chamou recentemente “metáfora médica”²⁸⁶.

No caso da América portuguesa, as respostas proféticas vieram na forma das Santidades indígenas que reforçaram e adaptaram a crença na Terra sem Males, na qual os invasores portugueses seriam derrotados. As causas das epidemias foram interpretadas de diferentes maneiras, gerando conflito entre duas visões de mundo divergentes, como analisamos nos parágrafos acima.

Reiterando as discussões que fizemos no tópico anterior, esses fatores, tais como as epidemias e a fome, corroboraram para o decréscimo da população indígena gerando um estado de calamidade e tensões no qual as disputas pela mão de obra se acirraram mais ainda, dada a falta de trabalhadores para as fazendas coloniais. Além disso, os povos indígenas que vivenciaram esse processo traumático não se conformavam mais com a destruição de suas comunidades e de seus mundos, vista como consequência danosa do processo de colonização. O dano e o decréscimo populacional não vinham apenas das epidemias, mas também da escravidão imposta aos índios pelo processo de colonização.

Como narra Fernão Guerreiro:

Naqueles primeiros vinte anos depois que os nossos entraram no Brasil, havia junto do mar tão grande multidão de gente, que dizia Tomé de Sousa, que foi governador daquelas partes, a El-Rei Dom João III, que ainda que os cortasse em açougue, nunca faltariam, e assim nos primeiros quarenta anos eram infinitos os que se convertiam e as igrejas eram muitas. Porém como os brancos portugueses iam povoando a terra e fazendo engenhos de açúcar e fazendas e para isso tinham necessidade de muitos trabalhadores, começaram de lançar mãos dos naturais da terra e o que pior é, cativá-los e fazê-los escravos, ferrando-os e vendendo-os para diversas partes da mesma província²⁸⁷.

A escravidão indígena, mesmo sendo por vezes proibida para os índios “aliados”, era amplamente praticada não só nas zonas ditas periféricas, mas também no Recôncavo açucareiro, como é possível notar no relato de Guerreiro e também nas descrições do padre José de Anchieta que, por repetidas vezes, acusava os colonos de saquearem os aldeamentos em busca de mão de obra. Assim também é possível perceber que o declínio da população

²⁸⁶ RANGER, Terence. “Plagues of beasts and men; prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa”. In: RANGER, Terence e SLACK, Paul (eds.). *Epidemics and ideas: essays on the historical perception of pestilence*. Cambridge: CUP, 1995, p. 242.

²⁸⁷ GUERREIRO, Fernão, *op. cit.*, p. 374.

indígena estava, além dos outros fatores aqui analisados, associado à escravidão desenfreada que era praticada pelos colonos portugueses.

Os termos com os quais Guerreiro trata os índios traz à tona a crueldade da colonização: a expressão “cortados no açougue”, nos deixa claro a forma pela qual os colonizadores encarraram os nativos, destituindo-os de sua humanidade e do seu direito à vida e à liberdade. Guerreiro continua seu relato descrevendo os índios de forma depreciativa:

Pelo que os pobres brasis, como de sua natureza são tristes e coitados, entraram em tamanha melancolia, que os mais deles morreram e se consumiram, outros fugiram pela terra dentro e não pararam senão dali a cento e duzentas léguas, e deixaram a fralda do mar despovoada²⁸⁸.

A imposição do trabalho compulsório e as epidemias impulsionaram não apenas respostas proféticas, mas também revoltas, fugas e insurreições. Todas as mazelas do projeto colonial não foram recebidas passivamente pelos nativos, que construíram diferentes formas de resistir a esse projeto e criar limites à sua expansão. Importantes revoltas irromperam nos anos iniciais da colonização e no decorrer do seu processo:

Na cidade da Bahia andava neste tempo ocupado o governador Dom Duarte da Costa em guerras com todos os índios. E a ocasião foi o alevantamento de alguns Principais descontentes. Eram estes poderosos em arcos, e sofriam mal a soberania dos portugueses, que cada dia entrava pela terra dentro com suas fazendas, e iam fazendo senhores até do sertão. E como era gente valente a dos Tupinambás, vitoriosos em muitas ocasiões, e confederados para este efeito com as nações dos Tapuias mais interiores; feitos em um corpo, confiados na multidão de suas flechas, fazendo menos caso de antigos concertos, levantaram-se, pondo-se em armas, fizeram assaltos em diversas partes, matando, e roubando nelas, e pelos caminhos tudo quanto achavam, com confusão desordenada dos moradores todos, e não menos detrimento das aldeias dos padres. Deram que cuidar no princípio ao governador, porque as queixas dos ofendidos se exageravam: os da cidade, cansados ainda das guerras passadas, fazia-se-lhes de mal tornar a elas; e persuadiam a paz, ainda com condições desiguais. Diziam que os tempos não eram todos uns, o que os aprestos primeiros eram consumidos, as despesas diminuídas, a gente pouca, e desigual a tão pujante inimigo; e sobre tudo, que devia arreçar-se a comum inconstância da fortuna; e que vencendo nós os presentes, não ficavam por isso vencidos os inimigos todos; e vencendo eles a nós, ficava arriscado todo o Estado do Brasil, que dependia mais da fama, que da potencia da Bahia²⁸⁹.

Após descrever o cenário crítico e as condições arriscadas nas quais se encontravam os portugueses devido a pujança dos inimigos tupinambás que se aliaram a outros povos, Simão de Vasconcelos continua narrando a peleja e relatando como o então governador Dom Duarte da Costa se preparou para guerrear e obteve êxito, não apenas por conta de seu preparo, mas

²⁸⁸ *Idem*, p. 374.

²⁸⁹ VASCONCELOS, *op. cit.*, pp. 11-12.

da sua estratégia em convencer as “nações tapuais” de que os tupinambás é que eram seus verdadeiros inimigos. Dado o caráter apologético da epopeia o êxito foi dado ao poder colonial.

Maria Hilda Baqueiro Paraiso identifica essa revolta como o primeiro grande conflito entre colonos e índios que eclodiu após a morte de um principal, o que levou os nativos confederados a atacarem o engenho do provedor-mor Antônio Cardoso de Barros, localizado no Gazômetro na Calçada, e depois buscarem aliança na aldeia de Itapuã. Como narra a autora, em forma de represália, uma tropa de seis cavaleiros invadiu a aldeia da Porta Grande, também localizada na Calçada, e demais aldeias circunvizinhas, incendiando os locais e fazendo os “principais” prisioneiros. Logo após as invasões os confederados atacaram novamente o engenho do Cardoso, o que levou o governador a reunir “duzentos infantes e vários cavaleiros e escravos” que cercaram o engenho, “queimaram cinco aldeias, mataram as lideranças e muitos outros guerreiros”²⁹⁰. Ante a violência da repressão os índios confederados pediram paz.

No entanto, a vitória atribuída ao capitão Álvaro da Costa e às tropas do governador não garantiram a estabilidade da colonização, pois os levantes e revoltas se multiplicaram pelo território da capitania da Bahia, bem como em outras capitanias em que o projeto de expansão colonial esbarrava-se com o poder de resistência das populações indígenas.

Todos esses fatores colaboraram mais ainda para o declínio da mão de obra indígena, o que associado a outras causas impulsionou a “substituição” da escravidão indígena pela africana no Recôncavo da Bahia.

Da escravidão indígena a escravidão africana: a “substituição” da mão de obra no Recôncavo

A escravidão, outro mal empregado pela colonização, impôs desde cedo as regras de convivência e a política indigenista forjada através de uma legislação que buscava atender as demandas do projeto colonial. Se índios eram necessários para o trabalho na grande lavoura, então foi criado o estatuto de “índios inimigos”, para os quais a escravidão era legitimada e a guerra justa foi sustentada e justificada²⁹¹. Se, ao mesmo tempo, o projeto colonial precisava

²⁹⁰ PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “Aldeamentos de Salvador no século XVI: um primeiro esboço”. In: *Revista Eletrônica Orbis*, Salvador - Bahia, v. 02, 2000, pp. 8-9.

²⁹¹ Originalmente criadas contra os inimigos da cristandade. Na América portuguesa as guerras justas foram declaradas a gentios que recusaram a conversão e/ou a impediram e trataram os portugueses com hostilidade. Para que a guerra fosse declarada era necessário a comprovação das razões e em algumas ocasiões estas guerras só podiam ser declaradas pelo rei. Mas ao longo da colonização muitos inimigos foram inventados pelo interesse

de índios para a defesa dos territórios já conquistados, para as entradas nos sertões e a manutenção de colonos e missionários, o estatuto de “índios aliados” desenvolveu-se para atender a essas demandas da colonização.

Com o avanço da colonização e os fatores aqui já descritos, a economia açucareira passou a exigir cada vez mais um número crescente de trabalhadores para as grandes lavouras, o que acabou gerando a “substituição” da mão de obra indígena pela africana no Recôncavo da Bahia.

Mas essa substituição não foi integral, já que a escravidão indígena perdurou ao longo dos séculos, principalmente nas regiões ditas periféricas, nas quais não havia recursos suficientes para a obtenção de escravos africanos e em alguns engenhos do Recôncavo. Em muitos territórios a escravidão indígena subsistiu até o século XIX.

Ao longo do processo de colonização os índios foram requisitados para “obras públicas, funções militares ou estratégicas (remeiros, tropas de gado, expedições ao sertão etc.)”²⁹². Apenas no século XVII a escravidão negra se torna numericamente superior a indígena, mas esta continuou vigorando até o século XIX. Mas ela se torna um fenômeno marginal, já que não estava inserida na dinâmica da economia mercantilista. A escravidão indígena também acelerou o decréscimo demográfico dessas populações²⁹³.

Mas essa parcial substituição não pode ser analisada em termos simplistas e reducionistas como por muito tempo fez a historiografia tradicional²⁹⁴. Algumas dessas abordagens sustentaram que a substituição do escravo indígena pelo africano seria consequência de uma suposta “indisposição natural” dos indígenas ao trabalho assíduo. Essa suposta indisposição se descontrói na medida em que analisamos as peculiaridades das sociedades indígenas e sua lógica de trabalho e organização social, muito distinta do mundo europeu, pois estes não operavam pela lógica do lucro e do acúmulo de riquezas. Além disso, a tese da inadaptação do índio ao trabalho não pode ser sustentada, haja vista que os nativos brasileiros sempre foram escravizados ao longo de toda a colonização.

por parte dos colonos de obter mão de obra. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial.” In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp/SMC, 1992, p. 127.

²⁹² OLIVEIRA, João Pacheco de. “Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica”. In: FRAGOSO, João & GOUVÊIA Maria de Fátima. *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, vol.1, p. 214.

²⁹³ MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro*. Porto Alegre: EDUFERS, 1994, p. 107.

²⁹⁴ IGLESIAS, Francisco. “Encontro de duas culturas: América e Europa”. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de & MONTEIRO, John M. *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997, pp. 28-30.

Os povos indígenas estavam familiarizados com as atividades laborais, mas estas tinham um significado distinto, pautado no autoconsumo. Como afirma João Pacheco de Oliveira: “Das populações que habitavam a faixa litorânea, quase todas conheciam a agricultura e eram excelentes na arte e na pesca [e na caça], como era o caso dos tupinambás, tupiniquins, tamoios, potiguares e carijós (guaranis)”²⁹⁵.

Nesse sentido concordamos com as duas hipóteses elencadas por Oliveira ao explicar a transição da escravidão indígena para a africana a partir de elementos políticos e estruturais. Como salienta o antropólogo:

[talvez] a preferência de investir em escravos negros estivesse ligada às condições de operação do mercado de cativos indígenas, diretamente sujeito à vontade política dos governadores e muito sensível às alterações na balança de poder entre jesuítas e moradores. Enquanto o escravo negro constituía um bem de capital e podia integrar explicitamente o patrimônio pessoal, a escravidão do indígena em tese seria apenas temporária²⁹⁶.

A segunda hipótese relacionada por Oliveira refere-se aos aspectos econômicos que viabilizavam a escravidão africana:

Se uma parte significativa dos escravos africanos era destinada ao trabalho nas *plantations* e precisava ser alimentado por seu senhor, o cativo indígena, segundo reiteram as fontes da época, encarregava-se primordialmente da subsistência de seu senhor e da sua própria. O escravo indígena, cujo preço já era inferior ao africano, mostrava-se de grande utilidade, sobretudo para os moradores que não dispunham de maiores recursos para investir na aquisição e na manutenção de trabalhadores africanos²⁹⁷.

Luiz Felipe de Alencastro também analisa os motivos para a transição do trabalho indígena para o africano. O primeiro ponto destacado é a organização tribal que segundo o autor demonstra-se avessa ao sistema escravista prevalentes em outras sociedades²⁹⁸. Conforme descreve Alencastro, os chefes nativos seriam desprovidos de poder efetivo para fazer executar as ordens régias e as demandas coloniais. No entanto, como observamos no primeiro capítulo, o poder para as sociedades indígenas tinha o caráter completamente distinto do Estado Moderno. Nesse sentido, na prática não é que o poder dos principais não fosse efetivo, mas ele não necessitava de coerção, nem do acúmulo de bens e o comércio dos mesmos para ser adquirido e sustentado. Alencastro acerta em afirmar que nas sociedades indígenas não

²⁹⁵ OLIVEIRA, João Pacheco de, *op. cit.*, p. 212.

²⁹⁶ *Idem*, p. 213.

²⁹⁷ *Idem*, pp. 213-214.

²⁹⁸ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 117-118.

havia demandas comerciais, mas, ao discorrer sobre o motivo o autor acaba expressando uma visão completamente eurocêntrica.

Para defender sua tese, Alencastro contrapõe a realidade no Brasil com alguns lugares da África Ocidental, nos quais houve a emergência de reinos negreiros com “comércio entre interior e litoral”²⁹⁹. Outro fator elencado em sua obra relaciona-se a legislação portuguesa, que não era favorável ao cativo indígena, pois os índios poderiam ser aliados nas guerras e entradas, como o foram na guerra contra os holandeses e contra os quilombos. Tal legislação impedia um comércio mais extensivo de cativos indígenas, sem o qual não era possível a formação de um mercado integrando o sistema escravista. A partir de 1570, sob a influência da Bula Papal *Sublimis Deus*³⁰⁰, surgem leis restritivas à escravidão indígena. Com a sua promulgação pelo rei D. Sebastião, a legislação incorpora a lei de liberdade dos índios que proibia o cativo indígena, salvo aqueles tomados em guerra justa “ou aqueles que costumam saltar os portugueses, ou a outros gentios para os comerem”³⁰¹.

Por fim o autor conclui que na América portuguesa

mesmo não sendo possível, a acumulação proporcionada pelo trato de escravos índios se mostrava incompatível com o sistema colonial. Esbarrava na esfera mais dinâmica do capital mercantil (investido no negócio negreiro), na rede fiscal da Coroa (acoplada ao tráfico atlântico africano), na política imperial metropolitana (fundada na exploração complementar da América e da África portuguesa e no aparelho ideológico de Estado (que privilegiava a evangelização dos índios)³⁰².

Assim, tais fatores combinados com o contexto de epidemias e revoltas impulsionaram a transição do trabalho indígena para o africano nas lavouras açucareiras da Bahia Colonial. Além das hipóteses enumeradas por Oliveira e Alencastro, podemos enfatizar também a ação política indígena como uma das forças motrizes para a transição, já que os indígenas muitas vezes recusaram-se a se submeter ao regime de trabalho compulsório. Como afirma Mario Maestri, os tupinambás não se submeteram voluntariamente à escravidão; eles tinham suas próprias exigências, o que provocou o encarecimento da mão de obra indígena. Através da evasão para os sertões, fuga para ambientes fora da exploração portuguesa e adaptação do

²⁹⁹ *Idem*, p. 118.

³⁰⁰ A bula *Sublimis Deus* de 2 de junho de 1537 reconhece a humanidade dos índios e seu direito a liberdade: “(...) que os referidos índios (...) não estão privados, nem devem sê-lo, quer da sua liberdade, quer do domínio sobre suas coisas. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar, possuir e gozar essa liberdade e domínio, e não devem ser reduzidos à escravidão.” *Bula Papal Sublimis Deus In: VASCONCELOS, Simão de, op. cit.*, pp. 95-96.

³⁰¹ INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. *Documentos para a história do açúcar*. Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol.1, pp. 225-226. Na mesma lei é posto: para que a escravidão fosse legítima era necessário escrever, em um prazo de dois meses, nos livros de providorias, os índios cativos, a fim de saber quais foram licitamente cativados.

³⁰² *Idem*, pp. 126-127.

mito da busca das terras sem males, os indígenas lograram a libertação da escravidão imposta pela colonização. É nesse contexto que emerge a Santidade de Jaguaripe.

2.3- A emergência da Santidade de Jaguaripe

De Palmeiras Compridas a Jaguaripe: o percurso da Santidade

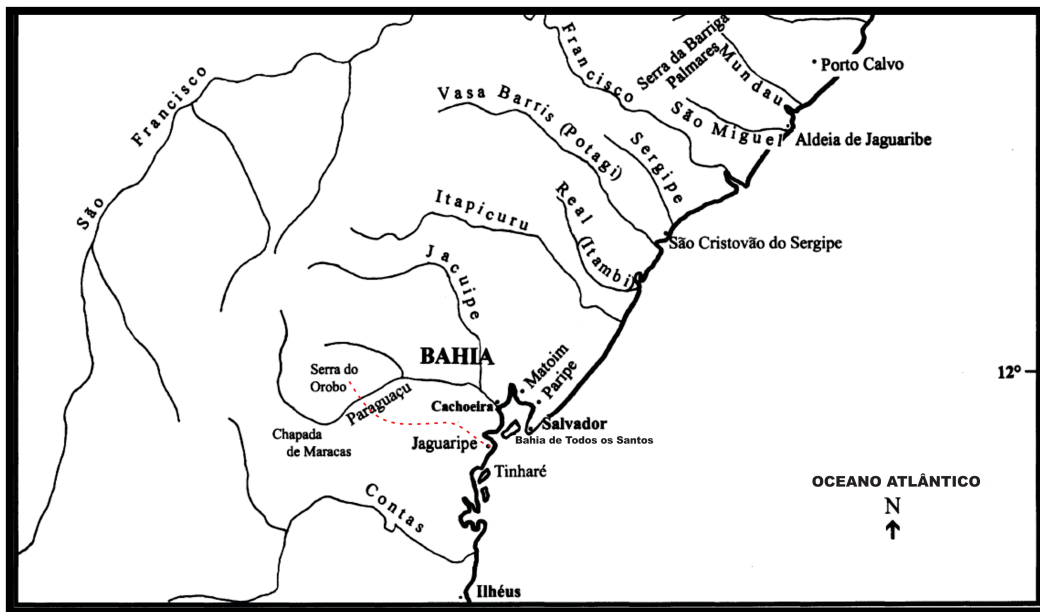
A origem da Santidade de Jaguaripe remonta a meados do século XVI. Não há, contudo, um marco preciso para o seu surgimento, mas sabe-se que ela teria sido desenvolvida por volta de 1580 em torno de um caraíba chamado Antonio Tamandaré. Antonio havia passado pelo processo de catequização católico em um aldeamento na ilha de Tinharé³⁰³, e conseguiu reunir em torno de sua “pregação” muitos nativos livres e outros tantos que fugiram de aldeamentos jesuíticos e engenhos.

Em relação à localização da Santidade, a documentação faz referência a um lugar chamado Palmeiras Compridas. Ronaldo Vainfas em sua obra não conseguiu localizar precisamente o local de origem da Santidade, mas como podemos observar, ao analisar as fontes inquisitoriais, cruzando-as com a documentação administrativa do período, o local de origem da Santidade também é referido como o sertão de Peroaçu, Roiguassu (sic.), Paraguaçu³⁰⁴ ou Frio Grande que, como vemos no trecho de um Regimento de 1657³⁰⁵, se refere ao sertão do Orobó, geograficamente localizado na atual Serra do Orobó que compreende uma região próxima a Chapada Diamantina, entre os atuais municípios de Ruy Barbosa, Itaberaba e Ipirá (Camisão).

³⁰³ A ilha é hoje pertencente ao município de Cairú, localizado no litoral baiano, no Arquipélago de Tinharé. Informação disponível em <http://www.morrodesaopaulobrasil.com.br/geografia>.

³⁰⁴ “E com isso estavam no sertão onde chamavam pela sua língua gentia roigassu, que quer dizer frio grande.” AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 2.

³⁰⁵ Hemeroteca Digital/ Fundação Biblioteca Nacional. Documentos históricos. *Regimento que levou o Sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde a Cachoeira té o Orobó*, 1657. pp. 49-54. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094536>.



Mapa 4 - Bahia, no qual é possível observar o trajeto feito pelos membros da Santidade que seguiram da Serra do Orobó até Jaguaripe³⁰⁶.

A Santidade tornou-se então um polo de atração para os indígenas e isso acabou por incomodar os senhores de engenhos e as autoridades governamentais que se sentiram ameaçadas com o movimento de resistência que se deflagrara no Recôncavo.

Dessa forma, o então governador da Bahia Manuel Teles Barreto, pressionado pela situação que se impunha, mandou uma expedição armada, comandada por Álvares Rodrigues, ao sertão de Jaguaripe com o objetivo de destruir a dita “abusão”. Todavia a sua missão não obteve sucesso, pois Fernão Cabral de Ataíde também enviara uma expedição com o propósito de cooptar a Santidade para as suas terras. Essa expedição, composta por mamelucos, dentre os quais se destacava o seu comandante, Domingos Nobre Fernandes, Tomacaúna, teve sucesso em sua missão, já que conseguiu encontrar a Santidade, efetuar os primeiros contatos por alguns meses e finalmente atrair parte de seus adeptos para as terras do senhor de engenho³⁰⁷.

No período que passaram na comunidade tupinambá, muitos mamelucos aderiram ao culto da Santidade e se rebatizaram ao modo gentílico, praticando os seus rituais e partilhando das suas crenças. Essa é, sem sombra de dúvida, uma das facetas mais instigantes do estudo acerca da Santidade. Seja como estratégia ou como forma de reconversão, a adesão dos

³⁰⁶ Mapa recortado e editado a partir de METCALF, Alida C. “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”. In: *The American Historical Review*, vol. 104, nº 5 (Dec., 1999). Agradeço a Marcelo Bastos pela cuidadosa edição do mapa.

³⁰⁷ No tópico 2.1 nos referimos às táticas usadas por esses mamelucos.

mamelucos e, mais tarde, de outros grupos étnicos mais amplos – brancos, índios, negros –, nos faz lançar luz sobre o processo de circularidade cultural no cenário colonial e entender os lados multifacetados do processo de colonização e resistência nas terras luso-brasileiras. Após quatro meses de contato com os mamelucos, alguns membros da Santidade aceitaram se estabelecer nas terras de Fernão Cabral, liderados por “Santa Maria”, a índia que era considerada como sendo a “Mãe de Deus”.

No engenho de Jaguaripe, a Santidade continuou desenvolvendo as suas atividades em uma maloca, espécie de templo indígena, onde eram realizados cultos e rituais do “catolicismo tupi”, e para onde muitos indivíduos, de diferentes grupos étnicos e estratos sociais, foram atraídos. Do senhor de engenho ao lavrador, muitos foram até ali para conhecer a Santidade, seja por curiosidade, estratégia³⁰⁸, ou por desejo de experimentar uma nova religiosidade ou uma nova experiência com o transcendental, ou ainda pelo descrédito dado à mensagem jesuítica naquele período, já que a Bahia estava imersa em um contexto de crise dada à proliferação de epidemias, como o sarampo e a varíola, e a fome que enfrentavam as populações indígenas.

A peste, como chamaram os jesuítas as doenças infectocontagiosas, dizimara dois terços dos índios aldeados. Nesse contexto, a perspectiva da mensagem indígena de busca da Terra sem Mal fazia todo sentido, mais ainda se considerarmos que os indígenas esperavam que com suas práticas religiosas e crenças poderiam expulsar os dominadores responsáveis pela doença. Em algumas correspondências jesuíticas do período quinhentista encontramos os caraibas propagando um completo descrédito à mensagem católica e ao batismo, ministrado pelos padres jesuítas, falando repetidas vezes que este sacramento trazia a morte. Dado ao contexto elucidado no capítulo anterior, não é de se admirar que a repercussão da Santidade tenha ganhado grandes proporções.

O “movimento” religioso tupinambá teve grande repercussão no cenário colonial. Serviu de refúgio para escravos que fugiram dos seus engenhos e para índios aldeados que abandonaram as reduções e teve a sua “popularidade” representada até em terras de ultramar³⁰⁹. Isso acabou por criar uma situação de incômodo e pressão para o governante

³⁰⁸ A exemplo de Fernão Cabral, que frequentou os cultos da Santidade e até fez reverências ao seu ídolo de pedra, movido provavelmente por uma estratégia econômica de aproximação dos índios para depois transformá-los em mão de obra. Ronaldo Vainfas, ao analisar a atitude do senhor de engenho no contexto da época, mostra que o seu objetivo ao trazer a Santidade para as suas terras, era de obter mão de obra indígena. Sobre essa questão ver melhor em VAINFAS, Ronaldo, *op. cit.*, pp. 94-96.

³⁰⁹ Como expressou Ronaldo Vainfas em seu último capítulo da *Heresia dos índios*, onde o autor mostra as representações dos teólogos europeus sobre a Santidade. Ver melhor em VAINFAS, Ronaldo *op. cit.* pp. 201-223.

régio. A alta concentração de trabalhadores nas terras de Fernão Cabral de Ataíde colocava-o em vantagem em relação aos demais senhores de engenho que corriam o risco de irem à falência por estarem perdendo a sua mão de obra.

Assim sendo, o então governador Manuel Teles Barreto enviou Bernaldim Ribeiro da Grã para destruir “de uma vez por todas” o grupo religioso e devolver os seus seguidores fugitivos aos seus senhores. A Santidade abalou as estruturas do sistema colonial em duas linhas de frente: evangelização e colonização. Apesar de ser “destruída” nas terras de Jaguaripe, sua repercussão foi sentida alguns anos depois, nos tempos da Primeira Visitação às partes da Bahia, quando o visitador encarou perplexo sua disseminação e a adesão de membros católicos que, por esse motivo, tiveram que comparecer à mesa do Santo Ofício para confessar suas culpas e denunciar os seus participantes.

