

De usos a ritos gentílicos: os traços das religiosidades indígenas nas fontes inquisitoriais

*Jamille Macedo Oliveira Santos**

Introdução

Por volta do ano de 1580, jesuítas, autoridades régias, colonos e mais tarde agentes inquisitoriais presenciaram um fenômeno bastante curioso que para a percepção religiosa ocidental e a ortodoxia católica causou profundo desassossego e estarrecimento. Conhecida como Santidade de Jaguaripe o movimento religioso e “sincrético” que despontou no Recôncavo da Bahia e logo se espalhou também para outras regiões abalou a colonização em suas duas linhas de frente evangelização e exploração. Líderes, mantenedores, propagadores e seguidores da Santidade estiveram presentes em diferentes espaços coloniais, onde a colonização lançava seus primeiros sustentáculos como nos engenhos na capitania da Bahia e nos aldeamentos jesuíticos recém-construídos em locais estratégicos e com objetivos circunscritos de desconstruir aquilo que fora vivenciado nas religiões indígenas dando lugar a religião católica.

Através das fontes jesuíticas é possível observar que no contexto do século XVI, as Santidades e a religião indígena possuíam o mesmo significado. A princípio a Santidade foi descrita pelo jesuíta Manuel da Nóbrega como um fenômeno religioso eritualístico entre os tupinambás, no qual o caraíba é recebido na aldeia e conduz os indígenas em uma cerimônia “mística”. O relato de Nóbrega data do ano de 1549 (NÓBREGA,1988, p. 99). Com o passar do tempo outros “fenômenos” semelhantes foram observados em diferentes territórios e descritos pelos missionários e cronistas do século XVI. Como é o caso da Santidade de Jaguaripe descrita no parágrafo anterior. No interior dessa Santidade os indígenas apropriaram-se de alguns dos elementos presentes no catolicismo, readaptando-os a realidade sociocultural indígena, como forma de reelaboração identitária, e sobretudo como contorno de uma contraversão aos ritos sacramentais e a tentativa de catequização.

*Mestree doutoranda em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

Alguns historiadores já se debruçaram sobre a Santidade. Os principais estudos são o de José Calasans em sua obra pioneira *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe* (1952). E Ronaldo Vainfas com o seu estudo sobre *A heresia dos índios* (1995). 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 num contexto mais amplo, na perspectiva do processo de adesão e “reconversão” através de mecanismos da ação política indígena figurada no período quinhentista de forma articulada ao religioso, tendo como pano de fundo o contexto da Bahia colonial.

O profeta indígena e a inversão do mundo colonial

Marcada pelo seu caráter híbrido, como eram alguns dos seus conversos e seguidores, os mamelucos, a Santidade de Jaguaripe fora construída em torno da mensagem de um profeta tupinambá, o caraíba Antônio Tamandaré, que havia passado pelo processo de catequização em um aldeamento jesuítico na ilha de Tinharé.

Na atuação de Antônio e nos “domínios” da Santidade se encontrava uma mensagem de inversão da lógica ortodoxa pela qual o catolicismo se sustentava. A organização eclesial era invertida, os sacramentos eram (des)sacralizados, e o batismo era às avessas.

No processo de Simão Dias, mameluco e morador em Jaguaripe processado por ter praticado os rituais da Santidade, ao ser questionado sobre Antônio, disse que o chamavam Tamanduaré:

o qual ele ouviu dizer que fora dos padres da companhia e que era cristão e se chamava Antonio o qual na dita abusão entre os seguidores dela se chamava deus, dizendo que era deus e descera dos altos céus cá abaixo a este mundo e fizera o dilúvio e fizera os animais todos da terra e todos os seus deste principal na dita abusão lhe faziam reverencia e adoração como a deus (...). (AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 15v)

