

# Ecoss de liberdade: propagação, adesão e reconversão à religiosidade tupinambá na Bahia quinhentista

JAMILLE OLIVEIRA SANTOS BASTOS CARDOSO \*

Mamelucos participando de rituais indígenas, negros sendo batizados ao modo gentílico, brancos crendo que uma “seita” herética vinha da parte de Deus, índios contrafazendo os ritos católicos. Homens, mulheres, senhores de engenho, lavradores, escravos, capitães: muitos chegaram a crer nessa “abusão” e se “afastaram” da fé católica. Este é o cenário religioso do Recôncavo da Bahia que se descortina através das fontes inquisitoriais dos tempos da Primeira Visitação em fins do século XVI. O presente artigo lança olhar sobre esse cenário com o objetivo de compreender os processos de propagação, adesão e reconversão à religião tupinambá conhecida como Santidade de Jaguaripe, bem como as estratégias e mecanismos traçados pelos personagens da ação política indígena para a propagação das suas crenças, ritos e símbolos em um rico e complexo processo de mediação cultural.

**Palavras-chave:** Mediação cultural – Experiência – Identidade e Ação política

## **Echoes of Freedom: spreading, adhesion and reconversion to tupinambá religiosity in cinquecentist Bahia**

Mamluks participating in indigenous rituals, blacks being baptized into gentile ways, whites believing that an heretical “sect” coming from God and Native undoing Catholic rites. Men, women, plantation owners (sugar cane mills owners), farmers, slaves, captains many came to believe in that kind of “superstitions” and “distanced” of the Catholic faith. This is the religious landscape of the Recôncavo of Bahia that unfolds through the inquisitorial sources of the times of the first inquisition visiting in the late sixteenth century. This article takes look over this scenario in order to understand the processes of spreading, adhesion and reconversion to the religion known as tupinambá Holiness of Jaguaripe as well as the strategies and mechanisms outlined by the characters of indigenous political action for the propagation of their beliefs, rites and symbols in a rich and complex process of cultural mediation.

**Keywords:** Cultural mediation – Experience – Identity and Political Action

---

\* Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Orientada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraiso e pelo Prof. Dr. Marco Antônio Nunes da Silva.

*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 densidade<sup>1</sup>.*

**A**s palavras com as quais iniciamos o presente texto foram extraídas da obra *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, se apresenta 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 múltiplos significados. Por isso, privilegiaremos as teias ou sentidos que estão presentes nesse texto através de diferentes instâncias de análise, como faz Geertz em seu “Jogo absorvente”<sup>2</sup> – simbólica, social e econômica.

As possibilidades de interpretação presentes em Geertz podem nortear nossa análise em relação à adesão de diferentes grupos étnicos a uma religiosidade colonial conhecida como Santidade de Jaguaripe<sup>3</sup>. Uma questão que nos instiga é o porquê e de que forma esta Santidade e seus símbolos foram assimilados pelos cristãos. Quais aspectos nessa religiosidade tupi chamaram a atenção desses indivíduos cristãos que acabaram por cometer aquilo que a Inquisição chamou de “desvio de fé”? A Santidade de Jaguaripe é, pois, o nosso texto, os seus múltiplos significados, as maneiras como ela foi transmitida, reelaborada e resignificada a partir das experiências de diferentes indivíduos são as teias que desejamos apreender a partir da análise das fontes<sup>4</sup>. Mas esses significados não são meros espectadores 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 substancialmente autônoma. A adesão e a propagação da Santidade de Jaguaripe não sinalizam apenas para os significados da “reconversão” ou reelaboração de identidades; elas nos fazem compreender processos mais amplos como a ação política indígena para a propagação de sua religiosidade em contrapartida à catequização cristã. Ao desafiar a mensagem católica, a Santidade travou uma verdadeira batalha contra a colonização cristã, pelo monopólio da santidade<sup>5</sup> e pelos símbolos “santos”, o que não deixa de ser também uma luta pelos fiéis, na tentativa da difusão de um “contraprotesto” à catequização cristã.