Entre engenhos, vilas e aldeias: a propagação da devoção indígena

Em fins do século XVI boa parte da população indígena da porção litorânea havia sido incorporada aos aldeamentos jesuíticos ou às fazendas e engenhos da região. Como é possível observar no Quadro 1, no período de propagação da Santidade de Jaguaripe a população que ocupava a então capitania da Bahia estava dividida entre portugueses, índios (livres e escravos) e escravos africanos. Nessa região os portugueses tinham porcentagem maior da população, já que a população indígena havia diminuído consideravelmente devido aos surtos epidêmicos da década de 1560 e às fugas em massa para os sertões, onde o domínio português ainda não se fazia presente.

Tabela 2 - População da Bahia na época da Santidade de Jaguaripe, 1583³¹⁰.

	Número	Porcentagem
Portugueses	12000	47
Índios cristãos (livres e escravos)	8000	31
Escravos africanos	3000	12
Índios da missão	2500	10
Total	25500	100

Fonte: “Enformacion de la Provincia del Brasil parágrafo Padre Nuestro”, Bahia, 13 de dezembro de 1583 (Brasiliensis Provincia et Maragnonensis, 15, 333-39, Archivum Romanum Societatis Iesu)³¹¹.

Na segunda metade do século XVI, a Santidade propagou-se do sertão do Orobó até Jaguaripe, onde uma parte dos seus membros fixou-se e a partir dali difundiram a devoção entre as populações indígenas que estavam aldeadas e escravizadas nos engenhos e fazendas de açúcar. Neles foram formados novos núcleos da Santidade. Como mostra o mameluco Gonçalo Fernandes em sua denúncia:

Todas as ditas coisas da dita chamada Santidade correram e se espalharam por toda esta capitania logo os brasis todos escravos e forros, ou fugiam aos seus senhores para o dito sertão a ajuntar-se na companhia dos da dita abusão, ou não fugindo, onde quer que cá estavam usavam as ditas cerimoniais e criam na dita abusão e assim fizeram os brasis cristãos que estavam na dita freguesia de Paripe geralmente assim foros como cativos³¹².

Sobre o alcance dessa religiosidade tupi, nos informam as denúncias contidas nos processos que foram arrolados pela Primeira Visitação. Neles é possível notar que a Santidade de Jaguaripe propagou-se no território da capitania da Bahia encontrando adeptos entre os diferentes grupos sociais que compunham a sua população. De portugueses, senhores de engenho, a mamelucos lavradores, índios aldeados e cativos e negros de Guiné, escravos, muitos aderiram ao culto, às práticas e crenças “sincréticas” desenvolvidas pela “abusão”. Após a Santidade sair dos domínios do sertão e chegar à região do Recôncavo, ela também se

³¹⁰ Cabe destacar que aqui só estão contabilizados os índios aldeados e administrados. Não incorporando as demais populações indígenas.

³¹¹ Traduzido a partir de METACALF, Alida C. “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”. In: *The American Historical Review*, vol. 104, n° 5 (Dec., 1999), p. 154. Agradeço a Wilson Badaró pela criteriosa tradução do texto original para o português.

³¹² AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 2.

difundiu entre engenhos nas imediações da cidade de Salvador. Sobre o alcance da devoção tupinambá nos informa o precioso relato de José Calasans:

Numerosos brasis abandonavam suas habitações, cometendo tropelias, queimando propriedades, matando cristãos, na ânsia de alcançarem os domínios da santidade. (...) Na fazenda de Álvaro Rodrigues, em Cachoeira, segundo Pero de Moura, os negros da terra praticavam à maneira dos adoradores da santidade, em Paripe, ocultamente, índios forros e cativos, bem como mamelucos da zona, cultuavam a famosa abusão³¹³.

De um extremo a outro da capitania, entre diferentes grupos sociais e étnicos, a Santidade difundiu-se na segunda metade do século XVI. O que causou profundo desassossego às autoridades régias e aos poderes eclesiásticos que tentaram de todas as formas barrar sua influência. Foi assim que, em 1591, o visitador Heitor Furtado de Mendonça encarrou perplexo a repercussão da “seita herética”, a qual arrolou uma série de processos, denúncias e confissões.

2.4- A Primeira Visitação às partes da Bahia

Em junho de 1591, desembarcou no porto da cidade de Salvador o licenciado Heitor Furtado de Mendonça, designado pelo Santo Ofício como visitador das terras brasileiras. No dia 28 desse mesmo mês foi instaurada, com toda a pompa das cerimônias inquisitoriais, a Primeira Visitação às partes do Brasil. Depois da missa cerimonial presidida pelo bispo da Bahia, Dom Antônio Barreiros, foi então promulgado e fixado o Edital Monitório na porta da Catedral através do qual os moradores da cidade do Salvador e seus arredores deveriam denunciar e confessar os crimes contra a fé católica tais como: judaísmo, luteranismo, proposições heréticas, descrença nos artigos da fé, bigamia, feitiçaria e pacto com o demônio, leitura de livros proibidos, apostasia, leitura da Bíblia em língua vernácula, fornecimento de armas aos indígenas³¹⁴ ou adoção dos costumes gentílicos³¹⁵.

A historiografia brasileira sobre a Inquisição sustenta diferentes causas para o estabelecimento da visitação quinhentista, tais como os aspectos econômicos ligados à

³¹³ CALASANS, José. *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*. Salvador: EDUFBA, 2013, p. 29.

³¹⁴ Esse delito incorporado no contexto das terras brasileiras não fazia parte do foro inquisitorial. O “crime” estava explícito no Regimento de Tomé de Souza e nos subsequentes. Era uma questão de segurança e de política indigenista e não dizia respeito diretamente a questões eclesiásticas. No entanto, a inquisição incorporou a questão do fornecimento de armas aos gentios no seu monitório porque muitas vezes, colonos e mamelucos forneciam armas a índios considerados inimigos da cristandade, o que era entendido como uma suposta aliança com povos pagãos.

³¹⁵ MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, pp. 22-23.

prosperidade dos cristãos-novos em terras luso-brasileiras³¹⁶, fatores institucionais movidos pelas graves denúncias de comportamento dos colonos residentes no Brasil³¹⁷, bem como por razões mais amplas devido ao programa expansionista empreendido pelo Tribunal da Inquisição no século XVI³¹⁸. Além da ênfase dada à visitação como mecanismo da política colonial, funcionando a visitação como aparato para a inspeção da colônia a fim de que houvesse conformidade e ligação com a metrópole³¹⁹. A visitação também estava ligada a dilatação da fé e “a transposição dos valores metropolitanos para as novas realidades”³²⁰.

Após ser instalada na cidade de Salvador, a visitação iniciou suas atividades com o tempo da graça, período no qual os indivíduos eram convocados para confessarem suas culpas e terem a absolvição. Na medida em que as confissões eram feitas, também apareciam outros nomes que eram participantes nos pecados e as denúncias iam surgindo. Depois do tempo da graça, abriam-se os processos que serviam para investigar as suspeitas e, em última instância, absolver ou condenar o culpado.

De Salvador e seu Recôncavo surgiram diversas denúncias e confissões relacionadas a judaísmo, feitiçaria, sodomia, bigamia, blasfêmia, gentilismo e luteranismo, algumas das quais foram arroladas em processos. Quase todos esses supostos crimes contra a fé católica já eram bem conhecidos pelo visitador, que no Velho Mundo exerceu a função de deputado inquisitorial; mas as práticas gentílicas eram uma novidade sobre as quais os manuais e regimentos inquisitoriais não se posicionavam, tendo, portanto, Mendonça criado suas próprias categorias de interpretação e julgamento.

O visitador encarou perplexo a disseminação das idolatrias gentílicas dos envolvidos com a Santidade de Jaguaripe, tendo arroladas por volta de 70 denúncias e 24 confissões. Como é possível observar na tabela no anexo da dissertação, o maior número de denúncias, 40 no total, foi dirigida a Fernão Cabral de Ataíde, que recebeu os membros da Santidade em suas terras. A participação de colonos e mamelucos cristãos na Santidade desencadeou a produção de 21 processos inquisitoriais que foram desenvolvidos com o objetivo de investigar o envolvimento dos indivíduos e suas motivações para o que foi qualificado como desvio de fé.

³¹⁶ NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 110.

³¹⁷ SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978, pp. 185-186.

³¹⁸ VAINFAS, *op. cit.*, p. 166.

³¹⁹ VIEIRA, Fernando Gil Portela. “Análise historiográfica da primeira visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil (1591-5)”. In: *Revista História: Imagem e Narrativas*, nº 2, ano 1, abril/2006, p. 52.

³²⁰ PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil*. Aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul (de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006, p. 55.

Através dos depoimentos contidos nos processos, nas confissões e nas denúncias, encontramos as falas sobre a adesão à nova religiosidade, seus significados, suas motivações. Tais documentos fornecem informações sobre nosso primeiro questionamento, que diz respeito ao porquê da adesão e assimilação das práticas gentílicas por indivíduos cristãos, haja vista que os processos inquisitoriais se compõem de uma riqueza de detalhes por incorporarem denúncias, sessões e ratificações perante a mesa do Santo Ofício e é possível analisar essa questão, o que privilegiamos no terceiro capítulo da dissertação.

As fontes inquisitoriais também nos trazem informações, a partir das falas dos depoentes, sobre o culto indígena, os rituais e o conjunto de crenças, além de trazer elementos da ação ameríndia: simbólicos, sacramentais e doutrinários no projeto de uma nova catequese que convencionamos chamar de contraofensiva à colonização cristã.

Como, porque e de que forma aconteceram as adesões à Santidade de Jaguaripe são perguntas pertinentes que foram feitas à documentação inquisitorial. As suas respostas, como sabemos, não estão prontas nas falas dos indivíduos, como vozes do passado, mas subjazem intrinsecamente nas declarações, nas omissões, na análise do discurso e na linguagem simbólica negociada e/ou conflituosa entre inquisidor e depoente, seja ele denunciante ou confessante, e entre tantos outros “personagens” que compõem esse quadro³²¹.

A Inquisição no Brasil

O Tribunal da Inquisição foi instaurado em Portugal pelo rei D. João, em 1536, com o objetivo de perseguir os cristãos-novos e ordenar o mundo espiritual com o propósito de garantir a observância da “Santa fé” católica e dos preceitos morais por ela promulgados. Eclesiástica e juridicamente aparado, o Tribunal do “Santo Ofício” legitimava a sua atuação impondo-se dessa forma “como instância orientadora dos homens caídos em pecado de heresia, sendo a penitência voluntária ou forçada vista como um processo necessário no caminho da salvação”³²². Seus alvos principais foram os judeus que haviam se convertido ao catolicismo devido a sua imposição a partir de 1497.

Diante da perseguição que sofriam em Portugal, muitos cristãos-novos mudaram-se para o Brasil. Aqui não foi estabelecido um Tribunal, como em Goa, colônia portuguesa na Índia, mas a Inquisição esteve presente desde os primórdios da colonização através da atuação

³²¹ A exemplo dos “reverendos” padres que ouvem os depoentes na mesa junto com o visitador e julgam a sua veracidade, o notário que é quem escreve o processo. Além dos que não falam de forma direta no processo como os próprios índios da Santidade.

³²² BETHENCOURT, Francisco. “A Inquisição”. In: CENTENO, Yvette Kace (org.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1999, p. 106.

dos seus agentes e das visitas, quando eram enviados inquisidores com o objetivo de investigar algumas denúncias ou para conferir se os princípios católicos estavam sendo obedecidos³²³. Além dos judeus, os inquisidores vinham observar se aqui no Brasil, distantes dos olhares da sociedade metropolitana, os colonos não se entregavam a práticas condenadas pela Igreja, como o adultério, a bigamia ou a sodomia. Também era comum a perseguição a pessoas acusadas de praticar feitiços ou bruxarias. Como nos informa a historiadora Laura de Mello e Souza:

[o Brasil] foi simultaneamente Paraíso e Inferno. Enviava a metrópole cargas preciosas de metal e pedras rutilantes. Enviava também a carga danada de presumíveis inimigos de Deus e do credo católico, que, uma vez processados pela Inquisição saíam condenados nos Autos de fé³²⁴.

Com o objetivo de reafirmar o poder da Igreja Católica e a sua aliança com o Estado metropolitano, no Brasil o Santo Ofício agiu por intermédio de dois agentes: os visitantes e os comissários. Os visitantes tinham total autonomia de ação e ao chegarem à colônia criavam uma rede de delação para investigar os supostos crimes contra a fé católica. A Primeira Visitação aconteceu entre 1591 e 1595, em algumas capitanias do que hoje é denominado Nordeste. Durante a sua permanência no Brasil, o visitador Heitor Furtado de Mendonça condenou muitos convertidos que continuavam a praticar o judaísmo em segredo, além de adúlteros e sodomitas. A última visitação aconteceu no Grão-Pará, de 1763 a 1769, e preocupou-se mais com as transgressões dos costumes do que com o judaísmo. No contexto de visitação, a denúncia era uma obrigação da consciência cristã que deveria colaborar para a extirpação do mau presente na sociedade.

Qualquer cidadão tinha direito e obrigação de fazer denúncia, garantindo-se o sigilo do denunciante que o fazia por carta anônima, caso desejasse. Já o próprio Editto proclamava que a denúncia era obrigação de quaisquer pessoas, homens e mulheres, clérigos e religiosos, isentos e não isentos, de qualquer estado, condição, dignidade e preeminência, assim pais e mães como outros quaisquer parentes presentes ou ausentes, companheiros, com sortes, participantes ou consentidores dos ditos dos delitos e erros³²⁵.

³²³ Sobre a atuação dos agentes inquisitoriais a historiadora Grayce Souza faz uma análise do funcionamento dos aparatos inquisitoriais na Bahia. Seu trabalho nos ajuda a perceber os mecanismos que são utilizados por esse Tribunal: SOUZA, Grayce M. Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição Portuguesa na Bahia colonial (1692-1804)*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

³²⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p.11.

³²⁵ TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade*. São Paulo: Max Limonad, 1986, p. 26.

Mesmo com a obrigatoriedade da denúncia, o atenuar das culpas da confissão, muitos delitos passaram despercebidos pela visitação, o que, em certos contextos, revigorava a necessidade da instauração de um Tribunal efetivo na América portuguesa. Desde os primórdios da colonização houve pedidos por parte dos jesuítas para instalar permanentemente o Tribunal do Santo Ofício na colônia, pois a seu ver só assim a ordem estaria garantida. Entretanto, esse pedido foi negado; além do mais, muitos cristãos-novos e cristãos-velhos se posicionaram contra o Tribunal, pois a liberdade de consciência seria limitada. Como expõe a historiadora portuguesa Ana Pereira, o tema sobre a criação de um Tribunal da Inquisição no Brasil é bastante profundo e ainda não está devidamente elucidado:

Apesar das explicações avançadas por diversos autores, a inexistência de um tribunal onde pudessem ser julgados os casos cuja ocorrência se verificava na colônia, sem que os réus tivessem de ser enviados para Lisboa, não está ainda, quanto a nós, devidamente explicada. Matéria não faltava e, ao que parece, vontade também não, pelo menos a julgar pelas afirmações de alguns elementos ligados à Igreja no Brasil. A necessidade da criação de um tribunal na colônia era, de facto, mencionada com frequência nos testemunhos que daí chegavam a Lisboa, sobretudo durante o século XVII³²⁶.

Como demonstra Pereira, diversos pedidos foram enviados por representantes eclesiásticos com o intuito de impulsionar o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício na América portuguesa. Diferentes argumentos eram evocados, como a suposta liberdade que os cristãos-novos tinham na colônia. No contexto do século XVII, devido à ameaça da ocupação holandesa, que realmente ocorreu por vinte quatro anos em Pernambuco, que poderia ser facilitada pelos cristãos-novos, a criação do Tribunal na colônia portuguesa foi seriamente cogitada por Felipe III, mas o plano não foi avante, devido a fatores econômicos, como enfatiza Pereira:

Com o estabelecimento da Inquisição na colônia, era provável que muitos dos que lá viviam se deslocassem para as Províncias do Norte, levando consigo grandes quantidades de dinheiro e informações preciosas acerca do território, mas o produto dos confiscos era um factor cuja importância não podia também deixar de ser tida em conta. O império espanhol dava, então, os primeiros sinais de crise e a necessidade de receitas era maior do que nunca para aliviar a situação em que se encontravam os cofres do Estado. Os bens pertencentes aos cristãos-novos eram, por isso, alvo de cobiça, e os que se encontravam em território brasileiro, geralmente tidos como muito abastados, despertavam especialmente atenção³²⁷.

³²⁶ PEREIRA, *op. cit.*, p. 64.

³²⁷ *Idem*, p. 69.

Pereira narra toda a malograda tentativa do estabelecimento do Tribunal e o conflito entre inquisidores e o monarca. Segundo a autora, a proeminência dos cristãos-novos fora um dos fatores levados em conta para a não criação do Tribunal por ambos os poderes, tanto eclesiástico como régio:

a inexistência de um tribunal no Brasil teria ficado a dever-se ao papel assumido pelos cristãos-novos no processo de colonização e ao reconhecimento, por parte dos inquisidores, que a sua presença era fundamental para o desenvolvimento do território (e, logo, para a prosperidade do Reino), uma vez que a produção e a comercialização do açúcar estavam, em grande parte, nas suas mãos³²⁸.

Além da importância que os cristãos-novos tinham para o progresso da colônia, outros fatores concorriam para a criação de um tribunal inquisitorial no Brasil. Primeiramente a vastidão do território era um fator que pesava, já que seriam necessários pelo menos dois tribunais, um no Nordeste e outro no Sul para que o controle da população fosse efetivo, o que traria o alargamento das despesas. Mesmo com os riscos que a viagem para a metrópole apresentava, tornava-se menos dispendioso continuar enviando os réus para Portugal do que criar e manter tribunais na colônia. Outro elemento era a presença de cristãos-novos entre o clero colonial, e a colaboração dos mesmos na arrecadação dos dízimos que era de grande importância para a manutenção dos membros eclesiásticos. Nessa instância pesava o próprio funcionamento e manutenção da Inquisição, que necessitava de recursos financeiros para seu exercício institucional³²⁹.

Por fim é importante destacar que o conjunto de tais fatores colaborou para que o tribunal no Brasil não se instaurasse:

A inexistência de um tribunal da Inquisição em território brasileiro ficou não a um, mas a vários factores. A sua importância variou, com certeza, a longo dos tempos, mas o elemento determinante parece ter sido a falta de convergência entre os representantes do órgão inquisitorial e da Monarquia. Apesar das ligações que os uniam, os dois poderes tinham interesses a defender e compatibilizá-los nem sempre era fácil. Para que o projecto de criação de um tribunal no Brasil pudesse concretizar-se tinha de haver interesse por parte da instituição, mas também a vontade política para tal. Embora as motivações pudessem ser diversas (e sê-lo-iam por certo), um empreendimento dessa envergadura e com as implicações que este fatalmente teria exigia que houvesse unanimidade a seu respeito, mas foi exatamente isso o que sempre faltou³³⁰.

³²⁸ *Idem*, p. 72.

³²⁹ *Idem*.

³³⁰ *Idem*, p. 75.

Denúncias, confissões e processos

A passagem do Santo Ofício pela Bahia produziu uma série de documentos: processos, denúncias e confissões, recheados de supostos crimes cometidos pelas gentes de Santa Cruz. Mas em meio aos “crimes” praticados pelos colonos da Bahia nos tempos da Primeira Visitação, um dos que mais se destaca é o de heresia ou desvio de fé, crime pelo qual foram acusados os indivíduos que se envolveram com a Santidade de Jaguaripe. Há um grande número de pessoas denunciadas por essa heresia, sendo que Ronaldo Vainfas contabilizou 105 indivíduos acusados e 64 delatores.

Homens e mulheres de diferentes estatutos sociais e com ocupações distintas compareceram à mesa do visitador para denunciar aqueles que tiveram alguma espécie de participação na “seita” herética que despontara no Recôncavo baiano colonial. Movidos pelo dever cristão, ou mesmo por intrigas que tinham sido desveladas pela visitação, os delatores foram veementes em suas acusações.

Como nos informa Sonia Siqueira: “denunciar ao Santo Ofício o que fora presenciado, sabido ou compartilhado, era, para os homens do tempo um imperativo. A Inquisição ordenava, incitando à delação”³³¹. Nesse sentido, no imaginário corrente “colaborar na repressão da heresia era zelar pelo bem estar da comunidade numa época em que vigorava a crença de que o pecado individual atrairia o castigo do céu sobre todos”³³².

Talvez movida por esse sentimento de colaboração, Paula de Almeida compareceu por duas vezes à mesa do visitador para denunciar os mamelucos que se rebatizaram ao modo gentílico e dona Margarida, mulher de Fernão Cabral, que consentira o batismo de uma índia cristã, sua escrava, ministrado por Maria, a caraíba, que era considerada como sendo a mãe de Deus, nos tempos em que a Santidade esteve na sua fazenda. Segundo a denúncia de Paula de Almeida, que presenciou o episódio na fazenda de Jaguaripe, ela “repreendeu [a dona Margarida] daquilo”³³³, pois não lhe parecia bem que a senhora autorizasse tais práticas.

As confissões também eram realizadas por diferentes sentimentos, seja o medo ou o arrependimento das práticas transgressoras, ou até a tentativa de reconciliação com a fé. Assim como expressa Sonia Siqueira em sua análise,

as confissões vêm arreadas de compromissos mentais. De temores. De arrependimentos. De esperanças. De reservas defensivas. De racionalizações. Eram, contudo despejos, descargas catárticas que permitiam reconciliações de consciências

³³¹ SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013, p. 512.

³³² *Idem*, p. 516.

³³³ AN/TT, IL, proc. 11036, fl. 3.

com os padrões vigentes, com suas revelações para além das fronteiras convencionais³³⁴.

No tempo da graça, a confissão era especialmente motivada pelo fato de que o confidente que apresentasse as suas culpas nesse momento teria a sua pena minimizada, podendo até ser absolvido dos seus pecados. Muitos dos supostos crimes contra a fé que foram cometidos pelas gentes do Brasil eram de “fama pública”, ou seja, tinha o conhecimento da comunidade, sendo assim um número significativo de indivíduos que confessaram no tempo da graça o fizeram por medo de sofrerem as penas dos seus pecados que poderiam ser delatados.

Os confidentes, alguns animados pelo aceno da graça concedida, apressavam-se, ainda que desconfiados dos rigores do Tribunal a desfazerem-se dos cadáveres. Outros, provavelmente, nenhum sentimento de culpa teriam: as confissões ajudavam a acomodarem-se às aparências de fidelidade à ortodoxia que lhes convinham à segurança. Há todo um capítulo de simulações. E outros certamente faziam das confissões uma espécie de vacina contra o vírus das denúncias que podiam, estas sim, ser letais³³⁵.

Nos tempos da Primeira Visitação entre os denunciante que delataram os envolvidos com a Santidade de Jaguaripe tem-se um número significativo de brancos, cristãos-velhos, com ocupações variadas de senhores de engenho a lavradores, padres e mercadores. No meio dos confidentes, destacam-se os mamelucos que foram também os com maior número de processos, no total de 15 dos 21 arrolados em relação à Santidade de Jaguaripe. Os processos só foram abertos após comprovada a gravidade das acusações, pois, no proceder inquisitorial “eram necessários sinais graves de culpabilidade para iniciar-se qualquer processo. Imprescindível houvesse fama pública; só se efetuavam devassas na hipótese de suspeita de crime contra a fé a respeito dos quais houvesse rumores verossímeis”³³⁶.

Os 21 processados têm os seus nomes presentes em muitas denúncias que foram dadas ao visitador e também aparecem nas confissões de outros indivíduos. Alguns deles tiveram suas penas amenizadas por confessarem no tempo da graça, além de suas práticas e pecados terem se tornado público e notório na região do Recôncavo e também na cidade de Salvador, já que de lá também vieram muitas denúncias³³⁷.

Denúncias, confissões e processos nos dizem muito sobre as heresias que foram praticadas por esses indivíduos; dizem também da maneira pela qual a Inquisição avaliou seus

³³⁴ SIQUEIRA, Sonia. *Confissões da Bahia – 1618-1620*. João Pessoa: Ideia, 2011, p. 8.

³³⁵ *Idem*, p. 10.

³³⁶ SIQUEIRA, Sonia, *O momento*, *op. cit.*, p. 468.

³³⁷ Os dados para essa análise foram organizados em Tabelas que podem ser consultadas nos anexos desta dissertação.

crimes e seus penitentes e como lidou com as práticas gentílicas em um universo tão paradoxal como era a colônia brasileira. Mas esse arcabouço documental, se lido com o devido cuidado e teor hermenêutico, pode indicar-nos as formas de reelaboração e resistência que os povos indígenas construíram a partir da exploração colonial e da catequização cristã, sendo a Santidade de Jaguaripe não apenas um símbolo da heresia nos trópicos, mas, sobretudo demonstração do agenciamento indígena que, atrelando o político ao religioso, conseguiu impor limites à colonização cristã.

Para além da heresia e da idolatria: os vestígios da ação política

Mesmo sendo considerada uma heresia e ter sido caracterizada como uma idolatria insurgente, a Santidade de Jaguaripe vai além dos termos da sociedade colonial e da ortodoxia católica. Ela extrapola os domínios discursivos e as representações do imaginário quinhentista que constrói um discurso eurocêntrico, classificando o outro e sua religiosidade em termos negativos e deturpados. A religiosidade que os jesuítas não conseguiram entender, os inquisidores tentaram extirpar e hoje os historiadores tentam classificá-la nos mesmos termos da sociedade colonial em uma visão reducionista que se volta exclusivamente para a visão do europeu e de como foi a sua experiência e percepção desse processo histórico. Tem ainda muito a nos dizer em uma perspectiva do agenciamento indígena.

Podemos ver nos processos inquisitoriais as marcas estampadas da política indígena. É o que indica a prática de propagação da religiosidade tupinambá por meio dos mantenedores da Santidade³³⁸, que lutavam por desconstruir os ensinamentos do catolicismo e inverter a ordem colonial. Líderes, mantenedores, propagadores e seguidores da Santidade estiveram presentes em diferentes espaços coloniais, onde a colonização lançava seus primeiros sustentáculos, como nos engenhos da capitania da Bahia e nos aldeamentos jesuítos recém-construídos em locais estratégicos e com objetivos circunscritos de desconstruir aquilo que fora vivenciado nas religiões indígenas, dando lugar à “verdadeira” religião. A Santidade surge então como contraponto a essa tentativa.

