



CIRCULARIDADE CULTURAL NO ESPAÇO COLONIAL: A SANTIDADE DE JAGUARIBE E O PROCESSO DE REINVENÇÃO IDENTITÁRIA

Jamille Oliveira Santos Bastos Cardoso¹

Resumo

Ao analisar a documentação do Santo Ofício (processos, denúncias e confissões) em relação à Santidade de Jaguaribe, movimento indígena e sincrético que perdurou no Recôncavo Colonial (1585-1595), podemos observar que esta se difundiu não apenas entre os povos tupinambá, mas também entre os negros, brancos e mamelucos, muitos dos quais já haviam passado pelo processo de catequização católica. Em alguns casos pessoas confessam na própria mesa do visitador que se sentiram abalados e chegaram a crer que essa santidade era verdadeira, vinda da parte de Deus. Outros tantos participaram dos cultos e cerimônias dessa abusão considerada herética e idólatra pela Inquisição. Assim sendo, a Santidade de Jaguaribe é um espaço privilegiado para a reinvenção de identidades, onde diferentes grupos étnicos se influenciam mutuamente em um rico e complexo processo de circularidade cultural. Assim sendo o presente artigo reconstrói a história da Santidade de Jaguaribe e traz alguns pontos para uma pesquisa que está em desenvolvimento através do levantamento e análise de fontes relacionadas à Santidade de Jaguaribe tendo como objetivo o estudo do processo de transculturação interétnica que se deu através desta religiosidade ameríndia.

Palavras-chave: Santidade de Jaguaribe. Circularidade cultural. Recôncavo da Bahia;

Introdução

O século XVI é marcado por um período de efervescência e de profundas mudanças históricas; o mundo ibérico passava por significativas transformações nas suas estruturas políticas, econômicas e sociais². O advento da época moderna veio acompanhado de inovações que permitiram aos europeus a oportunidade de fazer novas descobertas: basta citar a invenção da bússola e o desenvolvimento de novas

¹ Graduada em História pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, mestranda em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Contato: jamilleoliveira19@gmail.com

² Basta lembrar que esse foi o período das Grandes Navegações, do Renascimento Cultural, da Reforma Protestante e da Reforma Católica. Ver melhor em DELUMEAU, Jean. A civilização do Renascimento. Lisboa: Editorial Estampa, vol. I, 1983. SOUZA, Laura de Mello e. O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 14.

técnicas na arte de navegar. Mas as estruturas anteriores não se excluem neste momento, pelo contrário, esta efervescente transformação vem acompanhada da permanência de velhos valores que entram em conflito com os novos – mas que também convive com as estruturas anteriores – e acabam por construir a estrutura moderna marcada pela ambiguidade: é o embate entre o antigo e o novo, entre o arcaico e o moderno que vai reconfigurar essa sociedade que surge a partir de rupturas e continuidades com a época medieval. A expansão marítima ibérica perpassa diversos âmbitos dessas transformações estruturais que também era acompanhada por uma crescente expansão da cristandade, por seu caráter dual ao ter emergido de uma época marcada pelo antigo e pelo moderno: “a expansão ocidental caracterizou-se pela bifrontalidade: por um lado, incorporavam-se novas terras, sujeitando-as ao poder temporal dos monarcas europeus; por outro lado ganhavam-se novas ovelhas para a religião e para o papa”³.

Essa expansão propiciou a “descoberta” de novas culturas e de sociedades até então imaginadas e representadas no universo mental Ocidental. O europeu encarou os povos indígenas e suas manifestações culturais e de religiosidade com espanto e perplexidade. Não sabiam ao certo como lidar com o novo que se descortinava à sua frente e entrava em conflito com os valores e com as percepções trazidas do “Velho Mundo”, para isso recorreram aos seus filtros culturais e às suas tradições, tudo é interpretado, desde cedo, a partir de ideias preconcebidas, já que “a comparação analógica é o único instrumento epistemológico de compreensão cultural”⁴. Aos poucos as projeções mentais dos europeus vão se espalhando, somando-se ao imaginário de povos de outras culturas, e finalmente, fundindo-se a eles⁵. À medida que o processo de expansão vai se consolidando nas terras de Ultramar soma-se a este um processo análogo e complementar, o de cristianização dos povos indígenas, encontrados nesse território, na tentativa de enquadramento dessas populações aos valores, crenças e organização social trazidos pelos europeus. No caso específico das terras luso-brasileiras, as ordens religiosas, especialmente a Companhia de Jesus, desempenharam um papel fundamental na evangelização dos povos indígenas, com o objetivo de transformá-los em súditos cristãos para a efetivação da ocupação territorial sob administração portuguesa e obtenção da mão-de-obra necessária aos