1 Nono capítulo da obra: Clifford Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 7.

2 Idem. p. 185-213.

3 A Santidade de Jaguaripe foi estudada por Ronaldo Vainfas em sua obra *A heresia dos índios*. Aqui nos propomos a analisar um ponto que não foi o foco principal da sua análise, a adesão atrelada às políticas indígenas no Recôncavo da Bahia. Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

4 Algumas das fontes que privilegiamos na pesquisa são os processos inquisitoriais presentes no acervo on-line do Arquivo Nacional da Torre do Tombo disponíveis em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/>. E as cartas jesuíticas: José de Anchieta. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. Azilcueta Navarro, *et alii. Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. Manuel da Nóbrega. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

5 Aqui santidade é usada como a qualidade do ser santo. Segundo o dicionário de Raphael Bluteau, “Santidade: Vida santa, integridade e perfeição de costumes, em acto ou em habito. Modo de viver apartado de todo gênero de vícios, e ornado de todas as virtudes moraes e sobrenaturaes”. Raphael Bluteau. *Vocabulário Portuguez & Latino* - volume 7. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/Santidade>>.

A Santidade de Jaguaripe está inserida em um processo mais amplo no qual personagens da ação política indígena, especialmente os caraíbas e morumbixábas, líderes religiosos e políticos dos “antigos” tupis da costa, interagem com a sociedade colonial. Assim, o presente texto transcorre dois eixos interpretativos: o de mediação e o de conflito. Na mediação aparecem as trocas culturais, as influências recíprocas, a negociação da fé e a circularidade entre as culturas. No conflito se insere a disputa da fé, entre a mensagem católica e a indígena, entre a catequese e a “anticatequese”, enfim, a contraofensiva no cenário colonial. Ambos os eixos interpretativos são permeados pelo contexto social que nos ajudam a compreender como esses elementos se configuram e reconfiguram no espaço colonial em fins do século XVI. Alguns historiadores já se debruçaram sobre religiosidade tupinambá. A princípio José Calasans em sua obra pioneira *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*<sup>6</sup>. E Ronaldo Vainfas com o seu estudo sobre *A heresia dos índios*<sup>7</sup>. Suas obras são de muita importância para compreendermos o surgimento da Santidade e como se deu sua formulação no cenário colonial. Mas devido aos novos debates que se impõem, surge a necessidade de entendermos essa religiosidade sob um contexto mais amplo, que diz respeito ao 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 colonial. Assim, através dessas obras e da releitura das fontes podemos a princípio recompor a história da Santidade de Jaguaripe.

## A Santidade de Jaguaripe e sua história

Antes de nos debruçarmos mais detidamente sobre o viés do presente artigo no interior do tema elucidado, faz-se necessário uma descrição da história dessa Santidade que despontou no Recôncavo baiano colonial.

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 em torno de um caraíba<sup>8</sup> chamado Antonio Tamandaré, que havia passado pelo processo de catequização católico em um aldeamento na ilha de Tinharé<sup>9</sup>, e conseguiu reunir em torno de sua “pregação” muitos nativos livres e outros tantos que fugiram de aldeamentos jesuíticos e engenhos. A Santidade tornou-se então um pólo 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, 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 engenho. A localização exata da Santidade é incerta, apenas temos a informação presente na documentação inquisitorial que faz referência a um lugar por nome de

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

7 Ronaldo Vainfas. *Op. cit.*

8 O caraíba era um grande orador que circulava por entre as aldeias. Sua função no interior da cultura indígena é profética: a de motivar os grupos indígenas a migrarem em busca da terra sem males.

9 A ilha é hoje pertencente ao município de Cairú localizado no litoral baiano, no Arquipélago de Tinharé. Informação disponível em <<http://www.morrodessaopaulobrasil.com.br/geografia>>, acessado em 08/12/11.

### Palmeiras Cumpridas.

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 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 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, estratégia<sup>10</sup>, ou por desejo de experimentar uma nova religiosidade ou uma nova experiência com o transcendental, ou ainda pelo descrédito dado a mensagem jesuítica neste período, já que a Bahia estava imersa em um contexto de crise dada a proliferação de epidemias, como o sarampo e a varíola, e a fome que enfrentavam as populações indígenas.