O incentivo às fugas e levantes por parte dos seguidores da Santidade é recorrente na documentação eclesiástica, inquisitorial e também administrativa. Na confissão de Gonçalo Fernandes, um dos mamelucos que praticou o culto da Santidade, contida em seu processo, temos uma interessante descrição:

³³⁸ O mameulo Gonçalo Fernandes confessa em seu processo que recebeu instruções de um “gentio” no engenho de Paripe para que cresse na Santidade. Esse fato indica a atuação de índios para a propagação de suas crenças. AN/TT, IL, proc. 17762, fls. 2-3.

todas as ditas coisas da dita chamada Santidade correram e se espalharam por toda esta capitania logo os brasis todos escravos e foros, ou fugiam aos seus senhores para o dito sertão a ajuntar-se na companhia dos da dita abusão, ou não fugindo, onde quer que cá estavam usavam as ditas cerimônias e criam na dita abusão e assim fizeram os brasis cristãos que estavam na dita freguesia de Paripe geralmente assim foros como cativos³³⁹.

Outro episódio que aponta para a política indígena é a negociação com os mamelucos para a transferência dos membros da Santidade para Jaguaripe: os processos dão a entender que Antônio e Maria impuseram condições para descerem até a fazenda de Jaguaripe, tanto que, ao chegarem ao espaço do engenho continuaram praticando as suas cerimônias e ritos gentílicos, construindo até uma maloca que funcionava como templo na terra de Fernão Cabral de Ataíde³⁴⁰. Para lá também muitas fugas foram realizadas por parte daqueles que desejavam alcançar os domínios da Santidade.

A proeminência de Antônio, que recebeu adorações e reverências no sertão pelo líder da expedição financiada por Fernão Cabral, e também pelos outros soldados mamelucos que o seguiam, acentua o agenciamento da Santidade e dos seus personagens. Já que o caraíba desafiava toda a prédica católica tomando para si a divindade, se apresentando como deus, reivindicando para si a santidade, se intitulando papa e o ser portador da mesma santidade por excelência³⁴¹.

³³⁹ *Idem*, fl. 2. É importante lembrar que Paripe foi o local da aldeia jesuítica atacada por Fernão de Ataíde. O caso foi analisado no capítulo dois.

³⁴⁰ AN/TT, IL, proc. 17065, fls. 9v e 16.

³⁴¹ O mameluco Paulos Diaz disse em sua confissão que o caraíba Atonio Tamandaré “na dita abusão entre os seguidores dela se chamava deus, dizendo que era deus e descera dos altos céus qua abaixo a este mundo e fizera o dilúvio e fizera os animais todos da terra e todos os seus deste principal na dita abusão lhe faziam reverencia e adoração como a deus”. AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 15v.

Capítulo 3 – Profetismo e política indígena no interior da Santidade de Jaguaripe: os limites da colonização no cenário quinhentista

3.1- O retorno à Santidade de Jaguaripe

A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade³⁴².

As palavras com as quais iniciamos o presente capítulo foram extraídas da obra *A interpretação das culturas*, do antropólogo norte-americano Clifford Geertz. Estas exprimem a sua visão em relação à cultura e o mecanismo por ele escolhido para acessá-la de forma inteligível – a descrição densa. A cultura nesse sentido apresenta-se como um texto que deve ser lido pelo pesquisador nas suas diferentes nuances interpretativas, que compõem uma teia de significados.

Toda a obra de Geertz é permeada pelo esforço de captar esses múltiplos significados de determinados objetos da cultura. A partir das suas contribuições podemos compreender o nosso objeto de análise como um texto que precisa ser lido em seus diferentes significados. Por isso, privilegiamos as teias ou sentidos que estão presentes neste texto através de diferentes instâncias de análise, como faz Geertz em seu “Jogo absorvente”³⁴³ – simbólica, social e econômica.

As possibilidades de interpretação presentes em Geertz podem nortear nossa investigação em relação à adesão de diferentes grupos étnicos à Santidade de Jaguaripe. Uma questão que instigou nossa análise desde o início da pesquisa é o porquê e de que forma esta Santidade e seus símbolos foram assimilados pelos cristãos. Quais aspectos nessa religiosidade chamaram a atenção desses indivíduos que acabaram por cometer aquilo que a Inquisição chamou de heresia ou “desvio de fé”?

A Santidade de Jaguaripe é, pois, o nosso texto, os múltiplos significados dessa religiosidade, as maneiras como ela foi transmitida, reelaborada e ressignificada a partir das experiências de diferentes indivíduos. São as teias que apreendemos a partir da análise das fontes. Mas esses significados não são meros detalhes simbólicos de um texto pitoresco; são sim frutos de um contexto específico, no qual identidades e experiências emergem de sujeitos que se reelaboram constantemente como protagonistas de sua própria história.

³⁴² GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 7.

³⁴³ *Idem*, pp. 185-213.

Por isso não nos atemos apenas aos significados, aos símbolos e ritos presentes no nosso objeto de análise, mas também ao contexto, às contradições e conflitos que compõem as relações sociais e étnicas especialmente no momento de emergência da Santidade de Jaguaripe, momento no qual diferentes formas culturais, sociais e econômicas entravam em choque com o processo de colonização portuguesa.

Nesse sentido, a heresia, forma pela qual a Inquisição qualificou a prática de adesão à Santidade de Jaguaripe, se reveste de cunho político reivindicatório para alguns dos sujeitos que aderem à Santidade e colaboram para a sua propagação no ambiente colonial. Enquanto instância eclesiástica, a Inquisição através do visitador Heitor Furtado de Mendonça enquadrado o “crime” pelo qual foram processados os indivíduos cristãos que aderiram ao culto da Santidade como heresia ou “desvio de fé”.

Nos termos ortodoxos do catolicismo, a heresia se refere às práticas conscientes e proposições que desafiavam a fé e os dogmas que a Igreja de Roma instituía. Teologicamente estabelecido pela Inquisição, o conceito de heresia foi delineado desde o período medieval e hoje gera controvérsias entre os estudiosos que se debruçam sobre o tema.

No cenário historiográfico atual, a definição do conceito de heresia e assimilação dos crimes em seus termos têm gerado alguns debates acalorados entre historiadores dos estudos inquisitoriais. Ronaldo Vainfas e Luiz Mott vêm há algum tempo discutindo as categorias de significação do que era a heresia no contexto inquisitorial. Partindo especificamente do “crime” de sodomia, o dois estudiosos divergem quanto ao enquadramento desse delito. Para Mott, a sodomia não foi enquadrada pela Inquisição como heresia, já que, segundo ele, esta dizia respeito a uma dissidência moral e não a um desvio de fé. Utilizando processos, regimentos e textos teológicos que demonstram a posição de inquisidores e dos próprios sodomitas, o antropólogo insiste que “não há qualquer evidência histórica ou teológica que confirme a asserção de que a sodomia tenha sido considerada pelo magistério católico heresia”³⁴⁴.

Em posicionamento contrário, Vainfas defende que houve um processo de assimilação da sodomia e de outros delitos morais à heresia. Em sua interpretação, no contexto da Inquisição moderna houve um alargamento do conceito de heresia na prática jurídica inquisitorial. Nesse sentido, de acordo com Vainfas, a sodomia enquadra-se como “opção consciente por um erro, logo, heresia”, tendo sido assimilada a este conceito “por pressupor

³⁴⁴ MOTT, Luiz. “Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura.” *In*: VAINFAS, Ronaldo & FEITLER, Bruno & LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 261.

erro doutrinário, ao menos implicitamente, embora nela só houvesse desejo e desejo sexual pecaminoso”³⁴⁵.

Controvérsias conceituais por um lado e enriquecimento do debate por outro, as divergências entre Mott e Vainfas serviram para ampliar o leque de possibilidades interpretativas para os estudos inquisitoriais. Mas, no que se refere a nossa análise, que está mais voltada para o protagonismo indígena, do que para a atuação do Santo Ofício, optamos por analisar a Santidade para além do prisma da heresia e das representações pelas quais a Inquisição a qualificou. Preferimos buscar então os significados que a adesão e a propagação do culto à Santidade e assimilação dos seus preceitos tinham para os sujeitos históricos inseridos na dinâmica dos contatos interétnicos. Analisamo-la, assim, no contexto histórico específico no qual nos debruçamos quando a heresia ganhou diferentes contornos e significados para os indivíduos que foram processados pelo Santo Ofício.

Tanto na construção, quanto na propagação e adesão, procuramos dar lugar aos sujeitos históricos, especialmente os indígenas que buscavam através da Santidade um espaço que lhes pertencesse, mesmo com todas as imposições, restrições e demandas do mundo colonial. É nesse sentido que mais uma vez evocamos o profetismo atrelado ao protagonismo indígena como categoria relacional, sendo assim uma resposta aos imperativos da colonização cristã.

Profetismo e ritual

Em chegando o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz uma figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e que se hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para os seus comeres e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêm a quem quiserem e outras cousas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquelas cousas, as quaes crêm³⁴⁶.

As palavras acima foram extraídas de uma carta do padre Manuel da Nóbrega escrita em 1549, dirigida aos seus interlocutores da Companhia de Jesus. Nestas o inaciano descreve

³⁴⁵ VAINFAS, Ronaldo. “Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?” In: VAINFAS, Ronaldo, FEITLER, Bruno, LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 278.

³⁴⁶ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 99.

minuciosamente uma cerimônia indígena conduzida por um caraíba que, ao chegar a uma aldeia, reuniu em torno de si grande número de brasis, que ao ouvirem a sua pregação foram tomados de ímpeto para guerream e buscarem o lugar de bem aventurança, de juventude e felicidade plena, a Terra sem Mal³⁴⁷. Na crença tupi-guarani a Terra sem Mal era a morada de Maíra, lugar de abundância que eles desejavam alcançar em vida; a sua localização mística estava onde o sol nasce após o grande rio³⁴⁸.

O trecho da descrição do jesuíta traz uma série de elementos para a análise da cultura tupinambá, seus aspectos ritualísticos e religiosos. Assim é possível reiterar o papel fundamental do caraíba no interior dos rituais indígenas, que foram comumente citados no século XVI como Santidades. Nesse sentido, na correspondência jesuítica os ritos e cultos protagonizados pelos caraibas que faziam uso dos maracás e de substâncias alucinógenas são descritos como uma religiosidade avessa ao catolicismo e implantada por forças malignas:

Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera compostas à maneira de labores e dizem que aquele santo que tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que fala, e à honra disto inventam muitos cantares que cantam diante dele, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabólicas (...)³⁴⁹.

Nessas cerimônias, as crenças e desejos se materializavam nos cânticos, nas danças e nos maracás que figuravam divindades consideradas sagradas pelos indígenas. Como analisa Alfred Métraux:

O maracá servia de receptáculo ao espírito. Esse instrumento musical era formado por uma cabaça na qual se introduziam sementes ou pedras. Fazia o papel dos chocalhos. Conservavam-no na mão, ou fixavam no chão com o auxílio de uma flecha que o atravessava de lado a lado e cuja extremidade tinha sido enfeitada com tufo de pluma de arara. A veneração pela qual era tido o maracá assim como seu caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído reproduzia a voz dos espíritos³⁵⁰.

Elemento fundamental nos rituais e festas indígenas, o maracá apareceu em diferentes relatos dos missionários ao narrarem as cerimônias conduzidas pelos caraibas. Apesar de essas cerimônias serem recorrentes nos escritos inicianos, suas descrições são por vezes superficiais e repetitivas. Quem melhor narra uma cerimônia tupinambá não são os padres e

³⁴⁷ A designação Terra sem Males não aparece na crônica quinhentista e nos demais escritos da época. Esta terminologia foi construída pelos antropólogos que se debruçaram sobre os rituais indígenas para sintetizar o lugar de bem aventurança anunciado pelos caraibas.

³⁴⁸ PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “De como se obter mão-de-obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII”. In: *Revista de História*, São Paulo, v. 129-31, 1994, pp. 179-208.

³⁴⁹ NAVARRO, Azilcueta. Et ali. *Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, pp. 97-98.

³⁵⁰ MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, p. 60.

sim um missionário protestante, o calvinista Jean de Léry, que havia presenciado um ritual indígena e o descreve minuciosamente.



Figura 1 - Dança tupinambá de John White, gravura de 1580 presente no Museu Britânico.

Léry conta que estando em uma aldeia tupinambá durante a madrugada juntaram-se quinhentos índios juntos com alguns caraíbas que se reuniram em uma grande praça e depois se separaram em três grupos, os quais foram para as malocas e começaram a “rezar” e a entoar sons que são descritos pelo calvinista como ruídos que lhe causaram espanto. Um tempo depois, “ao cessarem o ruído e os urros confusos dos homens, calaram-se também as mulheres e os meninos; mas voltaram todos a cantar, mas dessa feita de um modo tão harmonioso que o medo passou e tive o desejo de tudo ver de perto”³⁵¹.

³⁵¹ LÉRY, Jean. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961, p. 168.

Ao aproximar-se mais do local da cerimônia, Léry pôde ver mais nitidamente a sequência do ritual:

Unidos uns aos outros, mas de mãos soltas e fixos no lugar, formam roda, curvados para a frente e movendo apenas a perna e o pé direito; cada qual com a mão direita na cintura e o braço e a mão esquerda pendentes, suspendem um tanto o corpo e assim cantam e dançam. Como eram numerosos, formavam três rodas no meio das quais se mantinham três ou quatro caraíbas ricamente adornados de plumas, cocares, máscaras e braceletes de diversas cores, cada qual com um maracá em cada mão. E faziam essas espécies de guizos feitos de certo fruto maior do que um ovo de avestruz. (...) Os caraíbas não se mantinham sempre no mesmo lugar como os outros assistentes; avançavam saltando ou recuavam do mesmo modo e pude observar que, de quando em quando, tomavam uma vara de madeira de quatro a cinco pés de comprimento em cuja extremidade ardia um chumaço de petun e voltavam-na acesa para todos os lados soprando a fumaça contra os selvagens e dizendo: “Para que vençais os vossos inimigos recebei o espírito da força”. E repetiam-na por várias vezes os astuciosos caraíbas. Essas cerimônias duraram cerca de duas horas e durante esse tempo os quinhentos ou seiscientos selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecerem música. Se, como disse, no início dessa algazarra, me assustei, já agora me mantinha absorto em coro ouvindo os acordes dessa imensa multidão e, sobretudo, a cadência e o estribilho repetido a cada copla: He, he ayre, heyrá, heyrayre, heyra, heyre, uêh. E ainda hoje quando recordo essa cena sinto palpitar o coração e parece-me a estar ouvindo. Para terminar bateram com o pé direito no chão com mais força e depois de cuspirem para a frente, unanimemente, pronunciaram duas ou três vezes com voz rouca: He, hyá, hyá, hyá³⁵².

Perplexo e admirado com tudo que viu e ouviu, Léry, que ainda não estava familiarizado com a língua nativa, pediu para um intérprete falar-lhe o significado das frases cantadas pelos brasis:

Disse-me ele que haviam insistido em lamentar seus antepassados mortos e em celebrar-lhes a valentia; consolavam-se, entretanto, na esperança de ir ter com eles, depois da morte, para além das altas montanhas onde todos juntos dançariam e se regozijariam. Havia em seguida ameaçado os goitacazes, proclamando, de acordo com os Caraíbas, que haveriam de devorá-los, embora esses selvagens sejam tão valentes que nunca os tupinambás os puderam submeter, como já ficou dito. Celebravam ainda em suas canções o fato das águas terem transbordado por tal forma em certa época, que cobriram toda a terra, afogando todos os homens do mundo, à exceção de seus antepassados que se salvaram trepando nas árvores mais altas do país³⁵³.

A descrição de Léry é bem detalhada e recorrente, pois permite-nos acessar os significados dos rituais para os indígenas. A maior parte desses rituais tinha caráter cerimonial e estavam ligados, como afirma Cristina Pompa, à “renovação cósmica”³⁵⁴ e à celebração dos grandes feitos: do passado (através da memória mítica dos antepassados), do presente (pela

³⁵² *Idem*, pp. 169-170.

³⁵³ *Idem*, p. 170.

³⁵⁴ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru-SP: EDUSC, 2003, p. 178.

coragem dos guerreiros), e do futuro (através do alcance da Terra sem Mal). As danças e os cânticos presentes no ritual são elementos centrais das cerimônias, que posteriormente foram incorporados pelos jesuítas como métodos para a catequese, associando-os à sua própria tradição musical³⁵⁵. O jesuíta Fernão Cardim, mesmo sendo portador de uma visão eurocêntrica, dá vislumbres do papel da música na cultura indígena:

Não se lhes entende o que cantam, mas disseram-me os padres que cantavam em trova quantas façanhas e mortes tinham feito seus antepassados. Arremedam pássaros, cobras, e outros animais, tudo trovando por comparações, para se incitarem a pelejar. Estas trovas fazem de repente, e as mulheres são insignes trovadoras. Também quando fazem este motim tiram um e um a terreiro, e ambos se ensaiam até que algum cansa, e logo lhe vem outro acudir³⁵⁶.

Os cânticos, ou trovas, como chamou Cardim, remetendo-se nitidamente à cultura europeia que mesclava memória, mito e sons de animais, e que continuaram sendo significativos mesmo depois do contato com a sociedade cristã e com os ditames e imposições do processo de catequização. No interior dos rituais da Santidade de Jaguaripe os cantos também eram recorrentes, como narra o mameluco Simão Dias:

e em todo o dito espaço de tempo ele réu fazia e fez as cerimonias que os ditos seguidores da dita abusão faziam que eram urrar e uivar como onças e bradar e dizer umas linguagens que se não entendiam isto fazia ele réu assim como eles fazia e entre eles vinha um principal cujo nome era Tamandare o qual chamavam deus e seu papa o qual era casado com uma gentia a qual eles chamavam Maria (...) ³⁵⁷.

Nessa descrição e em outras vemos que os elementos dos rituais indígenas eram usados no culto da Santidade; além dos cânticos há também a ingestão da erva santa mencionada por alguns dos mamelucos que foram processados pela Inquisição por se envolverem com a “abusão herética”³⁵⁸. A erva santa corresponde ao *petum*³⁵⁹, planta alucinógena defumada pelos indígenas, que produzia efeito de transe e fazia os brasis receberem o espírito da Santidade. Para além dos elementos culturais indígenas, o catolicismo também foi incorporado, não apenas no sentido de mediação, mas, sobretudo, de inversão dos ritos sacramentais e dos dogmas eclesiásticos.

³⁵⁵ Luisa Wittmann analisa os processos de negociação e adaptação que os jesuítas fizeram no Brasil, para através da musicalidade conquistar as almas gentílicas. WITTMANN, Luisa Tombini. *Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII)*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2011.

³⁵⁶ CARDIM, *Tratado da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 152.

³⁵⁷ AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 22.

³⁵⁸ AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 1v.

³⁵⁹ Nome indígena para designar o tabaco.

As *cauinagens* que por tantas vezes foram reprimidas pelos padres jesuítas também conservavam elementos fundamentais na cultura indígena como esclarece Renato Sztutman: “as cauinagens atualizavam, de certo modo, o ritual antropofágico perdido, oferecendo aos indígenas seja uma memória de guerra, seja uma espécie de antropofagia simbólica, que encerra o enigma da transubstanciação da bebida em corpo do inimigo”³⁶⁰.

O ideal de renovação e purificação que aparece nos rituais indígenas também está presente no culto da Santidade. Cristovão Bulhões, mameluco que foi processado por participar da “seita indígena”, ao descrever a cerimônia gentílica na mesa do visitador, menciona que “os gentios [diziam] a eles cristãos que se fossem lavar, por que havia de nascer um fogo novo entre eles”³⁶¹. Aqui o ritual é associado a um ideal de propagação de seus ritos e cosmologias muito semelhante à purificação dos caminhos realizada antes da chegada do caraíba nas aldeias³⁶². No contexto de elaboração da Santidade de Jaguaripe, que coincide com o tempo de dores e perdas impostas pela sociedade colonial já analisadas no capítulo dois, os elementos culturais indígenas são ressignificados pelos seus personagens, tornando-se uma resposta ativa e criativa ao processo de colonização cristão.

A análise desse contexto, a partir das fontes quinhentistas, nos permite acessar como os personagens da ação política indígena, ao relacionarem-se com a cultura cristã europeia, incorporaram e adaptaram suas próprias cosmologias e crenças para darem conta de entender e reelaborarem-se frente à nova realidade que lhes era imposta.

Nesse sentido, o mito torna-se estruturante e reordenador da sociedade que se apresenta em colapso. O mito carrega em si uma função social e intelectual, haja vista que este constitui uma reflexão ou esforço de explicar a realidade e dar sentido ao futuro. Como analisa Roger Bastide, “não se pode considerar o mito como uma ‘narrativa’ pura e simples; ele pertence à práxis, é criador de gestos ou de ritos; assim o sagrado, de simples metáfora, se torna provocador de necessidades sociais”³⁶³.

Esses mitos se transformaram e são transformados a partir das conjunturas históricas. Assim, no contexto colonial, o mito da Terra sem Males tornou-se um elemento de reivindicação e transformação social. Da mesma forma, ao longo da história da América o mito também se transformou em utopia e influenciou a volta de movimentos de resistência,

³⁶⁰ SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a Ação Política Ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 175.

³⁶¹ AN/TT, IL, proc. 7950, fl. 9v.

³⁶² NÓBREGA, *op. cit.*, p. 99.

³⁶³ BASTIDE, Roger. “Prefácio”. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976, p. 21.

revoltas e insurreições que preconizavam o retorno do mundo outrora destruído com a conquista europeia. Neles, a evocação mítica tornava-se um elemento de reivindicação do retorno à antiga ordem social por eles estabelecida, em um reino sem as agruras do mundo colonial, um mundo às avessas, sem a fome, a doença e a escravidão.

O caraíba, a figura central das descrições dos rituais indígenas e do profetismo tupinambá, tornou-se tema recorrente nos escritos inacianos e na prédica dos jesuítas, que procuraram desconstruir a sua atuação e seu grau de influência sob o imaginário indígena, qualificando-os como feiticeiros, embusteiros e servos do Demônio, identificando-os como os maiores contrários ao trabalho missionário jesuítico e “ao grande desenho catequético de marca escatológica, ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra”³⁶⁴.

Assim, no pensamento jesuítico, Deus os havia colocado como seus profetas no Novo Mundo para anunciar a redenção vindoura, mas o Inimigo também havia semeado os seus próprios profetas, inimigos de Deus e da Igreja católica³⁶⁵.

Profetismo e ação política indígena

A Terra sem Mal é anunciada na pregação do caraíba que, por assim o fazer, aproxima-se da mensagem profética que outrora, nos tempos bíblicos, fora apregoada em um tempo vindouro, mas que na ortodoxia cristã teve um significado totalmente diverso da cosmologia indígena. Enquanto que a Terra sem Mal deveria ser buscada nesse mundo, o que moveu em muitas ocasiões grandes migrações, o paraíso celestial deveria ser aguardado em um mundo por vir na vida *post-mortem*. A comparação analógica teria levado missionários e viajantes a designarem em algumas ocasiões os caraíbas indígenas como profetas e a sua mensagem que anunciava a busca da Terra sem Mal como profetismo.

De acordo com o antropólogo Renato Sztutman, Hélène Clastres, que pioneiramente estudou a Terra sem Males em seu ensaio de 1978, concebia o profetismo como um elemento articulador na pré-conquista:

O profetismo seria uma forma “pura”, propriamente indígena e, portanto, independente e anterior à Conquista. Tratar-se-ia de uma filosofia social baseada no mito da terra sem mal, na ideia de que é possível ascender a um “espaço fora do espaço”, onde já não é preciso trabalhar para viver, onde as regras de troca e

³⁶⁴ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru-SP: EDUSC, 2003, p. 50.

³⁶⁵ ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p. 153.

casamento são abolidas e onde, enfim os homens recuperam a imortalidade tornando-se eles também, deuses³⁶⁶.

Segundo a análise esboçada por Sztutman, com a conquista colonial o profetismo é reconfigurado, tornando-se um elemento “rearticulador” e “reafirmador” das sociedades tupis, das suas crenças, da sua liberdade e dos seus espaços territoriais e simbólicos. O profetismo então transforma-se em um conceito que serve para entender os elementos da cultura e religiosidade tupinambá, mas também o agenciamento dos personagens principais da ação política indígena que com a colonização se tornou uma resposta à dominação colonial. Nesse sentido político e religioso estão articulados no interior das Santidades indígenas.

A aproximação entre o político e o religioso está presente na liderança de alguns chefes indígenas que, em muitas ocasiões, conjugavam os dois poderes em sua atuação. Esses líderes não necessitavam para a manutenção de seus poderes lançarem mão de mecanismos de coerção, autoritarismo e centralismo político, haja vista que seu poder repousava na reciprocidade, redistribuição de dádivas e cunhadismo, o que conjugava a comunidade com o seu líder. Nesse sentido, é preciso entender a forma como o político e o religioso estavam imbricados na sociedade tupinambá; a noção de política ocidental não deve ser usada para classificar o agenciamento desses povos.

Em um artigo publicado no ano de 1990, Hélène Clastres argumentava a relevância de buscarmos não apenas os elementos de destruição dos mitos, mas as modalidades de sua sobrevivência. Citando o consagrado estudo de Claude Lévi-Strauss³⁶⁷, que analisa o aniquilamento de alguns mitos, a antropóloga francesa desconstrói o argumento estruturalista a partir da investigação feita nos mitos guaranis. Segundo Clastres, a mitologia guarani evoca a questão de como os mitos se propagam, “evoluem”, se transformam e sobrevivem mesmo com o contato de sociedades externas³⁶⁸.

Embora a questão de pureza e originalidade dos mitos presentes em Clastres já esteja superada, a sua análise é relevante no que diz respeito à necessidade de lançarmos olhar sobre a continuidade dos elementos culturais indígenas. Isso não quer dizer que esses elementos mantiveram-se “intactos”, muito pelo contrário. Ao interagir com a sociedade colonial, a cultura indígena reconstruiu-se para sobreviver, tornando-se portadora de elementos

³⁶⁶ SZTUTMAN, Renato, *op. cit.*, p. 59.

³⁶⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

³⁶⁸ CLASTRES, Hélène. “Comment vivent les mythes. Réflexions sur la mythologie guarani”. *In: Revista Amerindia*, nº 15, 1990, pp. 1-9.

readaptados e reconfigurados que, guiados pelos protagonistas da ação política indígena, tornaram-se repostas ativas à dominação colonial.

