

# AO SOM DOS MARACÁS E SOB A FUMAÇA DO PETUM: A SANTIDADE DE JAGUARIPE E A “ANTICATEQUESE” NO CENÁRIO COLONIAL

JAMILLE OLIVEIRA SANTOS BASTOS CARDOSO<sup>1</sup>

**RESUMO:** Ao analisarmos a historiografia colonial podemos observar 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 indígenas. Mas, apesar de nossa historiografia ter avançado nesse aspecto, ainda pouco se escreveu sobre o outro lado da história, e em relação a outra face da colonização, da conversão e da catequização, a face de um catolicismo “(re)inventado” e “(re)significado” no interior da cultura tupinambá, para além dos aldeamentos jesuítas, 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 nosso artigo deseja privilegiar a cultura indígena, evidenciando a sua capacidade de influenciar a cultura dominante e impor limites aos processos de colonização e catequização. Assim desejamos explorar a “anticatequese” no espaço colonial através do embate da fé entre caraíbas e jesuítas. As correspondências jesuítas e dos processos inquisitoriais em relação a Santidade Jaguaripe são fontes privilegiadas para analisamos esse processo e entendermos a resistência e contraofensiva indígena em relação a colonização e a catequização jesuítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anticatequese; mediação cultural; jesuítas; caraíbas.

*Era um deus que eles [os índios] tinham que lhes dizia que eles não trabalhassem porque os mantimentos por si haveriam de nascer e que quem não cresce naquela santidade se havia de converter em caça para eles comerem e que aquela sua santidade era santa e boa e que a lei dos cristãos não prestava e assim diziam e tinham muitos despropósitos.<sup>2</sup>*

## Introdução

A História indígena é hoje portadora de um discurso permeado pela agência dos povos nativos e de sua capacidade de reelaboração cosmológica e identitária a partir da conquista e colonização portuguesa<sup>3</sup>. Assim nos estudos que emergem sob essa nova perspectiva o paradigma da dominação é transposto pelo paradigma da mediação cultural, no qual os povos indígenas surgem como sujeitos históricos. Nesse sentido o

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia – 1591-1592*. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1935. p. 65.

<sup>3</sup> Como exemplo o livro: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais* do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

esforço atual tem sido apreender as dinâmicas dos contatos interétnicos e reconfiguração das sociedades indígenas, a partir do papel fundamental que desempenharam as suas lideranças. Assim, nas palavras de John Monteiro:

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 inovação.<sup>4</sup>

Grande parte dos estudos tem se debruçado no papel dessas lideranças nativas e como elas, aliadas ou não, interagiram com o poder hegemônico. A política indígena tem sido enfatizada, mas é ainda necessário atrelá-la ao religioso que no sentido da própria organização social indígena não ocupava patamares distintos e/ou antagônicos, mas estavam articulados. Dessa forma surge a necessidade de revisitar temas já abordados inserindo-os em uma dimensão mais ampla da ação política indígena, atrelada ao religioso, que limitou a colonização cristã em fins do século XVI. Assim a Santidade de Jaguaripe ressurgiu com novas possibilidades de análises.

A adesão e a propagação da Santidade, focos da nossa pesquisa, 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

---

<sup>4</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tupuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001. p. 75.

<sup>5</sup> 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” BLUTEAU Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino* - volume 7. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/Santidade>

também uma luta pelos fiéis, na tentativa da difusão de um “contra-projeto” à catequização cristã. Como podemos observar nas palavras com as quais iniciamos o presente texto, extraídas da confissão de Luiza Barbosa uma mulher branca que vivenciou a propagação da Santidade e creu nela por um período de tempo.

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.

### **Santidade: Entre a polissemia do termo e a epistemologia conceitual**

No caminho dos diálogos e análises nos deparamos com um problema pontual: o de definição do próprio conceito que carrega a religião ameríndia em sua nomenclatura: santidade. Afinal, não podemos deixar de perceber que este é um termo polissêmico e ambíguo. Na crônica quinhentista a palavra aparece com pelo menos três sentidos: santidade como o dom do caraíba<sup>8</sup>; como o poder mágico dos maracás<sup>9</sup>; e como festa