A peste, como eram chamadas as enfermidades infectocontagiosas nas correspondências jesuíticas, já havia dizimado dois terços dos índios aldeados. Nesse contexto, a perspectiva da mensagem indígena de busca da terra sem males 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<sup>11</sup>. Em algumas correspondências jesuíticas do período quinhentista, encontramos os carabaís propagando um completo descrédito à mensagem católica e ao batismo, ministrado pelos padres jesuítas, falando repetidas vezes que este trazia a morte<sup>12</sup>. Dado ao contexto elucidado, 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 teve a sua “popularidade” representada até em terras de ultramar<sup>13</sup>. Isso acabou por criar uma situação de incômodo e pressão para o governante 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; a despeito 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

10 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 último objetivo, ao trazer a Santidade para as suas terras, era de obter mão-de-obra indígena. Sobre essa questão ver melhor em Ronaldo Vainfas. *Op. cit.* p. 94-96.

11 Sobre as epidemias que assolaram a Bahia no período quinhentista ver melhor em John Monteiro. ‘Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais’. In: *Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de livre docência. IFCH- Campinas, 2001.

12 José de Anchieta. *Op. cit.* p. 155-156. Azilcueta Navarro, *et ali.* *Op. cit.* p. 104-105. Manuel da Nóbrega. *Op. cit.* p. 99-100.

13 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 Ronaldo Vainfas. *Op. cit.* p. 201-223.

disseminação e a adesão de seus membros católicos, que por esse motivo tiveram que comparecer à mesa do Santo Ofício para confessar suas culpas e denunciar os seus participantes.

## A adesão e seus múltiplos significados

Aprender 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 não vamos nos ater apenas nos aspectos culturais presentes no processo de propagação e adesão à religião indígena, já que os “textos culturais” se relacionam com os processos gerais de transformação econômica e social. Por isso, em nosso artigo, 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 Fio 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 Deus<sup>14</sup>.

As palavras acima foram extraídas da confissão do mameluco Gonçalo Fernandes, 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 Manuel Francisco, que é quem escreve o depoimento, dizem muito sobre as vivências coloniais e a maneira pelo qual a religião era experimentada pelos sujeitos históricos no período quinhentista. Elas nos ajudam a recompor as nuances do processo de mediação cultural 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 articulado com o 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 da Bahia, nas adjacências da cidade do Salvador. Questionado pelo visitador de quem recebera as

14 Divisão Geral de Arquivos / Torre do Tombo (DGA/TT). *Tribunal do Santo Ofício, Inquirição Lisboa, Processo nº 17762. Processo de Gonçalo Fernandes, 13/01/1592. fl. 2v-3.*

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”<sup>15</sup>.

Assim, a partir do seu depoimento, podemos observar que houve uma difusão da Santidade para além dos domínios do sertão chegando a então capital da Bahia; também aos domínios da capitania do Paraguaçu. Sobre o alcance da religião 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 Parípe, ocultamente, índios forros e cativos, bem como mamelucos da zona, cultuavam a famosa abusão.<sup>16</sup>

Nesses diferentes espaços da capitania da Bahia, discípulos dos mantenedores da “abusão” se reuniam aos arredores dos engenhos praticando as cerimônias do “catolicismo tupi”, induzindo outros a crerem em suas crenças. 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 e usada como “desculpa” para a crença na Santidade 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 sua confissão mas que nunca se apartou da Santa fé católica e que esta é a verdade e que pede perdão da culpa que tem<sup>17</sup>.

15 Idem. fl. 4.

16 José Calasans. *Op. cit.* p. 29.

17 DGA/TT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa*, Processo nº 7950. *Cristovão de Bulhões*, 20/01/1592, fl. 15.

Se tomarmos esses discursos passivamente seremos levados pelas armadilhas da fonte e não observaremos seu possível caráter estratégico, haja vista que mostrar para o visitante 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 visitante 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 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 visitante 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”<sup>18</sup>

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<sup>19</sup> diz em relação à tolerância religiosa no mundo atlântico ibérico. Talvez a adesão se explique também pelo fato de o Brasil ter sido, pelo seu caráter multicultural, 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 multiculturais<sup>20</sup>. 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 colonos, necessariamente, não correspondiam ao esperado pelas instâncias eclesiásticas<sup>21</sup>. 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”?<sup>22</sup>

Assim nesse processo identidades são ressignificadas e reelaboradas a partir das relações interétnicas que vão marcar a história colonial.