Extrapolando não apenas seus domínios simbólicos, mas também espaciais, os caraíbas ousaram propagar sua mensagem contrária à catequização em territórios coloniais. Assim descreve o padre Manuel da Nóbrega em carta dirigida aos padres e irmãos de Portugal:

Em um engenho se levantou uma Santidade por um escravo que desinquietou a toda a terra, porque os escravos dos cristãos são os que nos fazem cá a principal guerra por o descuido de seus senhores. Aconteceu que vindo um índio de outra aldeia à pregar a Santidade que andava, um o recolheu e lhe ajuntou gente em terreiro para ouvir e a Santidade que pregava era que aquele Santo fizera bailar o engenho e ao senhor com ele, e que converteria a todos os que queriam em pássaros, e que matava a lagarta das roças que entonces havia, e que nós não éramos para a matar e que havia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que não prestavam, que o seu Santo dizia que tivessem muitas mulheres e outras, cousas desta qualidade; (...)³⁶⁹.

A descrição feita por Nóbrega evidencia a força dissidente dos pregadores indígenas que propagavam sua mensagem de completo descrédito ao catolicismo e aos dogmas sacramentais. O trecho acima é bastante elucidativo, pois nos mostra aspectos de negação ao catolicismo mais do que de apropriação, os quais a historiografia recente insiste em enfatizar. Distintamente do que sustentam os historiadores que se debruçaram sobre a Santidade de Jaguaripe a partir do paradigma de mediação cultural, através da análise das fontes é possível observar que o processo desencadeado com o contato vai além de uma mera troca entre culturas, pois incorpora mecanismos complexos de reconfiguração social e cultural. Nesse ponto concordamos com a análise esboçada por Sztutman:

vislumbramos entre missionários e indígenas um comércio de práticas e signos que remonta às estratégias singulares: os primeiros apropriavam-se de ritos (tanto a cauinagem como as sessões de cura) e mitos nativos para garantir a eficácia da conversão; ao passo que os últimos tomavam emprestado símbolos, como a cruz, e cerimoniais, como os batismos, para **compor sua oposição ao processo da colonização**. O ponto é que desse vai e vem de conhecimentos não necessariamente se criava uma terceira realidade. O fato de que a tradução era possível não implicava, contudo, que ela fosse realizada do mesmo modo por ambas as partes, pois cada qual agia tendo em mente diferentes concepções de intenções. Ademais, para além do sentido anticolonialista, dos movimentos indígenas que estouravam nesse primeiro século da Conquista, para além do aspecto de “reação” proposto por Fernandes, não era possível abandonar o sentido anterior a tudo isso, qual seja, o ideal devir contido na mensagem profética. Mais uma vez, antes de ser um problema de resistência, o caso iluminado revela um problema de existência³⁷⁰.

³⁶⁹ NÓBREGA, Manuel da, *op. cit.*, p. 180.

³⁷⁰ SZTUTMAN, Renato, *op. cit.*, pp. 177-178. [Grifos nossos].

A apropriação, neste sentido, não tem apenas um significado de adaptação ou hibridismo, mas serve como mecanismo de contestação das práticas de outrem. Sendo assim, a Santidade de Jaguaripe pode se entendida também como uma proposta de inversão da realidade colonial.

A “inversão” do mundo colonial

Por volta do ano de 1585, jesuítas, autoridades régias, colonos e mais tarde agentes inquisitoriais presenciaram um fenômeno bastante curioso, que para a percepção religiosa ocidental e a ortodoxia católica causou profundo desassossego e estarecimento. A propagação da Santidade de Jaguaripe, que se desenvolveu como movimento religioso e “sincrético” a princípio no sertão do Orobó e depois na região do Recôncavo da Bahia, logo se espalhando também para outras regiões.

Marcada pelo seu caráter “sincrético”, a Santidade indígena fora construída em torno da mensagem do profeta tupinambá, o caraíba Antônio Tamandaré, que havia passado pelo processo de catequização em um aldeamento jesuítico na ilha de Tinharé.

Na mensagem de Antônio e na religiosidade readaptada que ele esboçara, o profetismo indígena transforma-se ganhando novos contornos e incorporando novos elementos, como é o caso da escravização dos portugueses, algo que aparece na mensagem do caraíba. Ao anunciar a chegada da Terra sem Males, Antônio proclamava a inversão do mundo colonial, haja vista que os indígenas outrora escravizados no regime da grande lavoura poderiam então, no espaço mítico, desfrutar de liberdade e terem os portugueses como seus escravos. A mensagem sobre a inversão do mundo colonial é encontrada na confissão do mameluco Gonçalo Fernandes que, como ele mesmo afirmou ao visitante, chegou a crer na Santidade, considerando que esta viria da parte de Deus. Ao narrar a sua experiência no sertão junto à Santidade, o mameluco então descreve o momento do culto indígena:

Adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-los do cativoiro em que estavam e fazê-los senhores da gente branca e que os brancos haviam de ficar seus cativos e que quem não cresse naquela sua abusão e idolatria a que eles chamavam Santidade se havia de converter em pássaros e em bichos do mato e assim diziam e faziam na dita idolatria outros muitos despropósitos (...) ³⁷¹.

As palavras de Gonçalo Fernandes, mesmo que mediadas pelo notário Manuel Francisco, são relevantes para apreendermos a maneira pela qual a Santidade indígena apresentava-se como espaço de reconstrução e reconfiguração do mundo para os seus adeptos.

³⁷¹ AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 2.

Se no tempo presente sofriam com o cativo sob o jugo dos seus opressores coloniais, no tempo vindouro, o tempo mítico da bem-aventurança, seriam libertos e teriam aqueles que outrora os subjugará – os colonos portugueses – como seus próprios escravos. A mensagem de libertação e destruição da lógica escravista não ficou apenas no domínio discursivo da prédica caraíba. A tentativa de constituir um mundo às avessas extrapolou o domínio simbólico convertendo-se em ação política através da resistência, fugas e destruição de engenhos. Os membros da Santidade lutaram contra os estabelecimentos coloniais “na década de 1560, os engenhos e fazendas sofreram ataques”³⁷² por parte dos índios levantados da Santidade, e os ataques não cessaram apesar da constante repressão por parte dos governantes régios.

Como expõe Vainfas, recorrendo às palavras do governador do Brasil Manuel Teles Barreto:

Inúmeros depoimentos aludem às fugas e revoltas incitadas pela Santidade na Bahia inteira, a começar pelo que escreve Manuel Teles Barreto (...). A “nova abusão a que (se) pôs nome santidade” – ajuizava o governador – “foi a causa de por esta terra haver muita alteração, fugindo para ela os mais índios assim forros como cativos, pondo fogo às fazendas...”. Teles Barreto não exagerava: os índios haviam incendiado a fazenda do conde de Linhares, matando colonos, a fazenda de Garcia d’Ávila, grande potentado da capitania, e o aldeamento de Santo Antônio, “aonde trataram mal os padres”, para citar as revoltas mais afamadas. “Tudo nascia desta abusão a que chamavam santidade que estava no sertão” – asseverou Teles Barreto – razão pela qual julgava necessário “arrancar esta raiz de que os ramos arrebentavam, (e) para onde fugiam todos estes índios...”³⁷³.

Na atuação de Antônio e nos “domínios” da Santidade se encontrava uma mensagem de inversão da lógica ortodoxa pela qual o catolicismo se sustentava. A organização eclesial era invertida, os sacramentos eram (des)sacralizados, e o batismo era às avessas.

No processo de Simão Dias, mameluco e morador em Jaguaripe processado por ter praticado os rituais da Santidade, ao ser questionado sobre Antônio, disse que o chamavam Tamanduare:

o qual ele ouviu dizer que fora dos padres da companhia e que era cristão e se chamava Antonio o qual na dita abusão entre os seguidores dela se chamava deus, dizendo que era deus e descera dos altos céus cá abaixo a este mundo e fizera o dilúvio e fizera os animais todos da terra e todos os seus deste principal na dita abusão lhe faziam reverencia e adoração como a deus (...) ³⁷⁴.

³⁷² SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 55.

³⁷³ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo. Companhia das Letras, 1995, p. 78.

³⁷⁴ AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 15v.

Auto-intitulando-se Deus e papa, o caraíba apregou entre índios e mamelucos a adoração não ao Deus cristão que estava no céu, mas a si mesmo, o Deus entre os homens, que se destacava pelo poder criador. Blasfêmia em todas as nuances da visão católica, na pregação de Antônio é possível ver as influências do próprio catolicismo que ele desejava desconstruir. Assim como expõe o mameluco Cristovão de Bulhões:

(...) o dito brasil Antonio tem mulher e filhos e ele mesmo batiza os seus filhos com duas candeias acesas com um prato de água benzendo-a lança-lha pela cabeça de maneira que nesta abusão vão arremedando os estilos que nós os cristãos temos, nas cruces e confessando que cristo é senhor do mundo que dá os mantimentos, filho de Santa Maria virgem, mas nisto tem muitas imperfeições e despropósitos como coisa de negros que são de pouco saber³⁷⁵.

Parte da descrição de Antônio faz lembrar a encarnação de Cristo, o Deus que segundo o cristianismo habitou entre os homens. Profetismo e messianismo³⁷⁶ em Antônio se encontram e tomam uma nova dimensão devido ao contato com a sociedade colonial. É nesse sentido que

sustentavam e faziam os brasis deles pagãos e deles cristãos e deles forros e deles escravos, que fugiam a seus senhores para a dita idolatria e na companhia da dita abusão e idolatria usavam de contrafazer as cerimônias da Igreja e fingiam trazer consigo contas de rezar com o que rezavam e falavam certa linguagem por eles inventado e defumavam se com fumos da erva que chamam erva Santa e bebiam o dito fumo até que caíam bêbados com ele dizendo que com aquele fumo lhe entrava o espírito da Santidade e tinham um ídolo de pedra a que faziam suas cerimônias e adoravam³⁷⁷.

Tanto reelaboração, como adesão e propagação, presentes nessa citação, são movimentos no interior de um processo mais amplo de ação política indígena, no qual a Santidade de Jaguaripe se insere. O sentido de reelaboração e propagação também aparecem na “organização eclesiástica” da Santidade, pois eram instituídos vigários que ensinavam a doutrina. Como podemos observar no testemunho de Simão Dias:

(...) o qual principal dizia que era deus e senhor do mundo e havia entre eles outro gentio a que chamavam Santa Maria e outro chamavam vigário, e outros vigários digo ministros que ensinavam a doutrina da dita abusão e havia outro gentio entre

³⁷⁵ ANT/TT, IL, proc. 7950, fl. 4.

³⁷⁶ Segundo Maria Isaura Queiroz, o messianismo não deve ser apenas entendido como fenômeno religioso, mas, sobretudo, como fato social. Seria a reinvenção do catolicismo a partir das demandas sociais através da atuação de um líder messiânico que junto com o grupo restituiria a justiça mudando a realidade social a favor dos oprimidos. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976, p. 383.

³⁷⁷ AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 1v.

eles o mais grave a que chamavam Papa e uma gentia mulher do dito papa a qual dizia ser mãe do dito Papa digo a qual dizia ser mãe de todo o mundo (...) ³⁷⁸.

Nesse sentido podemos reiterar que a Santidade, indígena, não é apenas resultado do hibridismo, mediação ou, como querem alguns historiadores, do “encontro entre as culturas”. Se em alguns aspectos a Santidade reafirmava alguns elementos do catolicismo, em muitos casos o fez para subvertê-los, deslegitimá-los e tentar desconstruí-los. É nesse sentido que tanto negociação como conflito estão presentes na dinâmica das interações socioculturais e interétnicas. As Santidades indígenas incorporaram elementos do catolicismo não apenas em um sentido de trocas recíprocas, mas sobretudo no sentido de contestação do projeto catequético e da colonização cristã. Como é possível observar na descrição do padre jesuíta Fernão Guerreiro, que narra o seu encontro com uma Santidade indígena e com o seu caraíba:

Saíram-no todos a recebê-lo com diligência e aí começou a entoar uma ravia, de que nada entendemos e cuida que eles mesmos lhe entendem, e isto falando ele e respondendo-lhe os outros a maneira de clérigos que rezam coro. Eu também saí de casa três ou quatro passos. Ele estava como quem ensina a doutrina, misturando mil desbarates, como era dizer *Santa Maria, tupana, rimerico*, que quer dizer Santa Maria, mulher de deus, e outros despropósitos semelhantes. Estava posto de joelhos, com os olhos no céu e as mãos levantadas e abertas como sacerdote que diz missa... Ao dia seguinte me pediu audiência, saímos ao terreiro, mandei falar um índio nosso principal. Mas respondeu com contar de sua santidade, mas foi tão prolixo que lhe disse que eu não vinha ser ensinado nem dos seus senão para lhe ensinar o caminho do céu e que para isso os queria levar para a igreja... Andam estes pobres tão cegos com aquela que chamam a sua santidade que totalmente teem para si que não há outra e que eles só são os que acertam, todos os outros e nós imos errados; pelas notícias que lá têm das coisas da igreja por alguns índios que fugiram dos portugueses, se foram pelo sertão a dentro batizaram os seus postos que não na forma da igreja e a todos os homens põem o nome de Jesus e às mulheres Maria. Usam da cruz, mas com pouca reverência, e teem outras cerimônias ao modo da igreja. Tem modo de sacerdotes, aos quais obrigam a guardar castidade, na qual se faltam os depõem logo do officio ³⁷⁹.

O trecho acima mostra uma série de aspectos interessantes presentes nas santidades indígenas. Como é possível observar na descrição de Guerreiro, a Santidade toma para si os elementos do catolicismo, readaptando-os e dando-lhes novos significados. Assim a inversão aparece em diferentes aspectos do culto, nas cerimônias e na mensagem propagada pelos mantenedores da Santidade. O batismo invertido praticado no sertão, o qual menciona Guerreiro, a nomeação e utilização dos elementos sacramentais, a autodeterminação da divindade por parte do caraíba e a reivindicação da verdadeira santidade são traços da

³⁷⁸ AN/TT, IL, proc. 13090, fls. 7-7v.

³⁷⁹ GUERREIRO, Fernão. “Relação de 1609” *Apud* POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Bauru-SP: EDUSC, 2003, p. 54.

religiosidade indígena que entram em contradição com o catolicismo que os padres jesuítas desejavam estabelecer.

Por fim, a batalha pelo monopólio da santidade e pela emergência dos símbolos santos é também uma batalha pelos fiéis na busca por novos adeptos ao culto indígena que foi extensamente propagado no território colonial, sinalizando, mais uma vez, para a ação política indígena e para o protagonismo de seus personagens.

Através da análise do profetismo tupinambá e da Santidade de Jaguaripe, que se tornou um espaço privilegiado para a propagação e readequação desse profetismo e da inversão do mundo colonial por meio da pré-dica caraíba dos rituais e cerimônias por eles conduzidos, bem como das fugas e destruições de engenhos por eles estimulados, é possível acessar os elementos da ação política indígena e os seus personagens que souberam nas situações de contato construir repostas ativas e criativas a dominação e a exploração colonial. Dessa forma desejamos construir, assim como a historiadora norte-americana Alida Metcalf, um novo olhar sobre a Santidade de Jaguaripe. Nas palavras da autora:

[Dando] um passo além da caracterização habitual da Santidade de Jaguaripe de 1585, como um movimento de índios que surgiu a partir de uma tradição messiânica indígena. Eu sustento que a Santidade de Jaguaripe é mais bem compreendida como o impulso dos dominados em um ambiente colonial estrangeiro para criar um novo mundo e novas identidades para si mesmos, apropriando-se não só as suas próprias tradições culturais, mas também das crenças sincréticas, linguagem e rituais desenhados a partir de sua experiência imediata na sociedade colonial³⁸⁰.

Sendo assim, apreender os significados da adesão à Santidade de Jaguaripe não sinaliza apenas para elementos simbólicos, mas também para os processos de resistência e reconfiguração das sociedades indígenas através das políticas indígenas.

3.2- A adesão e seus múltiplos significados: das motivações às estratégias políticas

É importante destacar que havia duas dimensões interligadas no interior da Santidade de Jaguaripe – a religiosa e a política – que davam significado à experiência dos indivíduos que se tornaram participantes da “abusão”. Estas esferas não estão fragmentadas no processo de propagação e adesão, mas se entrelaçam para atender as demandas de reconfiguração social de uma sociedade que luta para restabelecer-se frente aos imperativos coloniais.

Neste segundo tópico nos propomos a analisar a dimensão religiosa/cultural mais detidamente para entender os múltiplos significados para a adesão.

³⁸⁰ METCALF, Alida C. “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”. In: *The American Historical Review*, Vol. 104, nº. 5 (Dec., 1999), pp. 1531-1559.

Apreender os significados dos processos culturais é um esforço de Clifford Geertz na sua *Interpretação das culturas*. Apesar de acessar as diversas teias de significado, Geertz confessa não ser possível recompô-las todas, pois, como sinaliza o antropólogo norte-americano, a análise cultural é intrinsecamente incompleta. Assim sendo, não é possível para nós, ao analisarmos a adesão à Santidade, recompormos todos os múltiplos significados presentes nas experiências dos indivíduos pertencentes aos diferentes grupos étnicos. Mas, para tentar ampliar a nossa compreensão procuramos não nos ater apenas aos aspectos culturais presentes no processo de propagação e adesão à religiosidade indígena, já que os “textos culturais” relacionam-se com os processos gerais de transformação econômica e social e emergência política. Por isso, apreendemos as “teias de significado” em dois planos distintos e que se complementam nos contextos históricos: o social e o cultural. Assim podemos começar a esboçar alguns desses significados. Analisemos, pois, alguns depoimentos:

E por espaço de dois meses pouco mais ou menos fez com eles as ditas cerimônias, tomando os ditos fumos e falando a sua linguagem e crendo que era verdade o que eles diziam e que vinha o seu Deus, e tendo fé na dita idolatria e abusão, assim como os ditos mantedores dela, parecendo-lhe ser certo e bom o por eles dito daquela sua santidade e que estando ele confessante nesta crença e enganado nessa falsa fé desejou muito de ir ao dito sertão ajuntar-se com os principais mantedores da dita idolatria que estava no dito sertão chamado Frio Grande [rio grande] para com seus olhos ver a dita chamada Santidade onde diziam que estava o Deus parecendo-lhe a ele confessante ser esse o verdadeiro Deus³⁸¹.

As palavras acima foram extraídas da confissão do mameluco Gonçalo Fernandes, lavrador e morador na capitania da Bahia, e expressam a sua experiência de adesão aos preceitos religiosos da devoção indígena. Suas palavras, junto com as dos demais indivíduos que aderem à Santidade, mesmo que mediadas pelos filtros culturais do notário, dizem muito sobre as vivências coloniais e a maneira pela qual a religião era experimentada pelos sujeitos históricos no período quinhentista. Elas nos ajudam a recompor as nuances do processo de “reelaboração” desencadeado a partir dos contatos interétnicos na sociedade colonial. E, se lidas com os devidos cuidados, nos levam a entender os múltiplos significados da adesão religiosa, bem como os aspectos da ação política indígena que, articulada ao religioso, limitou os processos de colonização cristã.

O processo de Gonçalo Fernandes sinaliza para a propagação da religião tupinambá, já que ele declara ter praticado as suas cerimônias em Paripe, freguesia pertencente à capitania

³⁸¹ AN/TT, IL, proc. 17762, fls. 2v-3.

da Bahia, nas adjacências da cidade do Salvador. Questionado pelo visitador de quem recebera as instruções da Santidade e o induzira a crer nela, o mameluco prontamente respondeu: “que um brasil, negro da terra, foi o primeiro que o induziu, pregando-lhe pela língua gentia que ele bem entende, que era verdade aquela Santidade e que vinha o seu Deus, e defumando-o, o qual se chamava Manuel e era escravo do dito Antônio Pereira”³⁸².

A partir do seu depoimento, podemos observar que os seguidores da Santidade não se conformavam em tê-la apenas para si, mas que induziam outros a aderirem ao culto e partilharem das suas crenças mesmo em território colonial. A Santidade se propagou de tal forma na segunda metade do século XVI que, embora seu núcleo principal ainda estivesse no sertão, seu culto era praticado em engenhos próximo ao litoral³⁸³. Essa realidade se devia aos constantes descimentos de índios do sertão para o litoral, assim como a constante circulação de índios fugidos dos aldeamentos religiosos ou particulares.

Nesses diferentes espaços da capitania da Bahia, discípulos dos mantenedores da “abusão” reuniram-se nos arredores dos engenhos praticando as cerimônias do “catolicismo tupi”, induzindo outros a crerem em seus preceitos. Despertando uma curiosidade epistemológica, a “fala” do mameluco Gonçalo Fernandes e de tantos outros indivíduos que aderem à santidade trazem uma questão recorrente para a investigação histórica: porque sujeitos praticantes de uma devoção “convertem-se” a outra?

A resposta parece estar clara na sequência dos depoimentos. Muitos indivíduos que aderem à Santidade vão pedir perdão na mesa do visitador justificando os seus delitos sobre o pressuposto de terem sido enganados e não perceberem o caráter herético da abusão. A possível “confusão” feita entre os símbolos católicos e os indígenas foi usada como “desculpa” para a crença na Santidade e aparece na confissão do mameluco Cristovão de Bulhões:

Antes de ele chegar ao Sertão a ver o ídolo da dita abusão quando ouvia a fama de dizerem que entre os ditos brasis vinha santa Maria cuidava ele Réu que era verdade, que a Santa Maria nossa senhora mãe de Deus era aquela, parecendo-lhe que a mesma senhora desceria do céu e veria na dita companhia dos ditos brasis, da dita abusão errônea chamada Santidade que ele então cuidava ser Santidade de verdade, mas tanto que ele chegou ao Sertão entre os ditos brasis e viu o dito ídolo de pedra e a feição e maneira da dita abusão logo entendeu que era falsidade e que era errônea dos ditos brasis mas contudo sem embargo disso fez as cerimônias e adorações que tem confessado tudo fingidamente por lhe não fazerem mau como declarado tem em

³⁸² *Idem*, fl. 4.

³⁸³ Como salientamos, houve outros núcleos da Santidade para além de Jaguaripe, tais como Paripe, Matoim, Sergipe do Conde e Cachoeira.

sua confissão mas que nunca se apartou da Santa fé católica e que esta é a verdade e que pede perdão da culpa que tem³⁸⁴.

Se tomarmos esses discursos passivamente seremos levados pelas armadilhas da fonte e não observaremos seu possível caráter estratégico, haja vista que mostrar para o visitador que se arrependia das suas práticas heréticas, enfatizando seu caráter errôneo, em muitos casos pode ter sido uma forma de atenuar suas “culpas”. É dizer, em última instância, o que o visitador queria ouvir, já que o seu papel era levar o infiel à confissão e ao arrependimento para perdão de suas culpas e salvação de sua alma.

Para tentarmos entender as motivações da adesão para além do discurso de arrependimento, formulamos algumas hipóteses a partir da análise de fontes e da bibliografia que versa sobre o tema. A primeira delas se refere ao grau de complexidade e ambivalência do culto tupinambá. Ao mesmo tempo em que os índios ressignificavam os símbolos cristãos à sua própria realidade cultural, a Santidade de Jaguaripe e os seus mantenedores traziam algo a mais para além do que a religiosidade católica ofertava. A experiência mística do êxtase, proporcionada pelos rituais coletivos “banhados” pela erva santa, o grau de participação e de experimentação com o transcendental que estava presente no culto tupi, enfim, todos estes elementos podem ter chamado a atenção e atraído alguns dos indivíduos que aderiram à Santidade. O ritual em si parece ter fascinado alguns mamelucos que livremente praticaram as cerimônias da “abusão” e descreveram por diversas vezes ao visitador o seu funcionamento: “e defumavam-se com fumos da erva que chamam erva Santa e bebiam o dito fumo até que caíam bêbados com ele dizendo que com aquele fumo lhe entrava o espírito da Santidade”³⁸⁵.

Uma segunda hipótese se refere ao contexto cultural do Brasil Colônia. O entendimento do processo de adesão da religiosidade tupi perpassa aquilo que Stuart Schwartz diz em relação à tolerância religiosa no mundo atlântico ibérico³⁸⁶. Talvez a adesão se explique também pelo fato de o Brasil ter sido, pelo seu caráter multicultural e multiétnico, um lugar propício para a disseminação e assimilação de ideias e práticas heterodoxas e para uma religiosidade mais plástica e flexível. Há ainda que considerar o caráter multifacetado do próprio catolicismo e suas influências multiculturais³⁸⁷.

Sabemos que a religiosidade e as crenças desses cristãos eram multifacetadas e estavam entrelaçadas a crenças populares e outras muito antigas; as formas de crer dos

³⁸⁴ AN/TT, IL, proc. 7950, fl. 15.

³⁸⁵ AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 1v.

³⁸⁶ SCHAWRTZ, Stuart, *op. cit.*

³⁸⁷ Sobre esses aspectos ver melhor em DELUMEAU, Jean. “A religião oficial e a religião popular na França durante a Reforma e Contra-Reforma”. In: *Religiosidade popular*. Concilium/206 – 1986/4: Teologia prática, pp. 15-22.

colonos, necessariamente, não correspondiam ao esperado pelas instâncias eclesiásticas. Assim, não era de se admirar que esses cristãos fossem influenciados pelas crenças indígenas. O “espantoso” e “inusitado” repousa no fato de que do outro lado estavam os índios, “seres primitivos” e sem religião ou crenças. Esses “seres inferiores” como poderiam influenciar “civilizados”, brancos e “superiores”?³⁸⁸ Assim, nesse processo, identidades são ressignificadas e reelaboradas a partir das relações interétnicas que vão marcar a história colonial.

Em muitos contextos a adesão não foi apenas impulsionada por elementos culturais e significados religiosos, o cerne político e estratégico está também na motivação para os indivíduos aderirem à Santidade. Muitos dos cativos que aderem à Santidade são motivados pela promessa de liberdade que poderiam alcançar, já que a seita herética preconizava a libertação dos cativos. O núcleo fundador da Santidade no sertão do Orobó virou um polo de atração para muitos índios e negros de guiné, escravos que fugiram dos engenhos de açúcar e afluíram para o sertão. Quando a Santidade esteve em Jaguaripe, as fugas para os seus domínios continuaram impulsionadas pela relativa liberdade que desfrutavam no engenho de Fernão Cabral.