³ SOUZA, Laura de Mello e. “O novo mundo entre Deus e o diabo” *In: O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 32.

⁴ POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tupuaia” no Brasil Colonial. *In: Revista Tempo*. Rio de Janeiro, nº 11, 2001, pp. 27-44.

⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, *op. cit.*, pp. 32-85 e TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

colonos⁶. Nesse sentido, a antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraiso, especialista da História Indígena, analisa as múltiplas visões dos europeus em relação ao Novo Mundo e aos seus habitantes. Nas palavras da autora:

Os primeiros momentos podem ser caracterizados como de deslumbramentos. O aspecto luxuriante da cobertura vegetal, a abundância dos rios, frutos, animais e riqueza (...). Esta imagem irá, aos poucos, se alterando à medida que as dificuldades de sua colonização e exploração vão se concretizando no cotidiano dos colonos. Também as imagens sobre os habitantes iniciam-se pelo encantamento e terminam ou convivem com as de horror⁷.

Assim sendo, a autora divide as relações interétnicas estabelecidas na América Portuguesa em três momentos, “construídos a partir das modalidades de dominação e exploração definidas pela administração metropolitana”⁸. Esse período posterior à fase de deslumbramento enfatizado pela autora é caracterizado pela exploração da mão-de-obra indígena e o processo de catequese jesuítico empreendido através dos aldeamentos. Paraiso analisa em alguns dos seus artigos os primeiros momentos a partir da conquista que vão caracterizar a consolidação do processo de colonização, período esse 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 colonial⁹.

⁶ Essa empreitada sofreu fortes resistências e incorporou uma série de adaptações devido às demandas das populações indígenas.

⁷ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “De como obter Mão de obra Indígena na Bahia entre os Séculos XVI e XVIII”. In: *Revista de História Porto*, São Paulo, v. 129-31, 1994, pp. 179-208.

⁸ O primeiro momento é caracterizado pela permanência de padrões tradicionais das sociedades indígenas. O segundo momento se inicia com a chegada do donatário Francisco Pereira Coutinho, onde os esforços se canalizam para a efetivação do povoamento e exploração econômica. O terceiro momento é marcado pela criação do Governo Geral que tem como objetivo dentre outros o controle das revoltas indígenas e a constituição de alianças com alguns grupos indígenas que garantisse mão-de-obra para os colonos. PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os primeiros habitantes da Baía de Todos os Santos. *Revista da Bahia*, Salvador, v. XVIII, 1990, pp. 39-48.

⁹ “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.” PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Aldeamentos de Salvador no século XVI. Um primeiro esboço. *Revista Eletrônica Orbis*, Salvador - Bahia, v. 02, p. 01-15, 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>, acessado em 27/10/11 e SIERING, Friedrich Câmara. Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos maracás (1650-1701). Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008. Disponível em <http://www.ppgh.ufba.br/spip.php?article208>, acessado em 04/10/11.

Após a conquista no interior do processo de colonização, as perplexidades, choques culturais e tentativas de enquadramento somam-se à descoberta de uma nova manifestação religiosa: as santidades ameríndias. O europeu viu perplexo esses fenômenos culturais multifacetados marcados pelo processo de hibridização cultural¹⁰.