Auto-intitulando-se Deus e papa, o caraíba apregoou entre índios e mamelucos a adoração não ao Deus cristão que estava no céu, mas a si mesmo, o Deus entre os homens, que se destacava pelo poder criador. Blasfêmia em todas as nuances da visão

católica, na pregação de Antônio é possível ver as influências do próprio catolicismo que ele desejava desconstruir. Assim como expõe o mameluco Cristovão de Bulhões:

o dito brasil Antonio tem mulher e filhos e ele mesmo batiza os seus filhos com duas candeias acesas com um prato de água benzendo-a lança-lha pela cabeça de maneira que nesta abusão vão arremedando os estilos que nós os cristãos temos, nas cruzes e confessando que cristo é senhor do mundo que dá os mantimentos, filho de Santa Maria virgem, mas nisto tem muitas imperfeições e despropósitos como coisa de negros que são de pouco saber. (ANT/TT, IL, proc. 7950, fl. 4)

Parte da descrição de Antônio faz lembrar a encarnação de Cristo, o Deus que segundo o cristianismo habitou entre os homens. Profetismo e messianismo¹ em Antônio se encontram e tomam uma nova dimensão devido ao contato com a sociedade colonial. É nesse sentido que

sustentavam e faziam os brasis deles pagãos e deles cristãos e deles forros e deles escravos, que fugiam a seus senhores para a dita idolatria e na companhia da dita abusão e idolatria usavam de contrafazer as cerimônias da Igreja e fingiam trazer consigo contas de rezar com o que rezavam e falavam certa linguagem por eles inventado e defumavam se com fumos da erva que chamam erva Santa e bebiam o dito fumo até que caíam bêbados com ele dizendo que com aquele fumo lhe entrava o espírito da Santidade e tinham um ídolo de pedra a que faziam suas cerimônias e adoravam. (AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 1v)

Tanto reelaboração, como adesão e propagação, presentes nessa citação, são movimentos no interior de um processo mais amplo de ação política indígena, no qual a Santidade de Jaguaripe se insere. O sentido de reelaboração e propagação também aparecem na “organização eclesiástica” da Santidade, pois eram instituídos vigários que ensinavam a doutrina. Como podemos observar no testemunho de Simão Dias:

o qual principal dizia que era deus e senhor do mundo e havia entre eles outro gentio a que chamavam Santa Maria e outro chamavam vigário, e outros vigários digo ministros que ensinavam a doutrina da dita abusão e havia outro gentio entre eles o mais grave a que chamavam Papa e uma

¹Segundo Maria Isaura Queiroz, o messianismo não deve ser apenas entendido como fenômeno religioso, mas, sobretudo, como fato social. Seria a reinvenção do catolicismo a partir das demandas sociais através da atuação de um líder messiânico que junto com o grupo restituiria a justiça mudando a realidade social a favor dos oprimidos. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976, p. 383.

gentia mulher do dito papa a qual dizia ser mãe do dito Papa digo a qual dizia ser mãe de todo o mundo (...). (AN/TT, IL, proc. 13090, fls. 7-7v)

Em Antônio e na religião readaptada que ele esboçara o profetismo indígena transforma-se ganhando novos contornos e incorporando novos elementos como é o caso da escravização dos portugueses, algo que aparece na mensagem do caraíba. Ao anunciar a chegada da terra sem males, Antônio proclama a inversão do mundo colonial, haja vista que os indígenas outrora escravizados no regime da grande lavoura, poderiam então no espaço mítico desfrutar de liberdade e terem os portugueses como seus escravos. A mensagem sobre a inversão do mundo colonial é encontrada na confissão do mameluco Gonçalo Fernandes, que como ele mesmo afirmou ao visitador chegou a crer na Santidade considerando que esta viria da parte de Deus, ao narrar a sua experiência no sertão junto a Santidade o mameluco então descreve o momento do culto indígena:

Adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-los do cativo em que estavam e faze-los senhores da gente branca e que os brancos haviam de ficar seus cativos e que quem não cresse naquela sua abusão e idolatria a que eles chamavam Santidade se havia de converter em pássaros e em bichos do mato e assim diziam e faziam na dita idolatria outros muitos despropósitos.(AN/TT, IL, proc. 17762, fl. 4)