18 DGA/TT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 17762. Processo de Gonçalo Fernandes, 13/01/1592, fl. 1v.*

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

20 Sobre esses aspectos ver melhor em Jean Delumeau. ‘A religião oficial e a religião popular na França durante a Reforma e Contra-Reforma’. In: *Religiosidade popular. Concilium/206 – 1986/4*: Teologia prática.

21 Ver melhor em Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Fetiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

22 Esse provavelmente deve ter sido o pensamento do visitante que encarou perplexo a assimilação dessa religiosidade pelos cristãos.

## Propagação, adesão e ressignificação identitária

Nesse sentido, compreendemos a Santidade de Jaguaripe enquanto espaço de formulação e reformulação de identidades. A própria construção dessa religiosidade sinaliza para esse processo, no qual sujeitos históricos de diferentes grupos étnicos<sup>23</sup>, ao interagirem, na dinâmica dos contatos da sociedade colonial formularam essa nova religião, que não é apenas tupinambá ou cristã, mas a correlação dialética entre ambas, em um rico e complexo processo de mediação cultural. Assim, pois que jesuítas e tupinambás, reelaborando suas próprias cosmologias a partir de referenciais culturais distintos, teceram juntos os fios da santidade<sup>24</sup>.

Não apenas a sua construção sinaliza para esse processo, mas também a sua propagação e adesão mostram o quanto as identidades, sejam elas étnicas e/ou religiosas, são fluídas e dinâmicas, assim como assinalou Stuart Hall<sup>25</sup>. 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 fé de Cristo Nosso Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os negros cristãos de Guiné que havia nesta Bahia<sup>26</sup>.

Do ponto de vista cartesiano seria inusitado pensar em cristãos ingerindo uma certa erva santa que os conduzisse ao êxtase, participando de rituais antropofágicos, sendo rebatizados ao modo gentílico, ou crendo que uma “seita herética” vinha da parte de Deus<sup>27</sup>. 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, apesar de se referir aos estudos de gênero e não dialogar especificamente com nossa pesquisa, 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 processo importante até ali invisível, por força da tonalidade restrita das perguntas formuladas tendo em vista estritamente o normativo<sup>28</sup>.

23 Grupo étnico entendido não como um conceito fechado que envolve indivíduos de forma homogênea, mas como uma categoria dinâmica que se formula e reformula a partir de transformações interacionais. Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 31, 79-84.

24A Santidade de Jaguaripe surge em torno do caraíba Antônio, que já havia passado pelo processo de catequização no aldeamento jesuítico de Tinharé. Sua pregação profética vai aliar tanto elementos da cultura tupinambá quanto do catolicismo.

25 Stuart Hall. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

26 DGA/TT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, Processo nº 17 065. *Processo de Fernão Cabral de Ataíde*, 05/09/1591, fls 188-189. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2317069>>

27 Muitos indivíduos processados pela Inquisição são acusados desses delitos. DGA/TT, *Inquisição de Lisboa*, Processos 17065, 17762, 11036, 17809. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/>>.

28 Maria Odila Leite da Silva Dias. “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”. In: Albertina de Oliveira Costa e Maria Cristina Bruschini (org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. p. 39.



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 sucinta e os contornos históricos sublinhados, não são simplesmente atípicos, a Santidade não é mero movimento ou um évènement, substrato de um passado remoto, estão presentes em toda história dos contatos interétnicos da sociedade colonial. Ela é, pois, um espaço privilegiado de trocas culturais e “reinvenções” indenitárias.

A partir das análises de 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 pesquisa. Sustentando 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.

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”<sup>29</sup>. 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”<sup>30</sup>. Nesse sentido, podemos compreender o quanto as identidades são fluídas e plurais, não são estáticas, assim não podem ser rotuladas, enquadradas ou normatizadas, 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 catolicismo<sup>31</sup>.