Identities reformuladas no espaço colonial: as santidades ameríndias

As santidades, assim as chamaram os portugueses, foram fenômenos religiosos que incorporavam elementos da cultura indígena e da religião católica, e ao mesmo tempo tinham cunho de revolta contra a exploração colonial e contra o processo de catequização; dito em outras palavras, as santidades foram uma forma de resistência à tentativa de enquadramento empreendida pelos europeus. Seu culto combinava elementos da crença indígena em um paraíso terrestre e alguns símbolos do catolicismo. O movimento de santidade foi observado primeiramente em São Vicente em 1551, mas depois se espalhou por todo território colonial, especialmente no Sul e no Recôncavo baiano¹¹. As santidades são expressões da religião usada contra os opressores, onde os indígenas se apropriam dos símbolos do catolicismo e fazem sua interpretação a partir de sua própria realidade cultural e social. Assim foi a Santidade de Jaguaripe em terras luso-brasileiras: o encontro dos portugueses com esta “estranha” religiosidade em meados do século XVI traz à tona imagens e representações construídas pelo olhar etnocêntrico do europeu que entra em choque ao se deparar com essa religiosidade ameríndia que em sua essência era construída a partir de um processo complexo de interculturalidade entre duas sociedades distintas. Enquanto movimento religioso e de luta contra o sistema colonial, ela se insere no contexto mais amplo de revoltas e resistência à dominação portuguesa no território colonial, já analisados no tópico anterior. Nesse sentido, faz-se necessário uma descrição da história dessa Santidade que despontou no Recôncavo baiano Colonial.

¹⁰ Construído em um claro diálogo com as ciências biológicas, o conceito de hibridismo cultural se refere ao processo de interculturalidade entre diferentes culturas que acabam por construir uma nova cultura marcada pela dualidade e miscigenação. No campo dos estudos de religiosidades, esse conceito surge pela necessidade de substituir o conceito de sincretismo, que se refere à conjugação de elementos de diferentes referenciais culturais. SIQUEIRA, Sonia. A elaboração da espiritualidade no Brasil Colônia: o problema do sincretismo. In: *Anais do Museu Paulista*: São Paulo, tomo XXVI, 1975.

¹¹ O primeiro relato que se refere a uma Santidade entre os Tupinambá foi feito pelo padre Manoel da Nóbrega, nesse mesmo período, pouco tempo depois à chegada dos jesuítas na Colônia. NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas de Serafim Leite. Coimbra: S. J., 1955, p. 62.

A Santidade de Jaguaripe e sua história

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 caraíba¹² chamado Antonio Tamandaré, que havia passado pelo processo de catequização católico em um aldeamento na ilha de Tinharé¹³, e conseguiu reunir em torno de sua “pregação” muitos nativos livres e outros tantos que fugiram de aldeamentos jesuíticos e engenhos. Dessa forma, o então governador da Bahia Teles Barreto mandou uma expedição armada, comandada por Álvares Rodrigues, ao sertão de Jaguaripe com a missão de destruir a dita “abusão”. Todavia a sua missão não teve sucesso, pois o senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde também enviara uma expedição com o objetivo 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 desta para as terras do senhor de engenho.

No período que passaram na comunidade tupinambá, muitos mamelucos aderiram ao culto da Santidade e se rebatizaram ao modo gentilico, 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 (como negros e brancos), nos faz lançar luz sobre o processo de circularidade cultural, e entender os lados multifacetados do processo de colonização e resistência nas terras luso-brasileiras. Após 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”. A seguir para as terras de Jaguaripe um grupo com cerca de sessenta Tupinambá, incluindo adultos e crianças, levando consigo o seu ídolo de pedra, movidos quem sabe pela promessa de expansão e oportunidade de propagação de suas crenças, já que foi-lhes garantido a manutenção e a preservação da sua religiosidade; “a transferência de ‘Mãe de Deus’ e de seus acólitos para as terras do

¹²A função do caraíba é profética: a de motivar os grupos indígenas a migrarem em busca da terra sem males. Era um grande orador e circulava por entre as aldeias.