As palavras de Gonçalo Fernandes, mesmo que mediadas pelo notário Manuel Francisco, são relevantes para apreendermos a maneira pela qual a Santidade indígena apresentava-se como espaço de reconstrução e reconfiguração do mundo para os seus adeptos, se no tempo presente sofriam com o cativo sob o jugo dos seus opressores coloniais, no tempo vindouro o tempo mítico da bem-aventurança, seriam libertos e teriam aqueles que outrora os subjugara – os colonos portugueses – como seus próprios escravos. A mensagem de libertação e destruição da lógica escravista não ficou apenas no domínio discursivo da prédica caraíba. A tentativa de constituir um mundo às avessas extrapolou o domínio simbólico convertendo-se em ação política através da resistência, fugas e destruição de engenhos. Os membros da Santidade lutaram contra os estabelecimentos coloniais “na década de 1560, os engenhos e fazendas sofreram ataques” (SCHWARTZ, 1988, p. 55) por parte dos índios levantados da Santidade, e os ataques não cessaram apesar da constante repressão por parte dos governantes régios, como mostra Schwartz:

Na primeira década do século XVII, com o desenvolvimento da indústria açucareira e o aumento da população escrava, o culto tornou-se mais inquietante e ameaçador. O número crescente de escravos africanos fugidos que se juntavam às aldeias dos seguidores da santidade parecia criar uma situação particularmente perigosa. (*Idem*, p.55)

Rituais indígenas e o avesso do catolicismo

Em relação às cerimônias da Santidade, é possível observar uma continuidade dos elementos ritualísticos presentes na religião tupinambá. Assim a maior parte desses rituais tinham caráter cerimonial e estavam ligados como afirma Cristina Pompa a “renovação cósmica” e a celebração dos grandes feitos: do passado (através da memória mítica dos antepassados), do presente (pela coragem dos guerreiros), e do futuro (através do alcance da terra sem males). As danças e os cânticos presentes no ritual são elementos centrais das cerimônias, que também foram incorporados pelos jesuítas como métodos para a catequese associando-os a sua própria tradição musical. O jesuíta Fernão Cardim, mesmo sendo portador de uma visão eurocêntrica dá vislumbres do papel da música na cultura indígena:

Não se lhes entende o que catam, mas disseram-me os padres que cantavam em trova quantas façanhas e mortes tinham feito seus antepassados. Arremedam pássaros, cobras, e outros animais, tudo trovando por comparações, para se incitarem a pelejar. Estas trovas fazem de repente, e as mulheres são insignes trovadoras. Também quando fazem este motim tiram um e um terreiro, e ambos se ensaiam até que algum cansa, e logo lhe vem outro acudir. (CARDIM, 1950, p. 152)

Os cânticos, ou trovas como chamou Cardim remetendo-se nitidamente a cultura europeia, que mesclavam memória, mito e sons de animais continuaram sendo significativos mesmo depois do contato com sociedade cristã e com os ditames e imposições do processo de catequização. No interior dos rituais da Santidade de Jaguaripe os cantos também eram recorrentes, como narra o mameluco Simão Dias:

e em todo o dito espaço de tempo ele réu fazia e fez as cerimônias que os ditos seguidores da dita abusão faziam que eram urrar e uivar como onças e bradar e dizer umas linguagens que se não entendiam isto fazia ele réu assim como eles fazia e entre eles vinha um principal cujo nome era Tamandaré o qual chamavam deus e seu papa o qual era casado com uma gentia a qual eles chamavam Maria. (AN/TT, IL, proc. 13090, fl. 22)

Nessa descrição e em outras vemos que os elementos dos rituais indígenas eram usados no culto da Santidade, além dos cânticos há também a ingestão da erva santa mencionada por alguns dos mamelucos que foram processados pela Inquisição por se envolverem com a “abusão herética”. A erva santa corresponde ao *petum* planta alucinógena defumada pelos indígenas a qual produzia efeito de transe e fazia os brasis receberem o espírito da Santidade. Para além dos elementos culturais indígenas o catolicismo também foi incorporado, não apenas no sentido de mediação, mas sobretudo de contraversão dos ritos sacramentais e dos dogmas eclesiásticos.