As reflexões em torno da identidade nos fazem entender porque e de que maneira um indivíduo convertido à determinada crença adota outra, sem grandes constrangimentos como acontece com muitos cristãos que aderem à Santidade, o que não os faz necessariamente abandonar suas antigas crenças. Algumas confissões de indivíduos que compareceram à Mesa do Santo Ofício expressam bem isso, a exemplo da confissão de uma mulher branca chamada Luiza:

E a induziram 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 boa<sup>32</sup>.

29 Phillipe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart. *Op. cit.* p. 31.

30 Idem. p. 31.

31 Como nos aponta a historiadora Anita Novinsky. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

32 Ronaldo Vainfas (org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 145.

As adesões e reconstruções identitárias são plurais, há uma multiplicidade de sujeitos que aderem a essa nova religiosidade. Não poderemos acessar todas as motivações, mas podemos lançar olhar sobre alguns grupos e perceber algumas dessas possíveis motivações. Os indígenas ao “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 através da adaptação e incorporação dos elementos de outrem, em um processo que Steve Stern chamou de resistência adaptativa<sup>33</sup>. Já os mamelucos, grupo étnico bastante singular e paradoxal, trazem à tona uma série de motivações para a incorporação da religiosidade ameríndia; para compreendermos suas adesões é necessário levar em conta o seu caráter dual e miscigenado que não está presente apenas em seus aspectos físicos, mas também em sua construção identitária. Esses homens vivem entre os dois mundos, a vila e o sertão<sup>34</sup>, entre a cultura indígena e a cultura branca, entre o catolicismo e a religião tupinambá, sua religiosidade e sua própria identidade são expressão de sua adaptabilidade entre os dois mundos. 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<sup>35</sup>.

Outra singularidade étnica deve ser observada nas motivações de adesão dos negros da guiné, como eram chamados os africanos que se tornaram escravos no período<sup>36</sup>. Por estarem inseridos numa lógica de trabalho compulsório. Suas adesões e fugas podem ser vistas como forma de resistência a exploração colonial, assim também foram os “negros da terra”, escravizados nos engenhos e que também fugiram para as terras de Jaguaripe. 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. Por fim, precisamos considerar as adesões dos brancos cristãos, que como dona Margarida Ataíde, mulher de Fernão Cabral de Ataíde chegaram a crer nessa “abusão” e tê-la como verdadeira vinda da parte de Deus, e passaram também por um processo de reinvenção identitária. Como analisamos em parágrafos anteriores, essa adesão pode ser entendida pela necessidade de experimentação com o transcendental que o culto tupinambá oferecia. Mas aqui não se esgotam as possibilidades de motivação para a construção de uma nova identidade religiosa, muito pelo contrário: como já salientamos, as adesões eram múltiplas e as motivações diversas e plurais<sup>37</sup>.

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, sejam 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.

33 Steve Stern. “Resistance, Rebellion and Consciousness”. In: *The Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

34 Sobre a especificidade cultural dos mamelucos, o artigo de Ronald Raminelli traz importantes questões. Ronald Raminelli. “Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização”. In: *Revista de História da USP*. São Paulo, 2009. p. 129-131; e Berta Ares Queija. “Mestizos em hábito de índios: estratégias transgressoras o identidades difusas?”. In: *Actas do II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

35 Dos 21 processos que tivemos contato, 15 eram de mamelucos.

36 Para uma análise da especificidade das adesões dos escravos africanos ver melhor em: Alida C. Metacalf. “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”. In: *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999). p. 1531-1559

37 O artigo apenas tocou nesse tema que será explorado na nossa dissertação de Mestrado.

## Sujeitos e experiências históricas: a ação política indígena e os seus personagens

Com Edward 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 histórica<sup>38</sup>. 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 neste texto, a obra de Thompson nos traz importantes contribuições para analisarmos a questão da adesão a 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 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. Assim é que, ao estudar a Santidade de Jaguaripe, podemos desvendar os processos pelos quais os missionários cristianizaram certos ritos nativos, enquanto certos índios, por sua vez, emprestavam aos ensinamentos dos padres sentidos muito peculiares, num rico e complexo processo de tradução intercultural<sup>39</sup>. Dessa forma, os mantenedores da Santidade adaptaram os ritos católicos contrafazendo-os e assim estabelecendo um novo batismo capaz de retirar o batismo católico<sup>40</sup>. 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 conta 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 Cumpridas 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 Patalião Ribeiro e o mameluco Domingos Fernandes Nobre. Este último narra para ela 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 mais ainda, ali realizados por uma caraíba denominada Maria, mãe de Deus, que seguiu com parte 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”<sup>41</sup>. Sobre a hierarquia e os mecanismos de propagação da religião tupinambá, nos informa também a confissão de Cristovão de Bulhões:

38 E. P. Thompson. “Algumas observações sobre classe e ‘falsa consciência’”. In: Antonio Luigi Negro & Marcos Silva (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 269-281.