¹³ 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.

engenho do Jaguaripe também se deveria à fertilidade do litoral¹⁴, à segurança e às benesses prometidas por Fernão Cabral e ao indiscutível prestígio de pregar e praticar a santidade em pleno território colonial e cristão¹⁵. No engenho de Jaguaripe, a Santidade continuou desenvolvendo as suas atividades em uma maloca, o 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, estratégia¹⁶, ou por desejo de experimentar uma nova religiosidade ou uma nova experiência com o transcendental. Além dessas supostas motivações subjetivas temos que considerar o contexto que estes indivíduos estavam inseridos, o período de ascendência da Santidade de Jaguaripe foi posterior às epidemias de sarampo e catapora que assolaram as populações indígenas, num contexto de profunda crise da catequese jesuítica¹⁷. Nesse momento específico a busca da terra sem males e a construção de um “contraprojeto” a colonização e a evangelização fazia todo sentido. Haja vista que com as suas práticas religiosas os tupinambá esperavam expulsar seus dominadores, que eram responsáveis pelas doenças e por demais males que os assolavam como a escravidão.

O movimento religioso tupi teve grandes repercussões no cenário colonial, serviu de refúgio para escravos que fugiram dos seus engenhos e teve a sua “popularidade” representada até em terras de Ultramar¹⁸. A Santidade de Jaguaripe tornou-se um pólo de atração para os indígenas; isso acabou por incomodar os senhores de engenhos e as autoridades governamentais que se sentiram ameaçadas com o movimento de resistência que deflagrara-se no Recôncavo. Já que elevara-se a concentração de trabalhadores em Jaguaripe nas terras de Fernão Cabral de Ataíde,

¹⁴ A migração para o litoral fazia parte da realidade dos tupis, pois na sua crença era no litoral que se encontrava a terra sem males, a morada de Maira Porã, que ficava depois de um grande rio na direção onde o sol nascia. Portanto ao descerem para Jaguaripe estavam seguindo sua direção tradicional de buscar a terra sem males, o que era determinado por um caraíba.

¹⁵ MAESTRI, Mário. “A Santidade do Jaguaripe”. In: *Revista Espaço da Sophia*. nº 13, abril/2008. Disponível em http://issuu.com/espacodasophia/docs/revista_espaco_da_sophia_-_n13, acessado em 25/08/11.

¹⁶ 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. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. Companhia das Letras, 1995, pp. 94-96.

¹⁷ CASTELNAU-L' ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006. PP. 123-129.

¹⁸ 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. *Idem*, pp. 201-223.

o que o colocava em uma situação mais privilegiada que os demais, o fato de Jaguaripe estar cada vez mais atraindo indígenas ameaçava os demais proprietários de engenhos que poderiam ser levados à falência, por perderem sua mão-de-obra. Essa conjuntura acabou criando uma situação de incômodo e pressão para o governante régio que 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, e 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 a disseminação dessa Santidade 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.

Santidade de Jaguaripe entre o catolicismo e a religiosidade tupi: um contraponto indígena

Para além da análise factual, que já foi bastante explorada em obras e artigos aqui citados, a Santidade de Jaguaripe é marcada por uma complexidade que perpassa todos os seus aspectos. Essa complexidade fica clara ao percebemos o seu caráter dual e ambivalente: “[a Santidade de Jaguaripe] foi, ao mesmo tempo, rebelião armada e seita religiosa contra o colonialismo português, contra a escravidão e contra a catequese jesuítica. Movimento de resistência sociocultural, portanto, apesar de conter, na sua própria estrutura, traços do catolicismo e do próprio colonialismo contra o qual os índios lutaram.”¹⁹

A sua complexidade nos chama atenção e nos faz cada vez mais olhar as suas vicissitudes e especificidades, na tentativa de vislumbrar aquilo que ficou intocado e/ou não foi aprofundado nos estudos que se debruçam sobre o tema²⁰. Além de incorporar e transformar o catolicismo à sua própria realidade, a Santidade de Jaguaripe traz um aspecto bastante relevante e que motiva essa pesquisa: ela desafiava o processo de colonização e o projeto de catequização ou de conversão

¹⁹ VAINFAS, Ronaldo. Rituais indígenas que não se apagam: a catequização frustrada. Disponível em <http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/2202>, acessado em 04/05/10.