É importante não perder de vista que os significados são múltiplos. Então desejamos dar ênfase ao político, mas também temos plena consciência que muitos dos que se converteram, tanto ao catolicismo quanto à religiosidade tupinambá, o fizeram por causa da crença e da devoção. Alguns estavam realmente imbuídos pela fé que professavam, e, nesse sentido, o político também não se exclui já que ambos poderiam conviver.

Como explicamos no início desse tópico, a dimensão política e religiosa estão imbricadas no processo de reelaboração social e identitária no contexto das Santidades indígenas. Não poderemos acessar todas as motivações, mas podemos lançar olhar sobre alguns grupos e perceber algumas dessas possíveis motivações.

Mamelucos entre os avanços e os limites da colonização

Se o litoral era o espaço primordial da ocupação colonial, o sertão em muitas ocasiões tornou-se o recôndito das resistências indígenas e guerras contra a ocupação portuguesa. Se no litoral já era tão difícil a dilatação da fé e a penetração da evangelização dos “gentios”, adentrar no sertão era em fins do século XVI uma tarefa extremamente difícil e mui penosa. As dificuldades do sertão são reclamadas por Gandavo:

³⁸⁸ Esse provavelmente deve ter sido o pensamento do visitante que encarou perplexo a assimilação dessa religiosidade pelos cristãos.

Não se pode numerar nem compreender a multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil; porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não acha povoações de índios armados contra todas as nações humanas³⁸⁹.

Eram os mamelucos os mais aptos para tal tarefa, pois além de em seu fenótipo carregar características indígenas, eram conhecedores da língua indígena e das formas de sobrevivência em territórios distintos³⁹⁰.

A atuação dos mamelucos foi imprescindível no processo de colonização. Através das expedições e descimentos, esses indivíduos tiveram um papel fundamental para a conquista de novos territórios³⁹¹ e também para a provisão de mão de obra indígena necessária aos engenhos e fazendas de açúcar da costa nos primeiros anos da colonização. Foram eles que, ao adentrarem nos sertões, tiveram contato com os diferentes grupos indígenas, negociaram com alguns e confrontaram outros nas guerras de conquista e apresamento.

Esses “homens de fronteira” carregavam a ambivalência cultural étnica e geográfica como marca predominante. Eram homens que viviam entre dois mundos; a vila e o sertão, na expressão de Ronald Raminelli³⁹². Como analisa Vainfas:

Ora nus e antropófagos, lutando ao lado dos índios contra os inimigos nativos ou europeus, ora vestidos e armados com arcabuz para caçar escravos. Muitas vezes eram casados na igreja com mulheres cristãs, sem prejuízo de suas uniões com mulheres indígenas em várias aldeias. Fingiam-se de padres para atrair índios ou acusavam os mesmos padres de privar os índios da poligamia com intenção de desviá-los dos aldeamentos para os engenhos. Eram bilíngues e riscados com a tinta de jenipapo, tatuagem indelével, sinal de que haviam feito prisioneiros e participado de cerimoniais antropofágicos³⁹³.

Como homens do seu tempo, os contextos nos quais estavam inseridos influenciaram seus comportamentos e suas escolhas. Os mamelucos que foram processados pela Inquisição

³⁸⁹ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 66.

³⁹⁰ Como analisa Sérgio Buarque de Holanda, mamelucos e índios foram imprescindíveis para a colonização, expansão territorial e dilatação das fronteiras. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³⁹¹ A exemplo da conquista do território acima do rio Real Sergipe del Rey ou Sergipe Novo na expedição colonizadora de Cristovão de Barros, como analisa Felisbeto Freire: FREIRE, Felisbeto. *História de Sergipe*. Petrópolis: Vozes, 1977. Nos processos que trabalhamos temos a notícia de alguns dos indivíduos que participaram dessas expedições: Álvaro Rodrigues, Rodrigo Martins e Domingos Fernandes Nobre Tomacaúna.

³⁹² RAMINELLI, Ronald. “Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização”. In: *Revista de História da USP*, nº 129, São Paulo, 1994, pp. 209-219.

³⁹³ VAINFAS, Ronaldo. “A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais”. In: FRAGOSO, GOUVÊIA, *op. cit.*, p. 384.

por aderirem à Santidade indígena eram indivíduos sujeitos às oscilações e imperativos da própria sociedade colonial³⁹⁴. Serviram aos empreendimentos coloniais, mas isso não os impedia de continuar mantendo e, por vezes, propagando os hábitos indígenas que aprenderam na infância e reaprenderam estando no sertão.

Boa parte dos mamelucos nas expedições feitas ao sertão³⁹⁵ foram rebatizados ao modo gentílico e receberam novos nomes indígenas, tais como Domingos Fernandes Nobre, que passou a se chamar Tomacaúna, Marçal Aragão que foi nomeado Tomacaúna Meirim³⁹⁶, Baltazar Leão recebeu o nome de Jabotim³⁹⁷ e Afonso Pereira, Margui³⁹⁸.

O batismo apropriado pelos “gentios” tinha um novo significado: além de trazer no seu cerne a contraversão aos ritos sacramentais do catolicismo. O “batismo às avessas” tornava-se uma forma de estabelecimento de alianças com os mamelucos. Nesse sentido, ao designar novos nomes, os brasis construíam junto aos mamelucos vínculos para o seu pertencimento, sendo-lhes permitido participar e fazer uso dos modos de vida e cerimônias indígenas. Dessa forma, eles podiam riscar suas pernas com tinta de jenipapo, participar das cerimônias antropofágicas e dos rituais da Santidade e ter mulheres indígenas. Como de fato o fizeram: as denúncias e confissões estão recheadas de práticas (re)apropriadas pelos mamelucos “ao modo e uso gentílico”.

Ao falar sobre a sua ida ao sertão de Laripe³⁹⁹ para resgatar e comprar brasis escravos, o lavrador Francisco Pires, que era mameluco natural da capitania de Porto Seguro e morador em Sergipe, nas terras do Conde de Linhares⁴⁰⁰, narra a sua experiência de receber tatuagens no corpo:

no qual sertão andaram tempo de dois anos pouco mais ou menos donde vieram haverá três anos pouco mais ou menos e muita parte do dito tempo andou no dito sertão ele confessante tingindo de jenipapo pelas pernas ao modo e uso gentílico assim como os gentios costumam fazer por galantaria e trajo que assim como as outras gentes se costumam vestir de vestidos galantes assim também os gentios deste brasil. Costumam andar nus em coiro e por galantaria se tingem com o dito jenipapo

³⁹⁴ A Tabela 3 no apêndice traz o nome, origem e acusações dos mamelucos envolvidos com a Santidade.

³⁹⁵ Os sertões referidos na documentação inquisitorial são basicamente dois espaços distintos. Primeiro o sertão do Paraguaçu ou do Orobó, que se localiza entre os atuais municípios de Ruy Barbosa, Itaberaba e Ipirá. Segundo o sertão do Sergipe Novo (Laripe ou Raripe) entre os rios São Francisco, Real e Itapicuru que compreende o atual estado de Sergipe.

³⁹⁶ Provavelmente Mirim, isto é, menor, o que nos induz a pensar que seria o segundo homem na hierarquia após Tomacaúna.

³⁹⁷ Jaboti.

³⁹⁸ Pássaro pequeno. AN/TT, IL, proc. 11068, fls. 2v, 7.

³⁹⁹ O sertão de Laripe ou Raripe situava-se à margem do rio São Francisco no atual estado de Sergipe.

⁴⁰⁰ A documentação inquisitorial fala tanto de Sergipe do Conde que fica na foz do rio Sergi-mirim e é o atual município de São Francisco do Conde como Sergipe Novo, ou Sergipe del Rey que compreende o atual estado de Sergipe.

que é uma certa fruta e com a dita tinta que é preta se tingem pelo corpo com labores e ele confessante se tingia pelas pernas andando com eles (...) ⁴⁰¹.

Através de alianças estabelecidas com os principais, os mamelucos suprimiram as necessidades de armamentos de guerra para alguns dos grupos indígenas que tiveram contato, muitos dos quais eram inimigos dos portugueses. Marçal Aragão, mameluco que era aprendiz de mestre de açúcar, mas também se aventurara como sertanista desbravando os sertões, denunciou que em uma das expedições que participou viu seu capitão Cristovão da Rocha dar um cavalo, uma égua, uma bandeira de seda, um tambor de guerra, quantidade de meia aba de pólvora, uma espada, quatro espingardas e munição de pelouros “ao arataca gentio infiel principal daquele sertão”. Além dos instrumentos de guerra, deu também instrumentos de serralheria para que os índios pudessem consertar as armas e, quando deu as armas aos “gentios”, lhes disse que não deixassem “chegar ao dito sertão a gente branca desta Bahia”. Marçal narrou que, além de Cristovão da Rocha, Tomacaúna, Pedro Álvares e Simão Dias deram armas para os gentios e voltou a reiterar que todos estes índios eram infiéis e inimigos dos portugueses ⁴⁰².

Mesmo com a categórica proibição de doação de armas aos índios presente no Regimento de Tomé de Souza ⁴⁰³, ameaça de morte e perda dos bens, os mamelucos não se intimidaram, pois tal delito foi deliberadamente cometido no sertão. Assim, ao mesmo tempo em que os mamelucos colaboravam para a colonização também a limitavam. Em alguns contextos trocavam as armas por índios para os levarem cativos às vilas e engenhos da Costa. Em outros momentos as doações parecem ser propositalmente guiadas por um sentimento de inimizade para com os brancos da sociedade colonial, provavelmente àqueles que, de alguma forma, contrariavam os interesses de seus patrões, que, muitas vezes, também eram seus pais, pois mesmo que estivessem inseridos na dinâmica da colonização, com todas as suas contradições, em algumas situações sua identidade indígena sobrepunha-se.

Na documentação inquisitorial há fortes indícios que não apenas no sertão os mamelucos mantiveram práticas indígenas, mas também nos engenhos e fazendas. Como é possível observar no processo de Álvaro Rodrigues, mameluco e senhor de engenho em Cachoeira que, foi denunciado, dentre outras coisas, por comer carne em dias que a Igreja proibia e por manter hábitos indígenas em seu engenho e permitir que seus índios também os

⁴⁰¹ AN/TT, IL, proc. 17065, fls. 12v-13.

⁴⁰² AN/TT, IL, proc. 11068, fls. 3-4.

⁴⁰³ *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fl. 6.

conservassem, tais como ter mais de uma mulher e praticar a privação das mulheres quando algum índio cometia erro assim como faziam os “gentios” em suas aldeias⁴⁰⁴.

Muitos dos mamelucos que usaram das práticas indígenas disseram ter feito isso como estratégia a fim de ganhar-lhes a confiança e de trazê-los com eles para as fazendas; esse foi um dos argumentos de defesa usado diante do visitador. Como justificou Francisco Pires, suas práticas gentílicas “[fez] com ânimo somente de os amigar e congraçar assim”⁴⁰⁵.

Mas, em se tratando das práticas ritualísticas da Santidade de Jaguaripe, muitos também as fizeram depois que os índios já estavam submetidos na fazenda de Fernão Cabral, como é possível notar na confissão de Simão Dias:

(...) e depois de o dito ídolo da chamada Santidade estar já com os gentios na fazenda de Fernão Cabral ele confessante também lhe fez as reverencias adorações e cerimônias como os ditos gentios muitas vezes e isto fizeram mesmo outros muitos da dita companhia que se achavam presentes⁴⁰⁶.

Podemos observar com a análise de todo o processo que o confessante cai em contradição, pois anteriormente disse ter praticado os rituais quando estava no sertão com medo dos gentios, e depois na fazenda de Fernão Cabral parece ter praticado por escolha consciente. Na confissão de Lázaro da Cunha, mameluco natural da capitania do Espírito Santo, aparece mais uma desculpa recorrente apresentada na mesa do visitador:

E confessando suas culpas, disse que haverá sete anos pouco mais ou menos que ele foi de Pernambuco na companhia de Manuel Machado para o sertão de Raripe, no qual se deixou ficar na companhia dos tupinambases, que são gentios, e entre eles andou vivendo cinco anos pouco mais ou menos, sempre ao modo gentílico despido e tingido, e fazendo e usando todas as cerimônias, usos, ritos, estilos e costumes dos gentios fazendo tudo assim e da maneira como se ele fora gentio e tratando como os feiticeiros como eles fazem porém inda que fazia tudo isto ele nunca deixou a fé de Jesus Cristo e sempre em seu coração foi cristão e se encomendava a Deus e a Nossa Senhora e santos do Paraíso⁴⁰⁷.

Após afirmar nunca ter deixado a fé em Jesus Cristo, Lázaro contou ainda que enquanto esteve com os tupinambás por vezes guerreou ao seu lado contra os seus inimigos, matando alguns dos contrários e, em uma ocasião, participou de uma guerra contra os portugueses, na qual afirma não ter executado nenhum português. Provavelmente Lázaro tivesse criado aliança com os indígenas através do casamento com alguma índia pertencente a aldeia, por isso deveria apoiá-los em suas guerras, dada a lógica do cunhadismo presente nas sociedades tupinambás. A ideia que surge nas entrelinhas do texto, e parece ter sido o

⁴⁰⁴ AN/TT, IL, proc. 16897, fls. 2v.

⁴⁰⁵ AN/TT, IL, proc. 17065, fl. 13.

⁴⁰⁶ AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 7v.

⁴⁰⁷ AN/TT, IL, proc. 11068, fls. 23v-24.

pensamento de muitos cristãos na época, é de que era possível manter a religiosidade indígena sem, contudo, abandonar a crença no catolicismo. Era como se em seus corações eles fossem cristãos, mas em suas práticas e escolhas eles professassem uma religiosidade “gentílica”.

Podiam ser cristãos vassallos do rei e do Papa e colaborarem com os empreendimentos coloniais, mas isso não os impedia de, ao mesmo tempo, serem praticantes dos rituais indígenas, devotos da Santidade e reverenciarem o seu Papa e ídolo de pedra, e apoiarem os índios em suas guerras. É importante observar que os próprios mamelucos tornaram-se propagadores da devoção à Santidade, já que estes transitavam por diferentes espaços entre engenhos, vilas e pelos sertões.

Talvez a Santidade de Jaguaripe seja expressão máxima da dualidade mameluca. Não por acaso foram os mamelucos quem mais tiveram passagem pela Inquisição, ao serem processados por desvio de fé e práticas heréticas. Mas suas escolhas e alianças também apontam para os jogos de interesses que estão presentes nas atitudes e comportamentos dos sujeitos históricos e nas relações que esboçaram, como demonstra a trajetória de Domingos Fernandes que veio a ser sesmeiro em Sergipe e de outros mamelucos. Por serem essenciais para o projeto de colonização suas culpas foram perdoadas no Regimento de Francisco Galdes de 1588⁴⁰⁸.

A trajetória de Tomacaúna salienta muito essa ambiguidade bem como os jogos de interesse que estão imbricados nas escolhas dos mamelucos, ora como aliados da sociedade colonial, ora como aliados dos indígenas.

Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna

Domingos Fernandes Nobre, esse foi o nome que recebeu ao nascer em Pernambuco, filho de Manuel Fernandes, um homem branco que era pedreiro, e de uma índia por nome Joana. Ao tempo da Primeira Visitação inquisitorial, tinha idade de 46 anos e confessou ao visitador que, entre os 18 e 36 anos, conviveu com os índios completamente afastado das crenças católicas, vivendo como gentio. E que pecou com suas afilhadas o “pecado da carne”. Nas comunidades indígenas em que viveu tivera sete esposas, o que significa a possibilidade de ter sido um chefe da tribo, assim poderia ter desfrutado do prestígio e benesses através do cunhadismo, por meio da família extensa e da capacidade de redistribuir bens. Na sociedade

⁴⁰⁸ Traslado do Regimento que levou Francisco Galdes que Sua Magestade ora mandou por governador do Estado do Brasil em março de 1588. In: INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. *Documentos para a história do açúcar*. Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol. 1, pp. 360-361.

colonial casou-se com uma mulher branca chamada Isabel Beliaga. Participou de diversas expedições, entradas e descimentos tais como a comandada por Antônio Dias Adorno em busca de ouro no sertão de Pernambuco, a entrada ordenada pelo governador interino João de Brito d'Almeida ao sertão do Orobó para fazer descer índios, a expedição organizada por Luís de Brito ao sertão de Ilhéus e a que realizou a mando de Fernão Cabral de Ataíde ao sertão do Orobó em busca dos membros da Santidade⁴⁰⁹.

Em todas essas expedições, Tomacaúna praticou os ritos e incorporou os hábitos indígenas:

E no dito sertão lhe deram também os gentios suas filhas gentias por mulheres, e tinha duas e três juntamente por mulheres, como qualquer gentio, e bebia com eles o seu fumo, que é fumo de uma erva que em Portugal chamavam a erva santa, e bebia com eles os seus vinhos e bailava e tangia e cantava com eles ao seu modo gentilico, e andava nu como eles, e chorava e lamentava propriamente como eles ao seu uso gentilico, as quais coisas todas fazia em descrédito da lei de Deus porque os gentios, vendo-o fazer as ditas coisas, o tinham também por gentio e lhe chamavam sobrinho e estas coisas fazia (tendo em seu coração a fé de Cristo), para os gentios lhe darem bom tratamento⁴¹⁰.

Além de praticar os ritos e hábitos gentílicos, Domingos Fernandes recebeu um novo nome no sertão passando a ser chamado e conhecido como Tomacaúna. Seu nome indígena era uma marca registrada, tendo-o incorporado à sua identidade. Todas as vezes que foi referido nos processos inquisitoriais, seu nome católico de batismo, Domingos Fernandes Nobre, vem acompanhado de seu nome indígena de rebatismo, Tomacaúna.

Foi no sertão de Orobó que encontrou os membros da Santidade e com eles cultuou o ídolo de pedra e reverenciou o papa Antônio, líder da Santidade, que o recebeu conforme é costume entre os “gentios”, com “pranto ao dito chamado papa, e bebeu o fumo com ele, ao qual o fumo os seguidores da dita abusão chamavam sagrado, e tangeu e cantou com eles seus instrumentos e suas cantigas em suas linguagens”⁴¹¹.

Por todas essas práticas “heréticas”, Domingos Nobre foi processado pela Inquisição. Apesar da gravidade de seus delitos, sua pena não foi severa, haja vista ser considerado pela mesa do Santo Ofício como réu da “casta gentia”. Tendo suas penas atenuadas, foi repreendido na Mesa, em 29 de Março de 1593. Recebeu abjuração de leve suspeita na fé, que incorporava um procedimento no qual o réu abjurava de seus pecados e reafirmava sua lealdade e obediência à santa fé católica e ao papa, recebendo instrução na fé de jejuar cinco

⁴⁰⁹ Além dessas houve duas expedições ao sertão de Pernambuco, no rio São Francisco, na qual deu armas aos índios que eram inimigos dos cristãos. Além de outra expedição ao sertão do Orobó para descer índios cativos.

⁴¹⁰ VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia*: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 349.

⁴¹¹ *Idem*, p. 354.

quartas-feiras depois da Páscoa e sendo condenado a pagar 5.000 réis correspondentes às despesas do Santo Ofício⁴¹².

Depois de servir ao projeto de colonização e mesmo sendo processado pelo Santo Ofício, Tomacaúna conseguiu desfrutar das benesses da sociedade colonial. Em maio de 1596 recebeu carta de sesmaria, em resposta à sua petição por mercê, ganhando uma porção de terras próxima ao rio Jacaré, em Sergipe Novo⁴¹³.

Conhecedor dos trâmites da sociedade colonial e do sistema de honras e mercês, Domingos Fernandes não hesitou em pedir o que lhe era de direito de acordo com os serviços prestados. Como analisa Rodrigo Ricupero, a concessão de honras e mercês desenvolveu-se como política que delineou a colonização e favoreceu alguns vassallos. A partir da concepção de que a principal tarefa da realeza era a distribuição da justiça, que as práticas de recompensas por serviços prestados desempenharam um papel importante na atração de colonizadores e no pagamento de suas ações em prol da consolidação dos primeiros núcleos de colonização, o que colaborou para o desenvolvimento e consolidação do projeto colonial⁴¹⁴.

Maria Álvares: a filha de Caramuru

Maria Álvares foi outra personagem interessante na história das adesões à Santidade, e sua experiência salienta a manutenção paralela da religiosidade indígena e do catolicismo⁴¹⁵. Mameluca e natural de Porto Seguro, compareceu à Mesa do Visitador em maio de 1593 para confessar suas culpas. Era casada com o mestre de açúcar Manoel Fernandes e residia com ele na freguesia de Tassuapina, nas imediações de Passé⁴¹⁶ e, na época da sua confissão, estava com 40 anos “pouco mais ou menos”. Maria Álvares seria uma mulher comum, mestiça como muitas outras em seu tempo, não fosse o fato de ter sido processada pela Inquisição e de ser filha de um dos personagens mais destacados pela historiografia nos primórdios da colonização. Na Mesa, a mameluca declarou ser filha de Diogo Álvares e Catarina “brasila”, um dos casais mais famosos da História do Brasil.

Considerado um herói civilizador, Diogo Álvares é apontado como “responsável pela

⁴¹² AN/TT, IL, proc. 10776, fls. 102-103.

⁴¹³ Carta de Domingos Fernandes Nobre de 25 de maio de 1596. In: FREIRE, Felisbello, *op. cit.*, p. 337.

⁴¹⁴ RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial*. Brasil c. 1530 – c. 1630. São Paulo: Alameda, 2009.

⁴¹⁵ O processo de Maria Álvares é inédito, não foi citado nem analisado pelos historiadores que trabalham com a Santidade. AN/TT, IL, proc. 10754, fls. 1-5.

⁴¹⁶ Território do que é hoje o município de São Sebastião do Passé.

primeira ação colonizadora na Bahia”⁴¹⁷. No entanto, no processo inquisitorial não há nenhum destaque para a sua atuação, haja vista que essa imagem de herói fundador foi criada *a posteriori* a partir do século XVIII com o poema épico *Caramuru*, do frei José de Santa Rita Durão⁴¹⁸.

Diogo Álvares, ao que tudo indica foi deixado intencionalmente pelos franceses por volta de 1510 nas terras brasileiras para se tornar um intermediário no comércio de pau-brasil⁴¹⁹. Viveu a princípio como prisioneiro entre os tupinambás, mas com o tempo foi ganhando sua confiança por guerrear contra os inimigos “tapuias”. Nomeado Caramuru, “homem de fogo” em linguagem tupi-guarani, por sua habilidade com o seu mosquete, arma de fogo que trouxe do Velho Mundo. Assim adquiriu uma posição de destaque e chefia entre os tupinambás. Recebendo dos caciques suas filhas como esposas, Caramuru foi ganhando mais poder e prestígio entre os tupinambás e os seus aliados, tornando-se um deles. Ao ver as vantagens que poderia conseguir com sua posição, começou a negociar pau-brasil com os franceses que iniciavam um comércio incipiente na costa brasileira.

Devido a sua colaboração, foi levado junto com uma índia à corte francesa em Saint Malô, onde se casou com a índia que recebeu o nome de Catarina em homenagem à esposa do comerciante francês Catarina de Branches. Logo após retornar às terras brasileiras, Caramuru passou também a colaborar com as primeiras empreitadas de colonização dos seus conterrâneos portugueses. Viveu até o fim da sua vida nas suas terras em Tatuapara, atual Arraial da Praia do Forte, município de Mata de São João, e teve uma prole numerosa com as esposas e concubinas que recebera. Não se sabe ao certo quantos filhos ele teve ao todo, mas com Catarina Paraguaçu teve três filhos homens e nove mulheres⁴²⁰, dentre as quais estava Maria Álvares.

Herdeira da ambiguidade cultural e étnica do seu pai e de sua mãe, Maria sentiu-se profundamente atraída pelos cultos e cerimônias gentílicas da Santidade. Na Mesa do Visitador, ela narrou que quando ainda era jovem, com 12 anos de idade, conheceu os ritos da Santidade enquanto morava no São Bento na casa de Álvaro Gonçalves.

⁴¹⁷ PARAISO, Maria Hilda B. “Índios e Colonos, duas perspectivas de relacionamento e a formação de alianças através dos casamentos: Caramuru e Paraguaçu, um modelo das primeiras famílias interétnicas no Brasil (1500-1532)”. In: *Revista da Fundação Pedro Calmon*. Centro de Memória da Bahia. Ano V, 200, p. 9.

⁴¹⁸ DURÃO, Frei José de Santa Rita. *Caramuru*: poema épico do descobrimento da Bahia. Rio de Janeiro: B. L. Garnie, 1845 (1º ed. 1781).

⁴¹⁹ Essa era uma prática comum e já a encontramos na carta de Caminha, quando noticiou de terem sido deixados em terra dois grumetes quando a esquadra partiu para as Índias. CAMINHA, Pero Vaz. A Carta. In: CASTRO, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

⁴²⁰ RAMOS, Fábio Pestana & MORAIS, Marcus Vinícius de. *Eles formaram o Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, pp. 14-31.

Se quando fez sua confissão na mesa do visitador no ano de 1593 tinha aproximadamente 40 anos e no tempo em que conheceu a Santidade Maria tinha doze anos, podemos calcular que fora mais ou menos em 1565 que os ritos da Santidade foram praticados no São Bento⁴²¹.

Os dados do processo de Maria Álvares nos dão uma nova pista da propagação e alcance da Santidade, sendo que esta é anterior à Santidade em Jaguaripe. E provavelmente foi trazida pelos índios que foram descidos do sertão.

Assim Maria relata sua experiência:

os negros brasis cristãos batizados da dita casa fizeram também, a dita abusão, bailando, e saltando, e dizendo que o seu deus e que já era chegado o seu deus, e fazendo outros despropósitos, costumados nesta abusão gentílica, e ela confessante vendo aquilo creu com eles naquela abusão dizendo que cria nela e declarando isto as outras negras que também faziam e criam a dita Santidade porém ela não fez as ditas cerimônias de saltar e bailar com eles porém estava os olhando e crendo na dita abusão (...)⁴²².

Ao visitador, Maria Álvares disse que sua crença foi uma experiência passageira, contando-lhe que, em uma noite na qual os índios praticavam os rituais da Santidade, bailando e tomando seus fumos, os descobriu Álvaro Gonçalves que os açoitou e também a ela e depois desse incidente a ré não quis mais acreditar na Santidade e se confessou para os padres da Companhia de Jesus⁴²³.