39 Sobre esse tema, elaboramos um artigo que foi apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História: Jamille Cardoso. “Conflito e mediação na ‘anticatequese’ indígena: a disputa da fé entre caraibas e jesuítas no cenário colonial”. (no prelo)

40 Sobre o batismo às avessas, Vainfas faz uma análise interessante em sua obra. Ronaldo Vainfas. *Op. cit.* p. 121-126.

41 DGA/TT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, Processo nº 17 809. Processo de Pantalião Ribeiro, 06/09/1591. Fls. 2v-3*. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2311216>>.

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 Cabral.<sup>42</sup>

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 ajuda-nos 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"<sup>43</sup>, 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. 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 e a contraofensiva por parte de alguns caríbas à mensagem catequética e ao batismo católico caracterizam o momento de tensão 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.

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 sociedades"<sup>44</sup>. Como aponta Geertz em uma das conclusões da sua obra, a cultura é um "texto" no "contexto", e para que esse "texto" seja compreendido é preciso entender o "contexto" que o gestou, ou seja, a historicidade de seu desenvolvimento. Dessa forma é que o "contexto" esclarece o "texto" e vice-versa, mas se o texto for analisado de "forma solta" não poderemos compreender as teias dos seus significados. Por isso que Geertz privilegia a análise do empírico e do particular na sua "interpretação das culturas".

Assim também podemos compreender nosso objeto a partir das contribuições do materialismo histórico, salientados por Hall, que apontam elementos importantes para análise dos processos históricos<sup>45</sup>. 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 os 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 supriram em muitas ocasiões os indígenas com armas e outras provisões de guerra. Assim como consta no

42 DGA/TT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa*, Processo nº 17 809. *Processo de Cristovão de Bulhões*, 20/01/1592, fls. 10v-11. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2308045>>.

43 E. P. Thompson. "Folclore, antropologia e história social". In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 227-268.

44 Idem. p. 228.

45 Stuart Hall. *Op. cit.*

processo de Crsitovão de Bulhões, que confessa ter dado “dez ou doze cargos de pólvora e seis ou sete pelouros a um principal cavaleiro dos gentios que são inimigos dos brancos e lhes dão guerra quando podem”<sup>46</sup>.

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 pela raça, pelo gênero, pela classe, pelo *status* etc. 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.

## Construindo um cenário: a Bahia quinhentista palco de disputas

Conhecer a Bahia da segunda metade do século XVI é de suma importância para entendermos a propagação da religião tupinambá, já que os processos históricos não estão desarticulados da realidade social. 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. A historiadora e antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraíso se refere a essas revoltas em uns 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, tonaram 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 europeus<sup>47</sup>.

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

46 DGA/TT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa*, Processo nº 7950. *Cristovão de Bulhões*, 20/01/1592. fl. 19v-20.

47 Maria Hilda Baqueiro Paraíso. “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 Juliana Brainer Barroso Neves. *Colonização e resistência no Paraguaçu – Bahia, 1530 – 1678*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Recife, 2008. Disponível em <<http://www.ppgh.ufba.br/spip.php?article211>>, e Friedrich Câmara Siering. *Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dosmaracás (1650-1701)*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008. Disponível em <<http://www.ppgh.ufba.br/spip.php?article208>>.

ameaçar desestruturar o sistema colonial.