---

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

<sup>7</sup> VAINFAS, Ronaldo. *op. cit.*

<sup>8</sup> Na cultura indígena eram homens considerados especiais que tinham poderes sobrenaturais. Os grandes xamãs dos indígenas. Viajavam por entre as aldeias fazendo suas pregações e incentivando os guerreiros a lutar na busca pela terra sem mal, eram eles que guiavam as cerimônias e festas ritualísticas da santidade,

extraordinária indígena. Seja quando era usado pelos portugueses para definir a “seita herética”, seja no interior da própria historiografia atual, o conceito é carregado de múltiplos significados. Em relação à utilização paradoxal do termo santidade para se referir à abusão herética por parte dos portugueses, Ronaldo Vainfas<sup>10</sup> e Cristina Pompa<sup>11</sup> fazem análises esclarecedoras. Ao investigar o problema epistemológico de tradução das alteridades antropológicas, Pompa analisa por que os europeus usaram termos sagrados em suas próprias tradições para designar manifestações culturais consideradas heréticas e diabólicas, no interior da fluidez das fronteiras entre Deus e o diabo no imaginário ocidental na época moderna:

Em que frequentemente a santidade é apenas a falsa aparência da natureza demoníaca. Assim, os missionários trouxeram para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era a verdadeira obsessão de inquisidores e teólogos. Este contexto foi rapidamente projetado nos discursos sobre os índios, e neste contexto, tem que ser enquadrado o uso do termo “santidade” para indicar as “cerimônias diabólicas” dos caraíbas<sup>12</sup>.

No interior dos debates historiográficos há também uma ambiguidade na utilização do termo santidade, pois há uma série de estudos que buscam entender a santidade como um fenômeno produzido pela busca da divindade, o que não engloba a análise da santidade como movimento religioso indígena. Nesse sentido, se insere o estudo do historiador chileno René Millar Carvacho em relação ao fenômeno da santidade no Peru e no Chile, onde o autor analisa cientificamente o fenômeno religioso da santidade como “*la busqueda de la perfección espiritual, que llevaría al encuentro con la divinidad*”<sup>13</sup>. Estudos como o de Carvacho também analisam a santidade no interior da dicotomia entre verdadeiro e falso, criada pela tipologia das relações com outrem, onde a santidade do “outro” cultural é tida como falsa trazida pelo “demônio”, em oposição à santidade do “eu”, tida como verdadeira, vinda da parte de Deus. Outro estudo que se insere no interior dessa oposição é o de José

---

onde os envolvidos passavam por um transe coletivo, ao receber o espírito da santidade cujo caraíba era o principal detentor.

<sup>9</sup> Cabaças enfeitadas com penas com sementes no seu interior, que no ritual tupi servia para prever o futuro e trazer o espírito da santidade.

<sup>10</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>11</sup> POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil Colonial”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, nº 40, 2001, pp. 177-195.

<sup>12</sup> Idem, pp. 188-189

<sup>13</sup> MILLAR Carvacho, René. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009, p. 14.

Pedro Paiva<sup>14</sup>, em que o autor reconstrói a história de uma mulher que viveu a experiência religiosa de santidade fingida, a partir da análise da documentação do Santo Ofício.

A santidade também foi apropriada pelos povos indígenas e no interior da sua cultura ganhou um novo significado transformando-se em uma forma de resistência cultural, mas, sobretudo construindo formas de contestação da própria santidade cristã ocidental através da anticatetequese.

### **Anticatequese em Jaguaripe a história 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 em torno de um caraíba<sup>15</sup> chamado Antonio Tamandaré, que havia passado pelo processo de catequização católica em um aldeamento na ilha de Tinharé<sup>16</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 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 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 Palmeiras Cumpridas.

---

<sup>14</sup> PAIVA, José Pedro. “Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)”. In: *Revista de Cultura Gaudela*, nº 1, pp. 3-28. Coimbra, Junho de 2000.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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>, acessado em 08/12/11.

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>17</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>18</sup>. Em algumas correspondências jesuíticas do período quinhentista encontramos os carámbas propagando um completo descrédito à mensagem católica e ao batismo, ministrado pelos padres jesuítas, falando repetidas vezes que este trazia a morte<sup>19</sup>. Dado ao

---

17 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 VAINFAS, Ronaldo. *op. cit.* pp. 94-96.

18 Sobre as epidemias que assolaram a Bahia no período quinhentista ver melhor em MONTEIRO, John M. ‘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.

<sup>19</sup> ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. pp. 155-156. NAVARRO, Azilcueta, *et ali. Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

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>20</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 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.

### **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 Paraiso 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

---

pp. 104-105. NÓBREGA, Manuel da, *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. pp. 99-100.

20 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.

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>21</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 ameaçar desestruturar o sistema colonial.

A crise também era acentuada pelas constantes epidemias de varíola que assolavam as populações indígenas<sup>22</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>23</sup>. 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*<sup>24</sup> a índios muito doentes já à beira da morte. Em certos casos os índios morriam após o batismo, o que levava os caraíbas 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 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

---

<sup>21</sup> 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. Recife, 2008. Disponível em <http://www.ppgh.ufba.br/spip.php?article211>, e SIERING Friedrich Câmara. *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>

<sup>22</sup> Sobre o contexto das epidemias, ver melhor em: MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 39, 46.