Nas duas sessões seguintes, a ré foi novamente inquirida pelo visitador sobre quais as motivações para a sua crença na Santidade: então “respondeu que nunca deixou de crer em Cristo nosso Senhor e na lei dos cristãos, mas que nos ditos dias somente creu também juntamente na dita abusão como moça simples, porém sempre em seu coração teve a fé de Cristo”⁴²⁴. Para ela não foi incompatível crer na Santidade e continuar mantendo a fé católica. Pelos argumentos que usou diante do visitador e por pedir perdão por suas práticas, reiterando a sua devoção à Igreja e aos dogmas católicos, Maria Álvares teve uma pena “suave”, sendo admoestada e reprimida por Heitor Furtado de Mendonça que lhe impôs penitências espirituais.

⁴²¹ Esse São Bento não é o de Salvador, pois os monges só chegaram em 1582. Provavelmente pode se referir à igreja em Jaguaripe, erigida nas terras de El Rei. Mesmo local que foi construído o engenho de Fernão Cabral de Ataíde. SOARES, Gabriel, *op. cit.*, p. 139.

⁴²² AN/TT, IL, proc. 10754, fl. 1v.

⁴²³ AN/TT, IL, proc. 10754, fl. 2.

⁴²⁴ *Idem*, fl. 2v.

Índios em busca de liberdade

Escrevendo por volta de 1570, Gandavo descreve a situação de calamidade no território colonial. Mesmo tentando justificar a hostilidade dos colonos portugueses, suas palavras apontam para a difícil situação dos povos indígenas que se tornara insustentável com o avanço da colonização:

Havia muitos destes índios pela costa junto das capitâneas, tudo enfim estava cheio deles quando começaram os portugueses a povoar a terra; mas porque os mesmos índios se alevantaram contra eles e faziam-lhes muitas traições, os governadores e capitães da terra destruíram-nos pouco a pouco e mataram muitos deles, outros fugiram para o sertão, e assim ficou a costa despovoada de gentio ao longo das capitâneas. Junto delas ficaram alguns índios destes nas aldeias que são de paz, e amigos dos portugueses⁴²⁵.

Nessas condições, a melhor opção para os indígenas era por vezes a fuga. Os seguidores da Santidade que partiram para a fazenda de Fernão Cabral eram cristãos que haviam fugido das fazendas de açúcar e dos aldeamentos na Bahia quinhentista. O próprio Antônio, fundador da Santidade no sertão do Orobó, havia fugido do aldeamento jesuíta na ilha de Tinharé.

Como afirma o testemunho de André Lopez, a maioria deles era católica e batizada: “uma soma deles seguidores da dita abusão que poderia ser uns oitenta machos e fêmeas brasis deles gentios e deles cristãos batizados”⁴²⁶. Suas experiências de participação e aceitação da pregação de Antônio salientam a necessidade e a busca de um espaço que lhes fosse próprio, já que nos aldeamentos jesuíticos eram proibidos de manter os seus hábitos e costumes e nos engenhos de açúcar eram obrigados a trabalhar.

Em ambos os espaços sua liberdade e sobrevivência estavam ameaçadas; na mensagem caraíba de Antônio eles reencontravam os motivos para terem esperança e continuarem buscando o lugar de bem aventurança⁴²⁷. Na comunidade criada no sertão de Orobó, para onde muitos haviam fugido, os indígenas encontraram a liberdade que lhes fora negada na sociedade colonial. Mesmo em Jaguaripe, local para o qual foram transferidos alguns dos seguidores da Santidade, outros índios e negros de guiné fugiram, atraídos pela mensagem propagada pela Santidade e pela relativa liberdade de culto que poderiam desfrutar nas terras de Fernão Cabral.

⁴²⁵ GANDAVO, *op. cit.*, p. 66

⁴²⁶ AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 15v.

⁴²⁷ No qual os portugueses seriam escravos dos indígenas. AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 2.

A Santidade pode ter significado para alguns dos indígenas que aderiram a ela uma continuidade do seu arquétipo religioso, já que o caraíba continuava tendo um papel principal e a mensagem da Terra sem Males permanecia sendo central. As fontes e análise do contexto colonial indicam que os indígenas, ao se “reinventarem”, aderirem e propagarem essa nova religiosidade estavam em busca de um espaço alternativo que lhes fosse próprio para a preservação de sua identidade religiosa e étnica através da adaptação e incorporação dos elementos de outrem.

Infelizmente na documentação inquisitorial não temos nenhuma especificação étnica dos índios seguidores da Santidade. Nos processos, confissões e denúncias os indígenas são tratados de forma genérica, não sendo mencionados muitos nomes e os poucos especificados aparecem por meio de informações rarefeitas sem nenhum dado sobre sua origem e etnia.

Além de Antônio Tamandaré e sua mulher Maria, que eram os líderes da Santidade, Vainfas conseguiu localizar outros indígenas na documentação inquisitorial, os quais também identificamos em nossa pesquisa. Algumas das testemunhas mencionaram na mesa do visitador “Cão Grande (o Jesu Pocu), Felipa, Mangue e Gabriel”. Outros depoentes trouxeram informações mais precisas sobre os senhores aos quais os indígenas pertenciam, “vários brasis de Gaspar Francisco, senhor de Taparica: o índio Alexandre, de Antônio Pires; dez ou doze índios de Catarina Álvares⁴²⁸: dois ou três de Gonçalo Veloso: Simão e Paulo, gentios de Ambrosio Peixoto⁴²⁹”.

Os índios mais destacados por Vainfas são dois que, além de aderirem à Santidade, a propagavam:

O primeiro é Silvestre, escravo do capitão de Porto Seguro, Gaspar Curado, índio de quarenta anos – e cristão desde os 23 –, que pregava contra a escravidão e previa que a santidade faria dos índios senhores dos brancos, razão pela qual foi açoitado e posto em grilhões pelo seu dono; o segundo é Manoel, escravo de um lavrador em Matoim, que induziu um mameluco a aderir à seita, dizendo-lhe “pela língua gentia que era verdadeira aquela santidade”⁴³⁰.

Além dos nomes mencionados por Vainfas, temos o precioso relato da experiência de uma índia cristã que participou da Santidade quando morava na capitania da Bahia e depois se mudou para a capitania de Pernambuco, local onde foi arrolado seu processo em 1595⁴³¹.

⁴²⁸ É interessante notar que Catariana, mulher de Caramuru, mesmo sendo índia tinha escravos índios. Não sabemos a quais etnias pertenciam, mas provavelmente eram trazidos do sertão como cativos para as fazendas e engenhos.

⁴²⁹ VAINFAS, Ronaldo, *op. cit.*, p. 152.

⁴³⁰ *Idem*, p. 152.

⁴³¹ AN/TT, IL, proc. 1335. O processo de Iria Álvares é relativamente inédito, Vainfas e Calazans não o citam, certamente não tiveram contato com essa fonte quando escreveram suas obras, pois ela foi produzida em

Iria Álvares, a índia cristã que creu na Santidade

Iria Álvares era índia forra, natural do sertão de “Peroabsu” (Paraguaçu) da capitania da Bahia, residente na vila de Olinda, capitania de Pernambuco. Em janeiro de 1595 compareceu à Mesa do Visitador na qual relatou que foi trazida para a Bahia sendo moça pequena; não se recordando da data precisa, mas disse que na época era Dom Duarte governador geral (entre 1553 e 1558) e bispo Dom Pero Fernandes Sardinha, e que foi batizada tornando-se cristã quando chegou à capitania da Bahia.

Nessa época foi casada com Pero Dias, que era serralheiro e com um tempo que passou no sertão ela recebeu notícia de que ele morreu. Logo depois foi permitido pelo seu senhor que casasse novamente com Simão Luis, que segundo o processo era francês “de nação”. Este foi para Lisboa e lá adoeceu. Assim, por permissão do bispo Dom Antonio Barreiros ela se apartou do seu marido Simão, indo morar na capitania de Pernambuco, onde residia na época em que foi processada. A princípio Iria compareceu na Mesa do Visitador para denunciar seu ex-marido, que falara blasfêmias contra a cruz enquanto estavam casados e residiam na capitania de Paraguaçu. Após seu testemunho, em seu processo estão trasladadas duas denúncias que foram realizadas no tempo em que a comitiva inquisitorial esteve na Bahia, nas quais ela era acusada por casar segunda vez sendo seu marido vivo e por praticar os ritos da abusão chamada Santidade.

A primeira denúncia, que data de janeiro de 1593, é do padre Bartolomeu Gonçalves, vigário em Japasse (atual Madre de Deus), natural de Paderne, no Arcebispado de Braga. O padre denunciou Iria dizendo que depois que ela casou-se pela segunda vez, veio notícia de que seu primeiro marido ainda estava vivo, e que foi por isso que ela se separou do seu segundo marido, Simão Luis, e foi para Pernambuco onde passou a residir na casa do seu genro, que era mestre de açucares. Por fim o vigário declarou que Iria era mulher de bom entendimento.

Na segunda denúncia trasladada, começa então a serem desveladas intrigas familiares, pois o denunciante era Marcos Tavares, mameluco, processado por sodomia, filho de Iria Álvares, que a denunciou em 1593 na cidade de Salvador⁴³².

Pernambuco, e não está no compêndio das Denúncias e Confissões da Bahia que foi ponto de partida para ambos os historiadores. Apenas a historiadora norte-americana Alida Metcalf faz referência ao processo, sem contudo analisá-lo. METCALF, Alida, *op. cit.*, pp. 1540, 1549.

⁴³² AN/TT, IL, proc. 11080.

Após confessar que praticou o pecado nefando, o réu denunciou a sua mãe:

E disse mais que quando nesta capitania [da Bahia] se alevantou a erronia e idolatria chamada Santidade haverá sete anos sua mãe dele réu Iria Alvarez negra brasila que ora estava em Pernambuco creu também na dita erronia e dava crédito aos negros seguidores dela e nesse tempo dizia a dita sua mãe a ele réu e o induzia que cresse na dita chamada Santidade dizendo-lhe que era boa e verdadeira porém ele réu nunca quis crer nela e sempre entendeu que era abusão e falsidade dos negros e por ele réu não querer crer na dita abusão a dita sua mãe lhe teve aborrecimento e o não quis recolher em casa algum mês e meio⁴³³.

Marcos também narrou em seu testemunho os casamentos da sua mãe e disse não saber se quando ela casou com o francês tinha conhecimento ou não que o primeiro marido ainda estava vivo.

Na primeira sessão, em 12 de junho de 1595, dois dias depois do seu testemunho, a ré foi admoestada a confessar todas as suas culpas, já que o visitador tinha conhecimento de suas práticas através da denúncia do seu filho, que havia sido processado dois anos antes na capitania da Bahia, as quais foram trasladadas para o seu processo. Só então a ré fez a sua confissão:

Que haverá alguns oito anos que na Bahia andou entre os índios gentios e também cristãos uma abusão a que chamavam Santidade e estando ela em Matoim na fazenda havia também brasis cristãos que tinham a dita abusão e faziam as cerimônias dela que eram bailar e jugar apontando com os dedos e tomar os fumos da erva que chamam em Portugal erva santa e diziam que aquela abusão era cousa de deus no qual tempo ela provavelmente alguns três dias andou com esta dita abusão bailando e fazendo os ditos folgares com os dedos e tomou duas vezes os fumos sobreditos, crendo e cuidando que aquilo era cousa santa e de deus como os da dita abusão diziam mas ela não lhes viu ter ídolos nem fazer nada mais que fazer os ditos bailes e folgares e tomar os ditos fumos nem ela fez nada mais que isso como tem dito e que ela nunca deixou a crença nem a fê de Jesus Cristo no seu senhor⁴³⁴.

Após contar os detalhes do culto da Santidade, Iria declarou que se arrependeu de tê-los praticado e disse que foi se confessar “ao vigário de Matoim de fazer os ditos pecados o qual a absolveu e lhe deu a penitência que ela cumpriu”. Nesse momento então, o visitador a interrogou se “ensinou ela alguém que fizesse a dita abusão, respondeu que não”. Provavelmente lembrando-se dos acontecimentos na Bahia, Iria contou ao visitador que tinha “um filho chamado Marcos que não sabe ora onde está que então era moço pequeno o qual também tomou os ditos fumos segundo lhe disseram”. O visitador então voltou a inquiri-la, perguntado se induziu a seu filho “Marcos que cresse na dita abusão respondeu que nunca tal

⁴³³ AN/TT, IL, proc. 1335, fl. 9.

⁴³⁴ *Idem*, fl. 11v.

lhe disse”. O visitador então foi mais veemente e direto em seu inquérito, perguntando “quantas vezes pelo seu conhecimento o dito Marcos por não querer crer na dita abusão respondeu que nunca tal fez”, argumentando “que o dito Marcos era travesso e lhe furtava algumas cousas pelo que o coutava (sic.) muitas vezes por isso, mas não por causa da dita abusão”⁴³⁵.

Heitor Furtado de Mendonça, não conformado com a confissão da ré, convocou-a para uma segunda sessão, na qual novamente a admoestou a confessar todas as suas culpas. O visitador então perguntou por quanto tempo ela creu na dita “erronia”: ela voltou a afirmar que apenas tinha feito por uns três dias bailando com os gentios, fazendo suas cerimônias, tomando seus fumos e crendo que a Santidade era verdadeira, vinda da parte de Deus e voltou a enfatizar que mesmo assim fazendo nunca deixou a santa fé católica.

Então o visitador voltou a perguntá-la por quantas vezes havia induzido seu filho a que cresse na Santidade. Dessa vez a índia ao invés de negar a suposição, como fizera na sessão anterior, disse que não se lembra se induziu seu filho. Recorrendo à denúncia de Marcos, Mendonça perguntou por quanto tempo ela não quis recolhê-lo em sua casa por ele se recusar a aceitar a Santidade: ela disse que jamais fez isso. Ao ser questionada porque se casou novamente sendo seu primeiro marido ainda vivo, Iria argumentou que ouviu “de muitas pessoas inclusive do seu senhor que naquele momento os gentios tinham matado muitos brancos no sertão e que ela por ser mulher simples não foi averiguar se ele realmente estava morto.” Quando o visitador lhe questionou sobre a doutrina católica, Iria “benzeu-se e disse o credo, padre nosso, ave maria, salve rainha e os mandamentos da lei de Deus, e os pecados mortais, muito bem”⁴³⁶.

Ainda não convencido com as palavras da ré, Heitor Furtado convocou uma terceira sessão na qual a ré foi novamente admoestada e dessa vez ela apontou em seu depoimento novos relatos sobre as crenças que eram propagadas pela Santidade, as quais ela creu como verdadeiras:

os ditos negros da dita erronia chamada Santidade diziam que deus nosso senhor havia de descer do céu a terra, e que havia deus de mudar este mundo, e que quando viesse cá a terra haviam de morrer todos, e que depois de morrerem se haviam de tornar a levantar e diziam mais que aquela chamada Santidade era cousa de deus, e que lhe jejuassem e que enganando-se ela ré com as ditas cousas que ouviu parecendo-lhe que eram boas de deus jejuou os três dias que tem dito que na dita erronia esteve, comendo somente uma vez no dia (...)⁴³⁷.

⁴³⁵ *Idem*, fls. 12-12v.

⁴³⁶ *Idem*, fl. 14.

⁴³⁷ *Idem*, fl. 15-15v.

Nesse momento, finalmente a ré confessou que havia induzido seu filho Marcos a crer na dita abusão assim como ela, mas que ele nunca consentiu e quis crer e a repreendeu para que não cresse. O visitador então lhe perguntou se a abusão em Matoim tinha alguma espécie de igreja com altar, ao que ela disse que nunca viu. E disse “que a dita abusão entre os ditos negros de Matoim se levantou com a fama da chamada Santidade que naqueles tempos estava em Jaguaripe”⁴³⁸.

O relato de Iria aponta para o alcance da Santidade em parte do território colonial, e de como Jaguaripe tornou-se um polo propagador do culto e das devoções gentílicas, influenciando o surgimento de outros núcleos, onde os rituais e as crenças da Santidade eram mantidos, tais como o que se desenvolveu em Matoim no qual Iria participara. Ao fim do seu processo a índia reitera que nunca abandonou a fé em Jesus Cristo e que o que fez foi por “ignorância” e pediu perdão na mesa ao visitador.

O pedido de perdão nem sempre vem acompanhado de arrependimento porque, no contexto da Inquisição e dos medos que o imaginário católico construía, o perdão podia então tornar-se uma necessidade, mas não uma convicção ou desejo de mudança. O discurso de arrependimento e de ignorância era aceito pelo visitador, pois o seu objetivo final era conduzir o penitente à contrição. Por fim Iria foi sentenciada a ir ao auto público de fé com uma vela acesa na mão e foi admoestada que se confessasse e comungasse nas quatro festas principais e em cada uma dessas rezar um rosário de Nossa Senhora e pagar as custas do processo. A ré cumpriu a penitência no auto de fé em 10 de setembro de 1595 na igreja matriz de Olinda.

Negros de guiné: os traços de resistência africana

Negros de guiné, assim eram designados os primeiros africanos que desembarcaram no Brasil como escravos vindos da região que engloba a África Ocidental. Infelizmente os dados para análise da adesão dos africanos à Santidade são bem escassos, haja vista que nenhum deles foi processado na Primeira Visitação, nem foram à Mesa do Visitador para confessar suas culpas ou denunciar outros participantes.

Além das denúncias genéricas que foram feitas, sem citar o nome dos envolvidos, nas quais os denunciantes disseram que negros de guiné faziam parte do culto e creram na dita “abusão”, há apenas uma denúncia no processo de Fernão Cabral que remete a uma negra da guiné, Petronilha, escrava no engenho em Jaguaripe, a qual foi denunciada pela mameluca Maria Carvalha, que “acusou-a de esbofetear a imagem de Nossa Senhora e de insultá-la,

⁴³⁸ *Idem*, fl. 16.

dizendo que aquela senhora não prestava (por)que era de tábua”; que melhor era a dos gentios, de pedra, referindo-se ao ídolo cultuado na santidade”⁴³⁹.

A agressão às imagens dos santos tornou-se, por vezes, uma forma de negação ao catolicismo que fora imposto aos africanos e indígenas. Como sugere o historiador Marco Antônio Nunes da Silva ao analisar a profanação de imagens sagradas pelos cristãos-novos, essa prática “pode ser encarada como uma defesa contra o catolicismo dominante”⁴⁴⁰, uma tentativa de dessacralização dos símbolos cristãos.

Pelos relatos dos missionários que datam do período, sabe-se que havia um projeto de evangelização junto aos africanos que chegavam ao Brasil. Assim, como relata Fernão Guerreiro,

A segunda sorte que os padres faziam muito fruto, são os negros de Angola e Guiné, por haver grandes números deles nesta terra e muitos tão boçais que quase se lhes não enxergava uso de razão. Estes estão espalhados pelos engenhos e fazendas de seus senhores; e porque não é possível virem às vilas e cidades, há alguns padres que ordinariamente correm todas essas fazendas, confessando-os, casando-os, ensinando-lhes a doutrina e administrando-lhes os mais sacramentos, assim a eles como a seus senhores, e para isto se detém em cada fazenda alguns dias, de que não se pode encarecer o fruto que se colhe, porque se os padres desta maneira o não fizerem, muito pouco daquelas almas se salvaram⁴⁴¹.

A singularidade étnica dos negros de guiné e sua situação na sociedade colonial devem ser observadas no contexto das motivações para a adesão à Santidade. Por estarem inseridos numa lógica de trabalho compulsório, suas adesões e fugas podem ser vistas como forma de resistência a exploração colonial, assim como fizeram os “negros da terra”, escravizados nos engenhos e que também fugiram para as terras onde estava a Santidade. Já que uma das “propostas” milenaristas da Santidade de Jaguaripe era o fim da escravidão e da exploração colonial e a construção de um mundo às avessas, onde não seria necessário mais trabalhar e os portugueses seriam os seus escravos. Como analisa Alida Metcalf a partir do conceito de milenarismo, “os escravos índios e africanos usaram as ideias milenaristas para a construção de sua própria experiência religiosa”⁴⁴². O que a faz afirmar e defender a Santidade de Jaguaripe como movimento propriamente de escravos em respostas às novas situações impostas pela sociedade colonial emergente.

Recorrendo à análise que fez Roger Bastide em relação à Santidade de Jaguaripe, a

⁴³⁹ VAINFAS, *op. cit.*, pp. 152-153.

⁴⁴⁰ SILVA, Marco Antônio Nunes da. “Resistência e transgressão na Colônia: agressões a imagens de santos.” *In: Anais Eletrônicos do X Simpósio da ABHR*. Assis-SP: UNESP/ABHR, 2008, p. 2.

⁴⁴¹ GUERREIRO, Fernão. *Relação anual (...)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, tomo I, 1930, p. 379.

⁴⁴² METCALF, Alida, *op. cit.*, p. 1535.

historiadora norte-americana reitera a sua tese: “Sociologicamente o culto pertence à categoria de messianismo, que é fortemente carregado de ressentimento – o ressentimento do escravo por seu mestre, o ressentimento indígena nativo por seu conquistador – e profeticamente anuncia a vingança definitiva da vítima contra o europeu”⁴⁴³.

Há indícios de que o caráter de resistência à exploração colonial e à escravidão pode ter impellido os africanos a participarem da Santidade. Como está exposto no Regimento dado a Francisco Geraldês, ao referir-se a Santidade, diz Sua Magestade que “são mais de três mil índios que se têm feito fortes, e fazem muitos insultos e danos nas fazendas de meus vassallos daquelas partes, recolhendo a si todos os negros de Guiné que andam alevantados”⁴⁴⁴. O Regimento indica que a Santidade tornou-se polo de atração para os africanos que se levantaram contra a sociedade colonial, tornando-se dessa forma em recôndito das resistências escravas tanto indígenas quanto africanas.

Branços: quando a devoção gentilica torna-se atraente

Por fim, precisamos considerar as adesões dos brancos cristãos que, como dona Margarida da Costa, mulher de Fernão Cabral, chegaram a crer nessa “abusão” e tê-la como verdadeiramente vinda da parte de Deus. Assim, ela

confessou mais, que no dito tempo que a dita abusão esteve na dita sua fazenda, que poderia ser de dois meses pouco mais ou menos, ela tinha para si, e dizia, que não podia ser aquilo do demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois traziam cruces de que o demônio foge, e pois faziam grandes reverências às cruces e traziam contas, e nomeavam Santa Maria⁴⁴⁵.

A imprecisão das fronteiras entre o catolicismo e os elementos religiosos da Santidade foi uma das desculpas pelas quais Margarida justificou seu erro ao visitador. Mas a curiosidade parece ter sido uma das motivações para a sua adesão, já que a confessante diz que, antes mesmo dos gentios virem do sertão para sua fazenda, ela teve desejo de ver o papa e a sua Santidade. O desejo de experimentar o novo e vivenciar uma religiosidade diferenciada mas, que ao mesmo tempo, aproximava-se do catolicismo, a curiosidade de

⁴⁴³ BASTIDE, Roger. “The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations” *Apud* METCALF, Alida, *op. cit.*, pp. 1535-1536.

⁴⁴⁴ Traslado do Regimento que levou Francisco Geraldês que Sua Magestade ora mandou por governador do Estado do Brasil em março de 1588. *In*: INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. *Documentos para a história do açúcar*. Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol. 1, p. 360.

⁴⁴⁵ VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia*: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 171.

conhecer algo distinto e tão comentado naquele período, pode ter impulsionado alguns dos brancos que aderiram à Santidade, assim como dona Margarida.

Outro aspecto que pode ter chamado a atenção refere-se ao grau de participação nos rituais daqueles que incorporavam os cultos da Santidade, pois, ao mesmo tempo que ressignificavam os símbolos cristãos à sua própria realidade cultural, a Santidade de Jaguaripe trazia algo a mais para além do que a religiosidade católica ofertava. A experiência mística do êxtase, proporcionada pelos rituais coletivos “regados” pela erva santa, o grau de participação e de experimentação com o transcendental que estava presente no culto tupi, a crença em um paraíso aqui nesta terra (o mito da Terra sem Mal). Enfim, todos estes elementos podem ter chamado a atenção e atraído os indivíduos que aderiram à Santidade. Em certa medida, o culto à Santidade por parte de indivíduos brancos cristãos pode ser explicado pela necessidade de experimentar empiricamente aquilo que o catolicismo só oferecia em teoria.

Outra confissão interessante é a de Luísa Barbosa, que aceitou a Santidade como verdadeira:

E a induziram [os gentios] e provocaram que cresse nela, pelo que ela, como moça e de pouca experiência, por espaço de um ou dois meses pouco mais ou menos, se enganou, tendo dito a dita erronia e crendo na dita santidade, parecendo-lhe ser coisa certa e verdadeira, e praticando ela com os seguidores da dita erronia, consentia com eles e lhes manifestava crer nela por boa⁴⁴⁶.

Por ter sido induzida a crer na Santidade, o testemunho de Luísa ressalta a política indígena empreendida pela Santidade de Jaguaripe na tentativa de conversão dos cristãos e de propagação das suas crenças de seu universo “místico”, de sua religiosidade, na batalha contra a colonização cristã para a ascensão dos seus símbolos como verdadeiros.

Além das mulheres aqui referenciadas, muitos outros brancos cristãos envolveram-se com a Santidade. Suas culpas aparecem ora nas confissões, como é o caso de Luísa e Margarida, ora nas denúncias, tal como Simão Silva, o sobrinho do governador Manuel Teles Barreto. O sobrinho do governante régio foi denunciado por alguns mamelucos que o acusaram de adorar o ídolo da Santidade em Jaguaripe. Um dos que denunciaram Simão Silva foi o mameluco Simão Dias que após fazer a sua confissão disse que o sobrinho do governador havia se abaixado e reverenciado o ídolo da Santidade em Jaguaripe e que o dito Simão partiu para o reino⁴⁴⁷. Provavelmente Simão Silva não foi processado por não estar mais na colônia no momento da Primeira Visitação.

⁴⁴⁶ *Idem*, p. 145.

⁴⁴⁷ AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 8.

A pouca experiência, a ignorância, a falta de discernimento foram alguns dos argumentos usados para justificar o ânimo da adesão frente ao visitador. Não temos, contudo, como saber até que ponto esses testemunhos eram verdadeiros ou funcionavam como estratégia para livrar-se de penitências espirituais ou até de um processo pelo Santo Ofício.

Não é possível acessar a complexidade das adesões, mas apenas entendê-las em parte a partir dos contextos históricos em que estão inseridas, já que as motivações foram múltiplas, diversas e plurais. Tentamos neste tópico analisar apenas algumas possibilidades através das experiências de indivíduos que aderiram à Santidade.