A crise também era acentuada pelas constantes epidemias de varíola que assolavam as populações indígenas<sup>48</sup>, 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<sup>49</sup>. Nesse contexto de epidemias os caraibas usaram a sua oratória persuasiva para associar o batismo cristão à morte, haja vista que nesse período alguns jesuítas ministraram o batismo *in extremis*<sup>50</sup> a índios muito doentes já à beira da morte. Em certos casos os índios morriam após o batismo, o que levava os caraibas a enfatizar os malefícios desse sacramento. 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 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 enganous 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 feitiçarias.<sup>51</sup>

Como podemos observar a partir desse trecho, a batalha entre caraibas e jesuítas era constante, e a disputa pelos “fiéis” também é percebida em diferentes âmbitos. O padre José de Anchieta narra com tom de preocupação alguns casos de índios que não queriam ser batizados em virtude dessa associação entre o batismo e a morte<sup>52</sup>. Em outra ocasião ele expressa seu profundo descontentamento quanto a influência de um caraiba “ao qual todos veneravam como a um grande santo”, e que tinha a intenção de destruir a Igreja católica<sup>53</sup>. Os caraibas com sua influência e persuasão causaram profundo desassossego aos inácianos, 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 da historiadora Charlotte Castelnau-L’Estolile. O que corroborava para a crise que estava enfrentando a Companhia de Jesus nos primórdios de sua empreitada evangelizadora.

Esse ponto é muito importante para a compreensão da Santidade e da sua adesão para além do que já foi escrito, pois esse ponto não é colocado por Ronaldo Vainfas em sua obra. No período em que os jesuítas enfrentaram a Santidade passavam por uma crise interna em sua Companhia devido às resistências enfrentadas para conversão do gentio, bem como do conflito com os colonos pelo direito sobre os gentios e da hostilidade por parte do governador Manoel

48 Sobre o contexto das epidemias, ver melhor em: John Manuel Monteiro. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 39, 46.

49 José de Anchieta. *Op. cit.* p. 188-189.

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

51 Azilcueta Navarro, *et ali. Op. cit.* p. 104.

52 José de Anchieta. *Op. cit.* p. 155-156.

53 Idem. p. 153.

Teles Barreto, que se posicionava a favor dos colonos<sup>54</sup>. 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. No processo do mameluco Francisco Pires o padre jesuíta João Vicente, residente no aldeamento de Santo Antônio, comparece à mesa do visitador para denunciar alguns mamelucos e línguas que

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 (...).<sup>55</sup>

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 caraiabas e o conflito com os colonos vai corroborar para a crise da Companhia de Jesus dos fins do século XVI.

### Considerações finais

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 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 do historiador 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

54 Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 123-129.

55 DGA/TT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, Processo nº 17 809. *Processo de Francisco Pires*, 02/11/1592, fls. 2v-3. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2317796>>.

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 históricos.<sup>56</sup>

Assim como nos sugere Monteiro nesse artigo, procuramos dar lugar a essas lideranças, especialmente os caraíbas, que acumularam junto aos Tupi liderança política e religiosa<sup>57</sup>. 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 *Bahia 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 souberam 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”<sup>58</sup>. Os índios lutaram, adaptaram a cultura europeia à sua própria cultura, transformaram os elementos europeus à sua própria realidade e influenciaram-nos decisivamente. Exemplo claro disso são as Santidades em seu processo de circularidade cultural. Os povos indígenas têm papel importante não só na resistência, mas na construção da história do Brasil. Atuaram desde a conquista para preservarem a sua cultura, participaram do processo de formação da sociedade brasileira e se articulam no cenário atual para fazer valer os seus direitos.

Para além dos conflitos físicos, podemos perceber conflitos simbólicos que aparecem constantemente na tradição indígena. As Santidades dos caraíbas são exemplo de ambos os conflitos. Configuraram-se contra a dominação portuguesa e preservaram os seus próprios símbolos religiosos e identitários através da adaptação. 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”<sup>59</sup>. 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 circularidade cultural. A análise dos caraíbas e das suas cerimônias em seu diálogo intercultural mostra a capacidade indígena de adaptar as suas tradições, propagar os seus símbolos e influenciar decisivamente outras culturas.

*Artigo recebido para publicação em 10 de outubro de 2013.*

56 John Manuel Monteiro. *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.

57 Renato Sztutman. *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.

58 Maria Hilda Baqueiro Paraíso. “Índios, naufragos, 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.

59 Idem. p. 73-74.