<sup>23</sup> ANCHIETA, José de, *op. cit.*, pp. 188-189.

<sup>24</sup> 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.



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 feitiçarias.<sup>25</sup>

Como podemos observar a partir desse trecho, 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 com tom de preocupação alguns casos de índios que não queriam ser batizados em virtude dessa associação entre o batismo e a morte<sup>26</sup>. 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 católica<sup>27</sup>. Os caraíbas com sua influência e persuasão causaram profundo desassossego aos inacianos, 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, haja vista que 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 Teles Barreto, que se posicionava a favor dos colonos<sup>28</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

---

<sup>25</sup> NAVARRO, Azilcueta *et alii*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>26</sup> ANCHIETA, *op. cit.*, p. 155-156.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>28</sup> 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.

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 cerimoniais gentílicas de que eles usam (...).<sup>29</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 caraíbas e o conflito com os colonos vai corroborar para a crise da Companhia de Jesus dos fins do século XVI.

### **Os domínios da “anticatequese”: propagação e adesão na capitania da Bahia**

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>30</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

---

<sup>29</sup> 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>

<sup>30</sup> Divisão Geral de Arquivos / Torre do Tombo (DGA/TT). *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição Lisboa*, Processo nº 17762. *Processo de Gonçalo Fernandes*, 13/01/1592, fls. 2v-3.

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 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>31</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 Paripe, ocultamente, índios forros e cativos, bem como mamelucos da zona, cultuavam a famosa abusão.<sup>32</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.

A ação desses mantenedores teve um amplo alcance nas partes na Bahia de Todos os Santos e causou profundo desassossego para os senhores de engenho da região que mais tarde compareceram a mesa do visitador para denunciar seus participantes. Assim o fez Álváro Rodrigues senhor de um engenho na vila da Cachoeira. Nesta denúncia ele 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

---

<sup>31</sup> *Idem*, fl. 4.

<sup>32</sup> CALASANS, José, *op. cit.*, p. 29.

Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os negros cristãos de Guiné que havia nesta Bahia<sup>33</sup>.

Assim, através desses depoimentos podemos observar o quanto a anticatetequese através da Santidade de Jaguaripe abalou alguns dos pilares da colonização cristã trazendo para os seus domínios homens de diferentes grupos étnicos e credos religiosos construindo assim um mundo as avessas que nos primórdios da colonização ainda disputava se estabelecer.

## **Palavras finais**

O estudo da Santidade de Jaguaripe e das relações interétnicas no interior da História indígena são de extrema importância para a compreensão dos processos históricos subjacentes a conquista e a colonização. Lançando olhar sobre os tupinambá e repensando o papel que os povos indígenas desempenharam no processo de colonização e formação da sociedade brasileira, nos seus aspectos étnicos, sociais e culturais. Vê-los não mais como seres passivos e alheios aos processos históricos, como o de colonização e de catequização, mas como agentes na construção da história do Brasil e nos rumos que nortearam a colonização portuguesa. Como nos mostra Maria Hilda Baqueiro Paraíso em 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 utilizaram-se 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>34</sup>.

Os índios lutaram, adaptaram a cultura europeia à sua própria cultura,

---

<sup>33</sup> 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>

<sup>34</sup> PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimirê 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.

transformaram os elementos europeus à sua própria realidade e influenciaram estes 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 são exemplo de ambos os conflitos. Configuraram-se contra a dominação portuguesa e preservaram os seus próprios símbolos religiosos 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>35</sup>.

Assim construíram mecanismos de resistência adaptaram ritos, propagaram os seus símbolos e crenças influenciaram outras culturas e grupos étnicos no rico e complexo processo de circularidade cultural. A Santidade de Jaguaripe em seu diálogo intercultural mostra a capacidade indígena de adaptar as suas tradições e de propagar os seus símbolos e influenciar decisivamente outras culturas.

---

<sup>35</sup> *Idem*, pp. 73-74.

## Referências Bibliográficas:

### Fontes

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processos (pcs.) 17 065, 17 762, 17 809. Disponíveis em <http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?>

NAVARRO, Azilcueta. *Et ali. Cartas Avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

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

*Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia – 1591-1592*. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1935.

### Livros e artigos

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

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.

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

MILLAR Carvacho, René. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.

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.

PAIVA, José Pedro. “Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)”. In: *Revista de Cultura Gaudela*, nº 1, pp. 3-28 .Coimbra, Junho de 2000.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. “Índios, naufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações”. In: CAROSO, Carlos, et al. (org.). *Baía de Todos os Santos: Aspectos Humanos*. Salvador: Edufba, 2011.

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

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

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