3.3- Propagação, adesão e ressignificação identitária

A partir do que analisamos até aqui, compreendemos a Santidade de Jaguaripe como espaço de luta e como ambiente de formulação e reformulação de identidades.

A construção, propagação e adesão à Santidade, além de apontarem para a ação política indígena, sinalizam para o quanto as identidades, sejam elas étnicas e/ou religiosas, são fluídas e dinâmicas, assim como assinalou Stuart Hall⁴⁴⁸. A denúncia do senhor de engenho Álvaro Rodrigues, contida no processo de Fernão Cabral de Ataíde, nos aponta para a pluralidade dos sujeitos envolvidos com a devoção indígena:

Em muitas partes desta Bahia e seu Recôncavo, brasis cristãos e muitos mamelucos filhos de brasis e de brancos, e muitas pessoas brancas, sendo todos cristãos, creram na dita abusão e deixaram a fê de Cristo Nosso Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os negros cristãos de Guiné que havia nesta Bahia⁴⁴⁹.

Do ponto de vista cartesiano, seria inusitado pensar em cristãos ingerindo certa erva santa que os conduzissem ao êxtase, participando de rituais antropofágicos, sendo rebatizados ao modo gentílico, ou crendo que uma “seita herética” vinha da parte de Deus. Se entendermos identidades ou etnicidades como categorias “estanques”, fechadas dentro de universos que lhes são próprios, previsíveis e/ou esperados, seremos levados pelo afã do inusitado não compreendendo a pluralidade dos sujeitos e dos processos históricos. Nessa medida, as palavras da historiadora Maria Odila Dias, ao se referir aos estudos de gênero, trazem importantes reflexões que ajudam a aguçar o nosso olhar:

Documentar o atípico não quer dizer apontar o excepcional, no sentido episódico ou anedótico, mas justamente encontrar um caminho de interpretação que desvende um

⁴⁴⁸ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

⁴⁴⁹ AN/TT, IL, proc. 17065, fls. 188-189.

processo importante até ali invisível, por força da tonalidade restrita das perguntas formuladas tendo em vista estritamente o normativo⁴⁵⁰.

O excepcional muitas vezes está apenas presente no olhar do historiador, que o vê como extrato obscuro, ou um “texto indefinido”, por isso que a Santidade de Jaguaripe não pode ser analisada apenas como curiosidade ou expressão do pitoresco. Os processos que ela desencadeia, os efeitos que suscita e os contornos históricos sublinhados, não são simplesmente atípicos. A Santidade não é mero movimento ou um *événement*, substrato de um passado remoto. Os elementos de sua luta estão presentes em toda história dos contatos interétnicos da sociedade colonial. Ela é, pois, um espaço privilegiado de luta através também da reelaboração de identidades.

A partir das análises de Stuart Hall no campo da identidade e de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart no campo da etnicidade, podemos encontrar importantes caminhos para a análise e desconstruir teses por muito tempo sustentadas e que, por vezes, reaparecem nos debates teóricos. Teses como a de pureza étnica, especialmente em relação aos povos ditos primitivos, como os que são alvos da nossa análise. Alguns trabalhos sustentam a ideia de que esses povos estão imersos em um passado congelado, fruto de uma interpretação evolucionista, na qual estes só poderiam evoluir a partir do contato. Esse paradigma ainda persiste em estudos antropológicos e históricos que continuam buscando tradições permanentes e estáticas ao longo do tempo, uma sociedade virginal que se conservou alheia aos processos de mudanças e dinâmicas internas presentes no interior de todas as sociedades para além da dinâmica dos contatos interculturais.

Os contatos entre grupos indígenas ocorriam antes da colonização e mesmo depois da colonização. É possível notar através dos estudos no campo da etnolinguística a ocorrência de tais contatos e deslocamentos⁴⁵¹, a exemplo dos Tupi em busca da Terra sem Mal. Nós os desconhecemos, porém os rastros desses contatos e deslocamentos existem nos estudos etnolinguísticos, arqueológicos e da cultura material. Tendo em vista que esses grupos não eram autóctones e vieram de outros continentes, onde mantiveram contatos e nos seus deslocamentos também mantiveram outros inúmeros e incontáveis.

⁴⁵⁰ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”. In: COSTA, Albertina de Oliveira e Bruschini Cristina (org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 39.

⁴⁵¹ URBAN, Greg. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992, pp. 87-102; MELATTI, Julio Cezar. “As Línguas Indígenas”. In: MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007, pp. 57-73.

Como nos aponta Poutignat e Streiff-Fenart, “os grupos [antes da ação colonizadora] não eram entidades culturais isoladas, mas situavam-se em um mosaico de grupos que manifestavam similaridades e diferenças. (...) formavam e transformavam-se sob o efeito das migrações do comércio e da conquista e as identidades de grupo eram relativas e mutantes”⁴⁵². Assim sendo, quando observamos as sociedades indígenas no período colonial podemos perceber que “a identidade étnica dos indivíduos era ali tão problemática e dinâmica como nas sociedades modernas”⁴⁵³.

Nesse sentido, podemos compreender o quanto as identidades são fluídas e plurais, não são estáticas, assim não podem ser rotuladas, enquadradas ou normatizadas sem considerar esses contatos, já que estão em constante mudança, mas nem por isso são contraditórias, assim é, pois que indivíduos cristãos praticam a religiosidade indígena, ou para citar outro exemplo, cristãos-novos mantêm práticas judaizantes sem desconsiderar o catolicismo⁴⁵⁴.

É importante salientar que as civilizações e culturas, bem como os indivíduos que delas fazem parte, podem adotar traços culturais de outras sociedades com as quais interagem sem perder sua própria personalidade ou identidade e sem chegar à homogeneidade com a civilização que estabelece contato⁴⁵⁵.

As reflexões em torno da identidade nos fazem entender porque e de que maneira um indivíduo convertido à determinada crença sobrepõe outra, sem grandes constrangimentos, como acontece com muitos cristãos que aderem à Santidade, o que não os faz necessariamente abandonar suas antigas crenças.

Assim, para compreendermos as ações desses sujeitos históricos, não podemos nos limitar a uma faceta das suas identidades múltiplas nem a categorias estanques. Precisamos analisar os jogos de interesses, fossem eles políticos, religiosos ou econômicos, nas situações específicas e nos contextos históricos que são pano de fundo para compreendermos a configuração e a reconfiguração da pluralidade identitária. É nesse sentido que o conceito de experiência pode ser adotado para entendermos como os sujeitos se constituem no interior dos processos históricos.

⁴⁵² POUTIGNAT, Phillipe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 31.

⁴⁵³ *Idem*.

⁴⁵⁴ Como nos aponta a historiadora Anita Novinsky: NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972. Para uma análise do (cripto)judaísmo no século XVII a tese do historiador Marco Antônio Nunes da Silva traz importantes contribuições: SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

⁴⁵⁵ QUEIROZ, Maria Isaura, *op. cit.*, p. 40.

3.4- Sujeitos e experiências históricas: a ação política indígena e os seus personagens

Em Edward Palmer Thompson o contexto histórico ganha destaque e, assim para dar conta dos processos e dos indivíduos na formação da classe operária, o historiador inglês formula o conceito de experiência histórica⁴⁵⁶. Este conceito permite entender como a construção de uma classe perpassa o domínio da experiência e esta não apenas como uma vivência individual, mas um campo coletivo e compartilhado em que os indivíduos interagem a partir de dinâmicas históricas concretas. Apesar de se referir a um período distinto e a processos históricos diferentes dos quais trabalhamos, a obra de Thompson nos traz importantes contribuições para analisarmos a questão da adesão à Santidade de Jaguaripe, para além do significado e da identidade, através do conceito de experiência histórica.

Assim, os índios surgem como sujeitos históricos que, a partir da experiência compartilhada no contato colonial, bem como as anteriores, pois suas decisões também são tomadas a partir de experiências, crenças e vivências prévias à colonização, puderam construir respostas ativas à dominação, à catequização e à escravidão que lhes foram impostas. Nesse sentido, podemos percebê-los como agentes capazes de empreender, nas situações de contato, estratégias e respostas ativas, capazes de adaptar e reformular suas próprias tradições. Dessa forma, os mantenedores da Santidade adaptaram os ritos católicos contrafazendo-os e assim estabelecendo um novo batismo capaz de retirar o batismo católico⁴⁵⁷. Com isso buscavam a propagação de suas crenças e a conversão de novos devotos à sua religião.

O “batismo às avessas” foi bastante difundido, como nos contam os depoimentos dos mamelucos, muitos dos quais também se batizaram ao modo gentílico. A propagação da sua religiosidade através do batismo vem à tona no processo de Pantalião Ribeiro, homem branco que esteve no sertão das Palmeiras Compridas e também aderiu à Santidade. Em uma das denúncias contidas nesse processo, temos a fala de Paula de Almeida, que compareceu à mesa do visitador para denunciar o rebatismo de Pantalião Ribeiro e do mameluco Domingos Fernandes Nobre. Este último narrara o seu rebatismo, realizado pelo caraíba Antônio, líder da Santidade, e a mudança do seu nome para Tomacaúna.

Quando a Santidade se estabelece nas terras de Jaguaripe, os rebatimentos crescem, sendo ali realizados por uma caraíba denominada Maria, mãe de Deus, que seguiu com parte

⁴⁵⁶ THOMPSON, E. P. “Algumas observações sobre classe e ‘falsa consciência’”. In: NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Marcos (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, pp. 269-281.

⁴⁵⁷ Sobre o batismo às avessas, Vainfas faz uma análise interessante em sua obra. VAINFAS, Ronaldo, *A heresia dos índios, op. cit.* pp. 121-126.

dos membros da Santidade para o engenho de Fernão Cabral de Ataíde. A mesma Paula de Almeida fala dessa prática em sua denúncia: “E denunciando mais disse que dona Margarida, mulher do dito Fernão Cabral no tempo que na sua fazenda estava a dita chamada Santidade dos gentios vindo-lhe a gentia que chamavam mãe de Deus pedir licença para ela batizar outra índia da terra já cristã lhe concedeu a dita licença”⁴⁵⁸. Sobre a hierarquia e os mecanismos de propagação da religiosidade tupinambá, nos informa também a confissão de Cristovão de Bulhões:

E a outro chamavam vigário e outros ministros que ensinavam a doutrina da dita abusão e havia outro gentio entre eles o mais grave a que chamavam Papa e uma gentia mulher do dito Papa a qual dizia ser mãe de todo o mundo e outrossim se batizavam pelo modo um negro cristão e casado de Fernão Cabral⁴⁵⁹.

Assim, como podemos perceber a partir da análise dessas fontes, os líderes da Santidade criaram mecanismos e estratégias adaptando os simbólicos e rituais católicos para a propagação da sua devoção tupinambá. O que nos ajuda a reiterar o papel preponderante da ação política indígena no cenário colonial.

Todos esses elementos devem ser entendidos a partir das conjunturas históricas, pois, como nos mostrou Thompson em seu artigo “Folclore, Antropologia e História Social”⁴⁶⁰, não é possível analisar um ritual, e no nosso caso também a sua adesão, desconectado do seu contexto histórico. Ao interpretar a Santidade de Jaguaripe não podemos nos ater apenas ao ritual e às cerimônias como motivações para a adesão, mas também à conjuntura e à configuração social da Bahia quinhentista, já que esse foi um momento de crise em diferentes âmbitos da sociedade, como já analisamos no segundo capítulo.

As revoltas indígenas que assolavam o território colonial, a crise interna da Companhia de Jesus e a sua busca por novas estratégias de conversão, as epidemias que devastavam a população indígena, a contraofensiva por parte de alguns caraíbas à mensagem catequética e ao batismo católico, a escravidão, os conflitos entre os vários segmentos, as ameaças internas e externas, as dificuldades da Coroa portuguesa, a postura de descaso da espanhola e os descimentos caracterizam o momento de tensão por que passava a capitania, bem como os demais territórios coloniais. Nesse contexto, a busca de uma nova religiosidade fazia todo o sentido e por isso a adesão deve ser também entendida a partir desse viés.

⁴⁵⁸ AN/TT, IL, proc. 17809, fls. 2v-3.

⁴⁵⁹ *Idem*, fls. 10v-11.

⁴⁶⁰ THOMPSON, E. P. “Folclore, antropologia e história social”. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, pp. 227-268.

Como nos mostra Thompson,

na verdade, a estrutura será encontrada nas particularidades históricas do *ensemble*, das relações sociais e não num ritual específico ou numa forma isolada destes. Em história, surgem novas partes essenciais e a organização estrutural de partes essenciais muda completamente na medida em que ocorram mudanças na estrutura das sociedades⁴⁶¹.

Assim, também podemos compreender a Santidade de Jaguaripe a partir das contribuições do materialismo histórico, que apontam elementos importantes para análise dos processos históricos. Os homens, sujeitos históricos, vivem sob condições históricas e são essas condições que permitem a sua ação. Para entendermos a adesão precisamos compreender essas condições históricas específicas que permitem aos sujeitos (re)elaborarem as suas identidades. O jogo de interesses aparece em relação aos mamelucos, que ora serviam aos interesses coloniais ora aos interesses indígenas. Mesmo estando a serviço de senhores de engenho, e, em algumas ocasiões, do representante régio organizando batalhas e descimentos, os mamelucos suprimiram em muitas ocasiões os indígenas com armas e outras provisões de guerra. Tal como consta no processo de Cristovão de Bulhões, que confessa ter dado “dez ou doze cargos [medida] e pólvora e seis ou sete pelouros [balas de pedra] a um principal cavaleiro dos gentios que são inimigos dos brancos e lhes dão guerra quando podem”⁴⁶².

Nesse sentido, não é possível “encaixar” os sujeitos históricos em categorias ou conceitos “fechados” e estanques, pois nenhuma categoria é por si só determinante, apesar de em alguns contextos uma se sobrepor a outra. A etnia passa e é perpassada pelo gênero, pela classe, pelo *status* e vice-e-versa. Por isso, não é possível rotular, enquadrar e generalizar, mas analisar os contextos específicos e ver como essas categorias/conceitos operam, configuram e reconfiguram. A dinâmica de grupos étnicos e da experiência histórica mostra que suas identidades só têm sentido em relação a um contexto específico no tempo e no espaço e dentro de uma organização social em constante reconstrução.

⁴⁶¹ *Idem*, p. 228.

⁴⁶² AN/TT, IL, proc. 7950, fls. 19v-20.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconstruindo o cenário: sociedades reconfiguradas

Por volta de 1585, o então governador do Estado do Brasil, Manuel Teles Barreto, convencido da necessidade de extirpar a abusão chamada Santidade enviou o capitão Bernardim da Gram às terras de Fernão Cabral de Ataíde a fim de destruir o templo e prender seus devotos. Apesar de sua estrutura física desmoronar em Jaguaripe, a Santidade continuou sendo propagada, haja vista que os demais núcleos em outras localidades não foram contidos.

Assim, em 1588 a influência e desassossego causados pela Santidade foram anunciados no Regimento de Francisco Geraldês, que seria o sucessor de Teles Barreto, mas não chegou a desembarcar no Brasil e tomar posse do cargo, no qual era instruído a castigar os índios e negros sublevados da Santidade. Mesmo com as iniciativas dos governantes régios, e a perseguição do poder inquisitorial que nos tempos da Primeira Visitação puniu os seguidores da abusão herética, a Santidade não foi extinta e ainda no século XVII houve notícias de sua resistência e contraofensiva.

No século XVII a região de Jaguaripe e todo o Recôncavo tornou-se um lugar de constantes incursões por parte de índios que se levantaram contra os engenhos e fazendas de açúcar, motivados pelo ímpeto da Santidade. Desta maneira, na documentação administrativa parece que a Santidade converteu-se em sinônimo de levantes indígenas⁴⁶³. Conforme a análise de Alida Metcalf, o termo continuou sendo usado ao longo do século XVII para designar não apenas os movimentos messiânicos, mas também os ajuntamentos de índios e africanos que lutavam contra os empreendimentos coloniais⁴⁶⁴.

É possível então que, aliada a resistência escrava, a Santidade reconfigurou-se ao longo do século XVII no interior de mocambos e quilombos. Assim a expressão Santidade também foi empregada para identificar quilombos ou mocambos no contexto setecentista⁴⁶⁵.

⁴⁶³ Assento que se tomou sobre vir Índios das Adeias das Capitãncias da Parahiba, e Rio Grande de 1628, e Regimento que levou o Sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde Cachoeira té o Orobó de 1657. In: Annaes da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos: Provedoria da Fazenda Real de Santos. Leis, provisões, Alvarás – cartas e ordens reaes – Coleção N. 445, Vols. I-XIII – Vol. 1, pp. 49-54, 175-177.

⁴⁶⁴ METCALF, Alida, *op. cit.*, p. 1553.

⁴⁶⁵ “Em 1610, o governador do Brasil escreveu ao rei que nas selvas estava uma *Santidade* de índios e negros de Guiné de mais de 20.000 almas, que ele pediu permissão para atacar e escravizar. Em 1612, Diogo de Campos Moreno, um oficial português nomeado para estudar o Brasil, usa *mocambo*, o termo usado mais tarde para denotar uma comunidade de escravos africanos fugidos e Santidade para descrever os males que assolam o Brasil. Moreno escreveu que a coroa perdeu rendas devido à proibição da escravidão indígena e por confiar os índios aos jesuítas. Ele atribuiu culposamente à aparição de ‘*mocambos* entre os negros, ou os acampamentos de fugitivos, que são chamadas *santidades*’ e outros problemas em sua má aprendizagem da doutrina cristã de seus tutores.” *Idem*, p. 1553.

Na prática, muitos indígenas refugiaram-se nos quilombos, pois estes não eram apenas compostos por escravos africanos fugidos, como por muito tempo sustentou a historiografia.

A produção historiográfica, bem como a documentação do período, ainda é bastante escassa em relação a esse tema. No entanto existem outros campos da ciência que estão contribuindo para a análise da presença indígena nos quilombos. Recentemente um estudo realizado por pesquisadores brasileiros e norte-americanos em relação à variação genética das populações remanescentes de quilombolas em Santiago do Iguape, na região de Cachoeira no Recôncavo da Bahia e em Santo Antônio do Guaporé (Rondônia), comparando os afrodescendentes em Brasília, identificou uma elevada contribuição indígena de estoque gênico nestas populações (acima de 40%)⁴⁶⁶.

Nesse sentido o discurso de extinção das sociedades indígenas, especialmente na região do Recôncavo da Bahia, precisa ser desconstruído. Como nos mostra as pesquisas de John Monteiro, as populações indígenas mesmo com o declínio demográfico causado pelas epidemias e intervenções do projeto colonial não desapareceram, pelo contrário: com o processo de colonização as sociedades indígenas esboçaram seus próprios processos “de recuperação e rearranjo das populações e das unidades políticas” no Brasil colonial⁴⁶⁷. É nesse sentido que Monteiro acrescenta à noção de etnocídio, o conceito de etnogênese. Que se refere ao processo de reconfiguração social e étnica dessas sociedades e da emergência de suas identidades e lutas.

Nossa historiografia, infelizmente, tende ainda hoje a ver os processos históricos sobre uma perspectiva teleológica, na qual a preponderância é dada aos projetos vencedores que se estabeleceram em longo prazo. Assim sendo, os sujeitos históricos colocados em destaque são sempre aqueles participantes desses projetos triunfantes. O viés privilegiado está sobre o paradigma da dominação e aquilo que extrapola seu domínio é encarado como mera resistência. Esse olhar tende a não enxergar os processos que estavam em pauta nas disputas no contexto em que foram gestados, e assim os protagonistas desses processos e sua ação política, ora marginalizada, não são vislumbrados na análise histórica. Obviamente não propomos aqui uma história dos vencidos, nem a negação de projetos e processos como o de colonização e catequização, mas uma perspectiva mais ampla ou a mudança do enfoque desse olhar, entendendo-os a partir da dinâmica da história indígena. É a tentativa de compreender a

⁴⁶⁶ GONTIJO, Carolina; SILVA, Wellington, *et. alii*. “Brazilian Quilombos: A Repository of Amerindian Alleles”. In: *American Journal of Human Biology*, nº 26, 2014, pp. 142-150. Agradeço ao professor Wellington Silva por disponibilizar o artigo.

⁴⁶⁷ MONTEIRO, John. “A Dança dos Números: a população indígena do Brasil desde 1500”. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, nº 271, 1994, pp. 17-18.

História na perspectiva desses sujeitos no momento em que ela estava sendo gestada. É a necessidade que se impõe em construir uma História sob a perspectiva dos ditos dominados e como esses limitaram o poder hegemônico.

Nesse sentido as palavras de John Monteiro ressoam como uma rota de escape para essa nova perspectiva:

Com certeza, a inserção de diferentes grupos indígenas no interior do espaço colonial – ou às margens dele – permanece um tema-chave a ser explorado de maneira mais assídua, até porque grande parte da documentação inédita em arquivos brasileiros e estrangeiros lida com questões relacionadas às missões, à terra e ao trabalho dos índios. Ligado a isso emerge, pouco a pouco, um retrato das lideranças políticas e espirituais que atuaram nas fimbrias do sistema colonial, ganhando um lugar mais seguro como agentes históricos⁴⁶⁸.

Assim como nos sugere Monteiro, em sua tese, procuramos dar lugar a essas lideranças, especialmente os caraíbas, que acumularam junto aos Tupi liderança política e religiosa⁴⁶⁹. A princípio, buscando os significados e as motivações para a adesão vimos emergir a figura dos caraíbas e sua ação político-religiosa substancialmente autônoma, capaz de limitar o projeto catequético e também trazer novos adeptos para sua devoção.

Como nos mostra Maria Hilda Baqueiro Paraíso em um estudo publicado no livro *Baía de Todos os Santos*, as sociedades indígenas souberam se adaptar de forma dinâmica às novas realidades que lhes eram impostas pelo processo de colonização e, para isso, se utilizaram de diferentes estratégias, dos casamentos interétnicos às alianças. Assim, os povos indígenas conseguiram se adaptar a esse processo a partir da sua realidade social e cultural: “podemos elencar as várias formas de posicionamento adotadas pelos grupos indígenas que variavam da resistência, às fugas, enfrentamentos, busca de alianças com portugueses ou franceses e às tentativas de, através da aceitação do aldeamento compulsório, construir um espaço no mundo colonial que lhes apresentava”⁴⁷⁰.

Os índios lutaram, adaptaram a cultura europeia à sua própria, transformaram os elementos europeus à sua própria realidade e influenciaram-nos decisivamente. Exemplo claro disso são as Santidades em seu processo de propagação. Os povos indígenas têm papel importante não só na resistência, mas na construção da história do Brasil. Atuaram desde a

⁴⁶⁸ MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001, p. 58.

⁴⁶⁹ SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e os seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012, p. 24.

⁴⁷⁰ PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações”. In: CAROSO, Carlos, et alii. (orgs.). *Baía de Todos os Santos: Aspectos Humanos*. Salvador: Edufba, 2011, p.70.

conquista para preservarem suas culturas, identidades étnicas e seus territórios, participaram do processo de formação da sociedade brasileira e se articulam no cenário atual para fazer valer os seus direitos.

Para além dos conflitos armados, podemos perceber conflitos simbólicos e políticos que aparecem constantemente nas trajetórias dos povos indígenas. As Santidades foram exemplos de ambos os conflitos. Configuraram-se contra a dominação portuguesa e ao mesmo tempo reconstruíram suas próprias cosmologias para a preservação de seu universo simbólico. Por isso é importante “considerar que os povos indígenas eram agentes históricos ativos que estabeleceram suas relações a partir de suas vivências e experiências, expectativas e possibilidades de solução permitidas e pensadas pelo seu referencial e sua organização sociocultural”⁴⁷¹. Assim construíram mecanismos de resistência, adaptaram ritos, reinventaram identidades, propagaram os seus símbolos e crenças, influenciaram outras culturas e grupos étnicos no rico e complexo processo de reconfiguração social. A análise da Santidade e de sua propagação no cenário quinhentista mostra a capacidade indígena de adaptar as suas tradições, propagar os seus símbolos ao resistir politicamente e construir mecanismos e estratégias que limitaram a colonização cristã.

⁴⁷¹ *Idem*, pp. 73-74.

FONTES

Manuscritas

Processos inquisitoriais do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Inquisição de Lisboa):

1. Álvaro Rodrigues, Processo nº 16897.
2. Cristovão de Bulhões, Processo nº 7950.
3. Diogo Amorim Soares, Processo nº 6346.
4. Domingos Fernandes Nobre, Processo nº 10776.
5. Fernão Cabral de Ataíde, Processo nº 17065.
6. Francisco Afonso Caparo, Processo nº 17813.
7. Francisco Pires, Processo nº 17809.
8. Gaspar Nunes Barreto, Processo nº 11075.
9. Gonçalo Fernandes, Processo nº 17762.
10. Heitor Antunes, Processo nº 4309.
11. Inácio de Barcelos, Processo nº 13196.
12. Iria Álvares, Processo nº 1335.
13. João Gonçalves, Processo nº 13098.
14. Lázaro Aranha, Processo nº 12927.
15. Lázaro da Cunha, Processo nº 11068.
16. Luíza Rodrigues, Processo nº 10714.
17. Manuel Branco, Processo nº 11072.
18. Marcos Tavares, Processo nº 11080.
19. Maria Álvares, Processo nº 10754.
20. Pantalião Ribeiro, Processo nº 11036.
21. Paula de Sequeira, Processo nº 3307.
22. Rodrigo Martins, Processo nº 12229.
23. Simão Dias, Processo nº 13090.
24. Simão Rodrigues, Processo nº 11632.
25. Tomás Ferreira, Processo nº 11635.

Disponíveis em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id>.

Impressas

Fontes jesuíticas e relatos de cronistas:

ALBERNAZ, João Teixeira de. *Livro que dá razão do Estado do Brasil*. [Original de 1612] Republicado em 1968, pelo MEC.

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

_____. *Primeiros aldeamentos na Baía*. Rio de Janeiro: Seção de documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes: *Diálogos das Grandezas do Brasil*. ed. José António G. de Mello, Recife, 1962.

CARDIM, Fernão. *Tratado da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha de Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1975.

D'EVREUX, Yves. *Viagem ao norte do Brasil*, feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo:

Siciliano, 2002.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões no Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóina, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa de Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia, a alta ou Preste João, Monompotama, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos 1600-1609*. E do processo de conversão e cristandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram. Coimbra: Imprensa da Universidade, tomo I, 1930.