O ideal de renovação e purificação que aparece nos rituais indígenas também está presente no culto da Santidade. Cristóvão Bulhões ao descrever a cerimônia gentílica na mesa do visitador menciona que “os gentios [diziam] a eles cristãos que se fossem lavar, por que havia de nascer um fogo novo entre eles”(Proc. 7950, fl. 9v). Associado aqui a um ideal de propagação de seus ritos e cosmologias muito semelhante a purificação dos caminhos realizado antes da chegada do caraíba nas aldeias. No contexto de elaboração da Santidade de Jaguaripe, que coincide com o tempo de dores e perdas impostas pela sociedade colonial, os elementos socioculturais indígenas são ressignificados pelos seus personagens, tornando-se uma resposta ativa e criativa ao processo de colonização cristão.

A análise desse contexto, a partir das fontes quinhentistas, nos permite acessar como os personagens da ação política indígena, ao relacionarem-se com a cultura cristã europeia, incorporaram e adaptaram suas próprias cosmologias e crenças para darem conta de entender e reelaborarem-se frente à nova realidade que lhes era imposta.

Nesse sentido, o mito torna-se estruturante e reordenador da sociedade que se apresenta em colapso. O mito carrega em si uma função social e intelectual, haja vista que este constitui uma reflexão ou esforço de explicar a realidade e dar sentido ao futuro. Como analisa Roger Bastide, “não se pode considerar o mito como uma ‘narrativa’ pura e simples; ele pertence à práxis, é criador de gestos ou de ritos; assim o sagrado, de simples metáfora, se torna provocador de necessidades sociais”. (BASTIDE, 1979, p. 21)

Esses mitos se transformaram e são transformados a partir das conjunturas históricas. Assim, no contexto colonial, o mito da Terra sem Malestornou-se um

elemento de reivindicação e transformação social. Da mesma forma, ao longo da história da América o mito também se transformou em utopia e influenciou a volta de movimentos de resistência, revoltas e insurreições que preconizavam o retorno do mundo outrora destruído com a conquista europeia. Neles, a evocação mítica tornava-se um elemento de reivindicação do retorno à antiga ordem social por eles estabelecida, em um reino sem as agruras do mundo colonial, um mundo às avessas, sem a fome, a doença e a escravidão.

O caraíba, a figura central das descrições dos mitos e rituais indígenas e do profetismo tupinambá, tornou-se tema recorrente nos escritos inicianos e na prédica dos jesuítas, que procuraram desconstruir a sua atuação e seu grau de influência sob o imaginário indígena, qualificando-os como feiticeiros, embusteiros e servos do Demônio, identificando-os como os maiores contrários ao trabalho missionário jesuítico e “ao grande desenho catequético de marca escatológica, ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra”. (POMPA, 2003, p.50)

Assim, no pensamento jesuítico, Deus os havia colocado como seus profetas no Novo Mundo para anunciar a redenção vindoura, mas o Inimigo também havia semeado os seus próprios profetas, inimigos de Deus e da Igreja católica. (ANCHIETA, 1988, p. 153)

Nesse sentido, pelo seu caráter político, podemos delinear que a Santidade indígena, não é apenas resultado do hibridismo, mediação ou como querem alguns historiadores do “encontro entre as culturas”. Se em alguns aspectos a Santidade reafirmava alguns elementos do catolicismo em muitos casos o fez para subvertê-los, deslegitimá-los e tentar desconstruí-los. É nesse sentido que tanto negociação como conflito estão presentes na dinâmica das interações socioculturais e interétnicas. As Santidades indígenas incorporaram elementos do catolicismo não apenas em um sentido de trocas recíprocas, mas, sobretudo no sentido de contestação do projeto catequético e da colonização cristã. Como é possível observar na descrição do padre jesuíta Fernão Guerreiro que narra o seu encontro com uma Santidade indígena e com o seu caraíba:

Sairam-no todos a recebe-lo com diligencia e ai começou a entoar uma ravia, de que nada entendemos e cuido que eles mesmos lhe entendem, e isto falando ele e respondendo-lhe os outros a maneira de clérigos que rezam coro. Eu também saí de casa três ou quatro passos. Ele estava como quem ensina a doutrina, misturando mil desbarates, como era dizer *Santa Maria, tupana, rimerico*, que quer dizer Santa Maria, mulher de

deus, e outros despropósitos semelhantes. Estava posto de joelhos, com os olhos no céu e as mãos levantadas e abertas como sacerdote que diz missa...Ao dia seguinte me pediu audiência, saímos ao terreiro, mandei falar um índio nosso principal. Mas respondeu com contar de sua santidade, mas foi tão prolixo que lhe disse que eu não vinha ser ensinado nem dos seus senão para lhe ensinar o caminho do céu e que para isso os queria levar para a igreja... Andam estes pobres tão cegos com aquela que chamam a sua santidade que totalmente teem para si que não há outra e que eles só são os que acertam, todos os outros e nós imos errados; pelas notícias que lá têm das coisas da igreja por alguns índios que fugiram dos portugueses, se foram pelo sertão a dentro batizaram os seus postos que não na forma da igreja e a todos os homens põem o nome de Jesus e às mulheres Maria. Usam da cruz, mas com pouca reverencia, e teem outras cerimônias ao modo da igreja. Tem modo de sacerdotes, aos quais obrigam a guardar castidade, na qual se faltam os depõem logo do ofício. (GUERREIRO, 1609)

O trecho acima traz à tona uma série de aspectos interessantes presentes nas santidades indígenas. Como é possível observar na descrição de Guerreiro a Santidade toma para si os elementos do catolicismo readaptando-os e dando-lhes novos significados, assim a inversão aparece em diferentes aspectos do culto, nas cerimônias e na mensagem propagada pelos mantenedores da Santidade. O batismo invertido praticado no sertão, o qual menciona Guerreiro, a nomeação e utilização dos elementos sacramentais, a autodeterminação da divindade por parte do carafba e a reivindicação da verdadeira santidade são traços da religiosidade indígena que entram em contradição com o catolicismo que os padres jesuítas desejavam estabelecer.

Por fim a batalha pelo monopólio da santidade e pela emergência dos símbolos santos é também uma batalha pelos fiéis na busca por novos adeptos ao culto indígena que foi extensamente propagado no território colonial o que sinaliza mais uma vez para ação política indígena e para o protagonismo de seus personagens. Nesse contexto de emergência política e reelaboração identitária temos os aspectos culturais que podem ser analisados a partir dos seus múltiplos significados. Nesse sentido, como aponta o antropólogo norte-americano Clifford Geertz,

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. (GEERTZ, 1989, p. 7)

As palavras acima foram extraídas da obra *A interpretação das culturas*. 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 os objetos de nossa análise como textos que precisam 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” – simbólica, social e política.

As possibilidades de interpretação presentes em Geertz podem nortear nossa análise em relação à adesão de diferentes grupos étnicos a religiosidade indígena. Bem como sua propagação e perpetuação. Assim as religiosidades indígenas são o nosso texto, os seus múltiplos significados, as maneiras como foram transmitidos, reelaborados e resignificados a partir das experiências de diferentes indivíduos são as teias que podem ser apreendidas através da análise das fontes. Mas esses significados não são meros espectadores de um texto pitoresco; são sim frutos de contextos específicos, no qual identidades e experiências emergem de sujeitos que se reelaboram constantemente como protagonistas de sua própria história.