LÉRY, Jean. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

NAVARRO, Azilcueta. *Et ali. Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

NIEUHOF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e terrestre ao Brasil*. Livraria Martins: São Paulo, Edição original de 1682, edição brasileira de 1942. Introdução de José Honório Rodrigues.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

_____. *Diálogo da conversão do gentio*. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1974.

SALVADOR, frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. Anais da Biblioteca Nacional, v. 13. Rio de Janeiro: 1888. Introdução de Capistrano de Abreu.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

_____. “Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil”. Introdução de Serafim Leite. Anais da Biblioteca Nacional (ABN), v.62, 1942.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. [1558]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira.

Fontes inquisitoriais:

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias da Bahia – 1591-1593. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

SIQUEIRA, Sonia. *Confissões da Bahia – 1618-1620*. João Pessoa: Ideia, 2011.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Fontes sobre a administração colonial:

Hemeroteca Digital/Fundação Biblioteca Nacional. Documentos históricos. *Assento que se tomou sobre vir os índios das capitânicas da Parahiba, e Rio Grande*, 09/01/1628, pp. 174-177. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094536>.

INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. *Documentos para a história do açúcar*. Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol.1.

Regimento que levou o Sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde Cachoeira té o Orobó de 1657. In: Annaes da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos: Provedoria da

Fazenda Real de Santos. Leis, provisões, Alvarás – cartas e ordens reais – Coleção N. 445, Vols. I-XIII – Vol. 1, pp. 49-54.

Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), códice 112, fls. 1-9.

Registro de ordem régia - códice 537 - 1623 – 1767 - Relação da Bahia – 83. Coleção I das Ordenações – Livro 2º de Provisões – N° 1. 9 de janeiro de 1628. p. 20.

BIBLIOGRAFIA

Livros e obras de referência

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

ACCIOLI, Ignácio e AMARAL, Braz. *Memórias históricas e políticas da Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1931. v. 1.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 200.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

_____. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios Jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

AZEVEDO, Esterzilda Berenstein de. *Arquitetura do Açúcar*. São Paulo: Nobel/INL, 1990.

BARBOSA, B. Ferraz. *Paranambuco poder e herança indígena*. Recife: Universitária UFPE, 2007.

BAETA NEVES, Luís Felipe. *O combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense, 1978.

BÍBLIA, Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução por João Ferreira de Almeida. Baurueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, 869p.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CALASANS, José. *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*. Salvador: EDUNEB, 2011.

CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Edições Melhoramentos, 1979.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992.

_____. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.

_____. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- ELLIOTT, J. H. *A Europa dividida, 1559-1598*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- FERLINI, Vera L. A. *Açúcar e Colonização*. São Paulo: Alameda, 2010.
- FERNANDES, Florestan. *A função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Edusp, 1970.
- FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FREIRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.
- FREIRE, José Ribamar Bessa & MALHEIROS, Márcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEORG, Thomas. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil. 1500 – 1640*. São Paulo. Edições Loyola. 1982.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Companhia das Letras. São Paulo, 2006.
- _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.
- GURGEL, Cristina. *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Contexto, 2011.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.
- _____. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, vol. 1 e 2.
- LEON-PORTILA, Miguel (org.). *A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas*. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 59-60.
- MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. São Paulo: EDUSC, 1991.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- NUNES, Antonieta d'Aguiar. *Conhecendo a História da Bahia: da pré-história a 1815*. Salvador: Quarteto, 2013, pp. 183-184.
- PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Salvador: Edufba, 2014.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru-SP: EDUSC, 2003.
- POUTIGNAT, Phillipe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1972.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas/BA: Editora UFRB, 2014.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- RAMOS, Fábio Pestana & MORAIS, Marcus Vinícius de. *Eles formaram o Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas/BA: Editora UFRB, 2014.
- SCHAWRTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo. Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e História dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Recife/PE: EDUFPE, 2014.
- _____. (Org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 1999.
- SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- _____. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.
- Grayce M. Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição Portuguesa na Bahia colonial (1692-1804)*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a Ação Política Ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade*. São Paulo: Max Limonad, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo. Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Os protagonistas anônimos da história: Micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- WETZEL, Herbert Ewaldo. *Mem de Sá: Terceiro governador geral (1557-1572)*. Conselho Federal de Cultura: Rio de Janeiro, 1972.
- WOLF, Eric R. *Sociedades camponesas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

Teses e dissertações

- CANCELA, Francisco. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2012.

- CRUZ, Carlos Henrique A. *Inqueritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.
- FERLINI, Vera L. A. *O engenho Sergipe do Conde. Contar, constatar e questionar (1623-1653)*. São Paulo: FFLCH/USP, 1980 (Dissertação de Mestrado).
- GARCIA, Elisa Fruhauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2007.
- MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. *Equus Rusus: A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624 – 1654)*. Vol. 3. Tese de doutorado, Universidade da Bahia. Salvador, 2009.
- MARCIS, Teresinha. *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822*, Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2013.
- MASCARENHAS, Maria José Rapassi. *Fortunas coloniais: elite e riqueza em Salvador – 1760-1808*. São Paulo. Tese de doutorado em História Econômica: USP, 1998.
- MONTEIRO, John. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001.
- NEVES, Juliana Brainer Barroso. *Colonização se resistência no Paraguaçu – Bahia, 1530 – 1678*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Recife, 2008.
- OLIVEIRA, Michele Caroline Santos. *1591 Primeira Visitação as partes brasílicas: estudo do caso de Fernão Cabral de Ataíde*. Monografia de conclusão de curso apresentada a Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus-BA, 2008.
- OLIVEIRA, Mauro Leonardo da Costa de. *Escravidão indígena na Amazônia colonial*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2001.
- PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil. Aspectos de sua atuação nas capitânicas do Sul (de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.
- PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2000.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. *Te deum Laudamus: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação de mestrado, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002.
- SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. *Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011.
- SIERING Friedrich Câmara. *Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos maracás (1650-1701)*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.
- SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- WITTMANN, Luisa Tombini. *Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII)*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2011.

Capítulos de livros

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Catequese, aldeamento e missão”. In: FRAGOSO, João, GOUVÊIA Maria de Fátima. *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 1, 2014.

- BARTH, Fredrick. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000, pp. 25-67.
- BETHENCOURT, Francisco. “A Inquisição”. In: CENTENO, Yvette Kace (org.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1999.
- DAHER, Andrea. “Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os brasis”. In: FRAGOSO, João, GOUVÊIA Maria de Fátima. *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 1, 2014.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”. In: COSTA, Albertina de Oliveira e Bruschini Cristina (org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- IGLESIAS, Francisco. “Encontro de duas culturas: América e Europa”. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de & MONTEIRO, John M. *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.
- MELATTI, Julio Cezar. “As Línguas Indígenas”. In: MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007, pp. 57-73.
- MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada na América Portuguesa*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica”. In: FRAGOSO, João, GOUVÊIA Maria de Fátima. *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, vol.1.
- PARAISO, Maria Hilda B. “Índios, naufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações”. In: CAROSO, Carlos, et alii. (org.). *Baía de Todos os Santos: Aspectos Humanos*. Salvador: Edufba, 2011, pp. 69-100.
- RANGER, Terence. “Plagues of beasts and men; prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa”. In: RANGER, Terence e SLACK, Paul (eds.). *Epidemics and ideas: essays on the historical perception of pestilence*. Cambridge: CUP, 1995.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves. “Entre a cura e a cruz: jesuítas e pajés nas missões do Novo Mundo”. In: CHALHOUB, Sidney et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.
- THOMPSON, E. P. “Folclore, antropologia e história social”, “Algumas observações sobre classe e ‘falsa consciência’”. In: NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Marcos (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, pp. 227-268, 269-281.
- URBAN, Greg. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: CUNHA, Manuela C. da. (org.). *História de índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992, pp. 87-102.
- VAINFAS, Ronaldo. “Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?” In: VAINFAS, Ronaldo, FEITLER, Bruno, LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- WADSWORTH, James. “Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição.” In: FURTADO, Júnia F. RESENDE, Maria Leônia C. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, pp. 375-392.

Artigos

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. “Historiografia e religião”. *Revista Nures*, nº 5 (2007). São Paulo, Janeiro/Abril de 2007.

- AZEVEDO, Gabriela. “Mexericos de um peito azedo: os capítulos de Gabriel Soares de Sousa”. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História, 2013. v. 1. pp. 1-18.
- BARROS, Rafael dos Santos. “Da letra da lei às práticas coloniais: índios administrados e colonos na capitania de Ilhéus”. In: *Revista Escritas*, vol.6, n.2, 2014, p. 169.
- BATISTA, Adriel Fontenele. “Guerras e missão: os jesuítas e assistência nas guerras de conquista da Paraíba”. In: CHAMBOULEYRON, Rafael & ARENZ, Karl Heinz (orgs.). *Jesuítas, expansão planetária e formas de cultura*. In: Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Belém: Editora Açaí, volume 4, 2014, pp. 1-16.
- CLASTRES, Hélène. “Comment vivent les mythes. Réflexions sur la mythologie guarani”. In: *Revista Amerindia*, n° 15, 1990, pp. 1-9.
- DELUMEAU, Jean. “A religião oficial e a religião popular na França durante a Reforma e Contra-Reforma”. In: *Religiosidade popular*. Concilium/206 – 1986/4: Teologia prática, pp. 14-22.
- EISENBERG, José. “A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno.” In: *Revista Análise Social*, vol. XXXIX (170), 2004, pp. 7-35.
- GARCIA, Elisa Frühauf. “O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América portuguesa”. In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 23, 2007.
- GONTIJO, Carolina; SILVA, Wellington, et. al. “Brazilian Quilombos: A Repository of Amerindian Alleles”. In: *American Journal of Human Biology*, n° 26, 2014, pp. 142-150.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. “Circularidade cultural e religiosidade popular no Brasil Colonial: uma análise historiográfica de *O diabo e a terra de Santa Cruz*.” In: *Revista Urutáguia*, p. 7. Disponível em www.uem.br/urutaguia/007/07macaedo.htm.
- METCALF, Alida C. “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”. In: *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), pp. 1531-1559.
- MONTEIRO, John. “A Dança dos Números: a população indígena do Brasil desde 1500”. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n° 271, 1994, pp. 17-18.
- MONTOYA, Rodrigo. “Cuando la cultura se convierte en política”. In: *Revista Andaluza de Antropología* n° 1, Junho 2011. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/01/120111.pdf>.
- _____. “Cultura y culturas: desde los pueblos indígenas y desde la colonialidad del poder”. (no prelo).
- NUNES, Antonieta d’Aguiar. “Centenário de elevação da primeira vila do Recôncavo baiano (Jaguaripe) a cidade.” In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, v. 95, 2000, pp. 153-196.
- PARAISO, Maria Hilda B. “Índios e Colonos, duas perspectivas de relacionamento e a formação de alianças através dos casamentos: Caramuru e Paraguaçu, um modelo das primeiras famílias interétnicas no Brasil (1500-1532)”. In: *Revista da Fundação Pedro Calmon*. Centro de Memória da Bahia. Ano V, 2000.
- _____. “Os primeiros habitantes da Baía de Todos os Santos”. *Revista da Bahia*, Salvador, v. XVIII, 1990, pp. 39-48.
- _____. Aldeamentos de Salvador no século XVI. Um primeiro esboço. *Revista Eletrônica Orbis*, Salvador - Bahia, v. 02, p. 01-15, 2000, pp. 1-15.
- _____. “De como obter Mão de obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII”. In: *Revista de História Porto*, São Paulo, v. 129-31, 1994, pp. 179-208.
- _____. “Revoltas indígenas, a criação do governo geral e o regimento de 1548.” In: *Revista Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife – Pernambuco, n° 29.1, 2011.
- POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil Colonial.” In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, n° 40, pp. 177-195, 2001.
- _____. “As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tupuia” no Brasil

Colonial. *In: Revista Tempo*. Rio de Janeiro, nº 11, pp. 27-44, 2001.

RAMINELLI, Ronald. “Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. *In: Revista de História da USP*. nº p. 129-131. São Paulo, 1994.

SILVA, Edson. “Povos indígenas: História, culturas e o ensino a partir da lei 11.645”. *In: Revista Historien*, Petrolina, v. 7, 2012, pp. 39-40.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. “Resistência e transgressão na Colônia: agressões a imagens de santos.” *In: Anais Eletrônicos do X Simpósio da ABHR*. Assis-SP: UNESP/ABHR, 2008.

SOIHET, Rachel. “O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural”. *In: Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol, 5, n. 9, 1992. p. 64-59.

VIEIRA, Fernando Gil Portela. “Análise historiográfica da primeira visitaçao do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil (1591-5)”. *In: Revista História: Imagem e Narrativas*, nº 2, ano 1, abril/2006.

APÊNDICE

Apêndice A – Tabelas

Tabela 1 - Lista de mamelucos processados na 1ª Visitação

Nome do processado	Origem	Residência	Acusações - práticas
Álvaro Rodrigues	Bahia (Cachoeira)	Cachoeira do Paraguaçu	Heresia/ Comeu carne em dias defesos
Cristovão de Bulhões	São Vicente	Jaguaripe	Idolatria/ Praticou as cerimoniais da Santidade.
Domingos Fernandes Nobre	Pernambuco	Bahia (Salvador)	Heresia/ Praticou as cerimoniais da Santidade e tingiu-se de jenipapo como os gentios.
Francisco Afonso Capara	Pernambuco	Itaparica (Pirajóia)	Heresia/ Riscou-se ao modo gentílico.
Francisco Pires	Porto Seguro	Sergipe do Conde	Heresia/ Tingiu-se de jenipapo. Pregou contra os jesuítas.
Gonçalo Fernandes	Bahia (Paripe)	Bahia (Paripe)	Idolatria/ Praticou as cerimoniais da Santidade
João Gonçaves	Ilhéus	Sergipe do Conde	Idolatria e heresia/ Riscou-se ao modo gentílico.
Lázaro Aranha	Porto Seguro	Bahia (Salvador)	Feitiçaria/ Antropofagia
Lázaro da Cunha	Espírito Santo	Bahia	Heresia/ Sodomia e feitiçaria/ Tingiu-se com jenipapo.
Luíza Rodrigues	Bahia (Salvador)	Bahia (Salvador)	Superstição/ Crer na abusão
Manuel Branco	Bahia	Itaparica (Pirajóia)	Feitiçaria/ Tingiu-se de jenipapo como os gentios.
Maria Álvares	Porto Seguro	Bahia (Salvador)	Heresia/ Crer na abusão
Paulo Diaz	Bahia	São Cristóvão de Sergipe	Adoração e reverencia ao caraíba principal da Santidade.
Rodrigo Martins	Porto Seguro	Bahia (Pernão Merim)	Heresia/ Crer na abusão
Simão Dias	Bahia	Jaguaripe	Idolatria/ Praticou as cerimônias da Santidade.
Simão Rodrigues	Ilhéus	Sergipe do Conde	Heresia/ Comeu carne em dias defesos
Tomás Ferreira	Ilhéus	Jaguaripe	Heresia/ Praticou as cerimônias da Santidade.

Tabela 2 - Lista de envolvidos com a Santidade processados

Nome do processado	Etnia – Origem	Acusações - práticas	Morada - ocupação
Cristovão de Bulhões	Mameluco – São Vicente	Idolatria/ Praticou as cerimônias da Santidade.	Jaguaripe – lavrador
Diogo Amorim Soares	Branco – Ponte de Lima	Heresia/ Adorou o ídolo da Santidade .	Salvador - escrivo da Alfândega
Domingos Fernandes Nobre	Mameluco – Pernambuco	Heresia/ Praticou as cerimônias da Santidade e tingiu-se de jenipapo como os gentios.	Salvador – capitão de entradas
Fernão Cabral de Ataíde	Branco – Silves, Algarve	Heresia/ Recebeu a Santidade em suas terras e adorou o ídolo.	Jaguaripe – senhor de engenho
Francisco Afonso Capara	Mameluco – Pernambuco	Heresia/ Riscou-se ao modo gentílico.	Itaparica – lavrador
Francisco Pires	Mameluco – Porto Seguro	Heresia/ Tingiu-se de jenipapo. Pregou contra os jesuítas.	Sergipe – lavrador
Gaspar Nunes Barreto	Branco – Bahia	Heresia/ Adorou o ídolo da Santidade .	Itaparica – lavrador
Gonçalo Fernandes	Mameluco – Bahia (Paripe)	Idolatria/ Praticou as cerimônias da Santidade.	Paripe - lavrador
Inácio de Barcelos	Branco – Ilha Terceira	Heresia/ Adorou o ídolo da Santidade.	Ilhéus – senhor de engenho
Iria Álvares	Índia – sertão da Bahia	Heresia/ Crer na abusão.	Pernambuco – não consta
João Gonçalves	Mameluco – Ilhéus	Idolatria e heresia/ Riscou-se ao modo gentílico.	Sergipe do Conde – obreiro de alfaiate
Lázaro Aranha	Mameluco – Porto Seguro	Feitiçaria/ Antropofagia	Salvador – não consta
Lázaro da Cunha	Mameluco – Espírito Santo	Heresia/ Sodomia e feitiçaria/ Tingiu-se com jenipapo.	Salvador – não consta
Luíza Rodrigues	Mameluca – Bahia (Salvador)	Superstição/ Crer na abusão.	Salvador – não consta
Manuel Branco	Mameluco – Bahia	Feitiçaria/ Tingiu-se de jenipapo como os gentios.	Pirajóia - não tem ofício, vive da sua indústria de místico
Maria Álvares	Mameluca – Porto Seguro	Heresia/ Crer na abusão.	Salvador – não consta

Pantalião Ribeiro	Branco – Porto	Heresia/ Praticou os rituais da Santidade.	Jaguaripe – lavrador
Rodrigo Martins	Mameluco – Porto Seguro	Heresia/ Crer na abusão	Pernão Mirim – lavrador
Simão Dias	Mameluco – Bahia	Idolatria/ Praticou as cerimônias da Santidade.	Jaguaripe – carpinteiro
Tomás Ferreira	Mameluco – Ilhéus	Heresia/ Praticou as cerimônias da Santidade.	Jaguaripe – não consta

Tabela 3 - Lista de envolvidos com a Santidade que não foram processados*

Nome	Etnia/ estatuto social	Residência	Motivo da denúncia
Agostinho de Medeiros	Mameluco	Rio de Janeiro	Adorou o caraíba da Santidade
Bras Diaz	Mameluco	Paraguaçu	Adorou o caraíba da Santidade
Diogo da Fonseca	Mulato	Caype – Fazenda de Martim Carvalho	Adorou o caraíba da Santidade
Domingos Camacho	Branco – Português	Índias de Castela	Adorou o caraíba da Santidade
Lázaro Lopes	Mameluco	Não consta	Adorou o caraíba da Santidade
Lucas da Azevedo	Mameluco	Paraguaçu	Adorou o caraíba da Santidade
Pedro Alvarez	Mameluco	Pernambuco	Adorou o caraíba da Santidade
Simão da Silva	Branco – Sobrinho do governador Manuel Teles	Não consta	Adorou o ídolo da Santidade

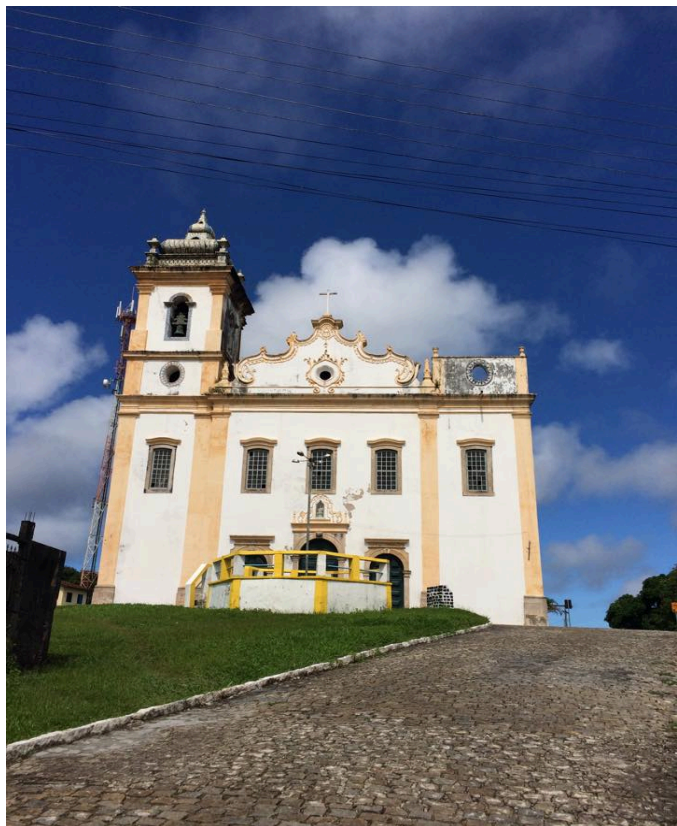
***Denunciados na Mesa da Inquisição ao visitador Heitor Furtado de Mendonça.**

Tabela 4 - Lista de denunciantes

Nome do denunciante	Origem e residência	Etnia	Ocupação ou estatuto social
Alvaro Rodrigues	Capitania da Bahia – engenho em Cachoeira	Mameluco	Senhor de engenho em Cachoeira
Alvaro Sanches	Olivença – Salvador	Branco	Não consta
Andre Monteiro	Monemor o novo – Salvador	Branco	Cidadão dos da governança
Anrique Monis Telex	Ilha da Madeira – Mathoim	Branco	Dono de fazenda em Mathoim
Antonio da Fonseca	Capitania da Bahia – Salvador	Branco	Cidadão dos da governança
Antonio da Fonseca	Salvador – Salvador	Branco	Não consta
Balthesar Pereira	Ponte de Lima – Salvador	Branco	Não consta
Belchior da Fonseca	Pombeiro – Taparica	Branco	Lavrador
Bernaldim Ribeiro da Gram	Setúbal – Salvador	Branco	Capitão
Breatiz de Sampaio	Lisboa – engenho em Mathoim	Branco	Mulher de dono de fazenda em Mathoim, Jorge de Magalhães
Breatiz Gomes	Setúbal – Mathoim	Branco	Mulher do lavrador Balthasar da Costa
Breatiz Llemos	Estremaz – Salvador	Branco	Mulher de meirinho
Diogo Diaz	Salvador – Salvador	Mameluco	Lavrador
Diogo Miz Cam	São Martinho – Jaguaripe	Branco	Lavrador
Domingos D’Almeida	Lisboa – Salvador	Branco	Não possui
Domingos D’Oliveira	Ponte de Lima – Salvador	Branco	Tabelião do público e judicial
Fernão Cardim	Viana D’Alvito – Salvador	Branco	Religioso – reitor do Colégio da Companhia de Jesus
Fernão Ribeiro de Souza	Lisboa – Engenho em Tinharé	Branco	Senhor de engenho em Tinharé
Francisco D’Abreu	Algarve – Tasuapina	Branco	Não consta
Francisco Rodriguez Castilho	Algarve – Salvador	Branco	Mercador
Gaspar da Palma	Montemor o velho - Salvador	Branco	Religioso - Padre cônego da Sé de Salvador
Gaspar de Gois	Lamego – Salvador	Branco	Procurador do número
Gaspar Diaz Barbosa	Viana foz de Lima – Salvador	Branco	Não consta
Gieronimo de Bairos	Ilha terceira – Salvador	Branco	Clérigo de epístola capelão da Sé de Salvador
Gonçalo da Mota	Capitania da Bahia – Salvador	Branco	Estudante
Joam Bras	Vila do Conde – Barra do Jaguaripe	Branco	Carpinteiro
Joam D’Avilla	Salvador – Salvador	Branco	Mora com os pais
Joana de Sá Betanquir	Lisboa – engenho em Mathoim	Branca	Mulher de Sebastiam de Carvalho, jurista

Julio Pereira	Ilha de São Thomé – Salvador	Branco	Mestre em artes
Luisa D’Almeida	Salvador – Salvador	Branco	Mulher de Joam D’Almeida
Manoel de Paredes	Lisboa – Tasuapina	Branco	Lavrador
Margarida Pacheco	Lisboa – Salvador	Branco	Filha de Pero Frez escrivão de chancelaria mor del rei
Maria Batista	Salvador – Salvador	Mestiça	Filha de carpinteiro
Maria Carvalha	Capitania da Bahia – Jaguaripe	Mameluca	Criada de Fernão Cabral de Ataíde
Maria da Fonseca	Salvador – Salvador	Branco	Donzela filha de Belchior da Fonseca
Nuno Pereira de Carvalho	Não consta – Salvador	Branco	Não consta
Paula D’Almeida	Capitania do Espirito Santo – Taparica	Branco	Mulher do lavrador Belchior da Fonseca
Paula de Bairros	Salvador – Tasuapina	Branco	Mulher do lavrador Manoel de Paredes
Paulo Adorno	Capitania da Bahia – Mathoim	Mameluco	Não tem officio
Pero Diaz	Porto – Salvador	Branco	Mercador e lavrador
Pero do Campo	Porto Seguro – Salvador	Branco	Provedor e vigário geral do Bispado do Brasil
Pero Durazio	Lamego – Salvador	Branco	Juiz dos órfãos
Pero Novaes	Guimarães – Engenho em Tinharé	Branco	Senhor de engenho na Ilha da Maré
Rui Lourenço Perdigão	Moura – Salvador	Branco	Cidadão dos da governança
Simão Pinto	Lisboa – Salvador	Branco	Religioso – padre da Companhia de Jesus

Apêndice B – Fotografias



1. Igreja Nossa Senhora d'Ajuda (1613) em Jaguaripe. Por Jamille Cardoso, 01 jun. 2015.



2. Casa de Câmara e cadeia (1625) em Jaguaripe. Por Jamille Cardoso, 01 jun. 2015.



3. Vista do rio Jaguaripe. Por Jamille Cardoso, 01 jun. 2015.



4. Vista do rio Jaguaripe. Por Jamille Cardoso, 01 jun. 2015.

ANEXO

Anexo A – Fotografia



Foto do sobrado de Fernão Cabral de Ataíde. Edgar Cerqueira Falcão, 1971. Acervo particular Dr. Lamartine Augusto. *Apud* OLIVEIRA, Michele. Op. Cit., p. 112. Obs. O sobrado provavelmente foi reformulado várias vezes e não corresponde ao modelo original.