Apreender os significados dos processos culturais é um esforço de Geertz na sua obra. 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 as Santidades, recompormos todos os múltiplos significados presentes nos rituais, cerimônias e mecanismos de propagação. Mas para tentar ampliar a nossa compreensão vamos nos ater em alguns aspectos culturais presentes nos rituais da religião indígena readaptada, tendo em vista, também que os “textos culturais” se relacionam com os processos gerais de transformação econômica e social.

Considerações finais

Através da análise da religiosidade tupinambá e da Santidade de Jaguaripe que tornou-se um espaço privilegiado para a propagação e readequação do profetismo indígena e da inversão do mundo colonial por meio da prédica caraíba dos rituais e cerimônias por eles conduzidos, bem como das fugas e destruições de engenhos por eles estimulados é possível acessar os elementos da ação política indígena e os seus personagens que souberam nas situações de contato construir repostas ativas e criativas a dominação e a exploração colonial. Dessa forma desejamos construir, assim como a historiadora norte americana Alida Metcalf, um novo olhar sobre a Santidade de Jaguaripe, nas palavras da autora:

[Dando] um passo além da caracterização habitual da Santidade de Jaguaripe de 1585, como um movimento de índios que surgiu a partir de uma tradição messiânica indígena. Eu sustento que a Santidade de Jaguaripe é mais bem compreendida como o impulso dos dominados em um ambiente colonial estrangeiro para criar um novo mundo e novas identidades para si mesmos, apropriando-se não só as suas próprias tradições culturais, mas também das crenças sincréticas, linguagem e rituais desenhados a partir de sua experiência imediata na sociedade colonial. (METCALF, 1999, p. 1533)

O estudo da Santidade de Jaguaripe, das religiosidades indígenas 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. Assim podemos lançar olhar sobre os Tupinambá e repensar 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 um recente 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. (PARAISO, 2011, p. 72)

Os índios lutaram, adaptaram a cultura europeia à sua própria cultura, transformaram os elementos europeus à sua própria realidade e influenciaram estes decisivamente, exemplo claro disso são as santidades e religiosidades indígenas. 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 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”.(Idem, pp. 73-74)

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 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.

Referências

Fontes

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

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (AN/TT), Inquisição de Lisboa (IL), Processos (pcs.) 17065, 17762, 13090, 7950. Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?>

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

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

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

Livros e artigos

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

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

METCALF, Alida C. “Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas”. In: *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), pp. 1531-1559.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001.

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 tapuiano Brasil colonial**. Barueri-SP: EDUSC, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

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.

Resumo

Processos, denúncias e confissões inquisitoriais são fontes riquíssimas para apreender o cotidiano e as práticas ditas dissidentes que rompiam com as normas estabelecidas pela ortodoxia católica. Nesse interim, em que a conduta rompe com as regras e as religiosidades são vivenciadas e experimentadas de uma forma plural emergem os elementos transgressores e os traços divergentes como símbolos de resistência e contrafação a imposição dogmática no cenário colonial. É no interior desse conjunto documental (processos, denúncias e confissões) que temos acesso a multiplicidade das religiosidades coloniais, especialmente aquelas que foram tachadas como heréticas e idólatras pela Inquisição. No presente artigo analisaremos algumas dessas religiosidades indígenas que foram propagadas no espaço colonial através de índios e mamelucos que transitavam entre “a vila e o sertão”, de engenhos e aldeamentos jesuíticos na Bahia colonial. É nesse sentido que a religião indígena, extrato de sua cultura que está em constante transformação, se reveste de cunho político “reivindicatório”, contra a colonização cristã, contra a escravidão e contra o *status quo* colonial. Tendo em vista que uma das propostas milenaristas das Santidades indígenas e do profetismo tupinambá era a inversão do mundo colonial no qual não seria necessário mais trabalhar “e os portugueses serão os nossos escravos” (ANTT, Proc. 17762, fl. 2).

Palavras-chave: Santidades indígenas; rituais; religiosidades; propagação; ação política.