²⁰ Tivemos contato com duas obras que tratam especificamente da Santidade de Jaguaripe: CALASANS, José. Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe. Salvador: Artes Gráficas; 1952 e VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios, *op. cit.*

católica, na medida em que essa religiosidade também promoveu um “projeto” de “anticatequese”²¹, contrária à obra empreendida pelos jesuítas em terras luso-brasileiras. Os Tupinambá souberam desafiar a proposta de conversão católica, e é neste sentido que caracterizamos a Santidade de Jaguaripe, como expressão de um contraponto ao colonialismo cristão. Ao empreender a disseminação de sua religiosidade, a Santidade travou uma verdadeira batalha contra o colonialismo cristão. A batalha pelo monopólio da santidade²² e a batalha pelos símbolos “santos” não deixa de ser também uma batalha pelos fiéis, na tentativa da propagação de um “contra-projeto” à catequização cristã. Sobre a questão de anti-catequese, as cartas jesuíticas nos tem mostrado aspectos mais amplos em relação a esse processo. Podemos citar como exemplo a pregação dos caraíbas, que são chamados de feiticeiros nas correspondências jesuíticas, esses aparecem como os maiores inimigos do projeto de evangelização empreendido pelos jesuítas. Em muitas ocasiões podemos ver os inacianos incomodados e perplexos com as atitudes dos caraíbas, estes faziam questão de associar as mortes, causadas pelas epidemias, ao batismo católico, o sacramento era muitas vezes concedido pelos jesuítas antes da morte.²³ A Santidade se torna mais fascinante e complexa ao nos debruçarmos sobre esse viés de pesquisa, e ela se torna particularmente mais instigante ao observarmos, como nos mostrou Vainfas, que paradoxalmente a Santidade de Jaguaripe foi “protegida” por um poderoso senhor de engenho da Bahia Colonial: Fernão Cabral de Ataíde. É exatamente esse fato que faz a Santidade de Jaguaripe ser a mais documentada de todo período quinhentista, e sobre ela se debruçaram cronistas, em suas crônicas de viagem, jesuítas, em suas correspondências, e governantes, em suas ordenanças régias.

No entanto, a documentação mais rica e que nos faz inferir uma série de aprofundamentos é a inquisitorial. A Santidade de Jaguaripe não só chama a atenção do olhar investigativo do historiador, que hoje tenta compreendê-la em um exercício de alteridade epistemológica, mas também instiga o olhar do inquisidor, que nas palavras de Carlo Ginzburg, é um virtual antropólogo²⁴, ávido por encontrar heresias nos trópicos. São as fontes deixadas pela rápida passagem da Inquisição na

²¹ Expressão usada em VAINFAS, Ronaldo. *Idem*.

²² A expressão santidade é usada aqui no sentido de caracterização do ser santo aquele que detém o poder de Deus aqui na terra.

²³ NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. - Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 104. NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo, : Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 95, 99, 100, 158, 159.

²⁴ GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo”. *In: O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 280-281.

Bahia (1591-1592), que nos permite conhecer a Santidade de Jaguaripe mais de perto. Foi o desejo de conhecê-la mais amplamente que nos levou a essas fontes.

Ao analisar essa documentação do Santo Ofício (processos, denúncias e confissões) em relação à Santidade de Jaguaripe, podemos observar que esta se difundiu não apenas entre os povos tupinambá, mas também entre negros, brancos e mamelucos, muitos dos quais já haviam passado pelo processo de catequização católico. Em alguns casos pessoas confessam na própria mesa do visitador que se sentiram abalados e chegaram a crer que essa Santidade era verdadeira, vinda da parte de Deus²⁵. Outros tantos participaram dos cultos e cerimônias dessa “abusão” considerada herética e idólatra pela Inquisição. Essa constatação nos leva a perceber que o processo de circularidade cultural no cenário colonial se deu de forma mais ampla e complexa: não só partiu do europeu para o indígena, mas também, do indígena para o europeu. A Santidade de Jaguaripe é um exemplo desse processo complexo que podemos chamar de circularidade cultural. Resta-nos saber de que forma aconteceu esse processo e porque ele se deu no cenário colonial. A grande questão que instiga esta pesquisa é porque e de que forma a Santidade de Jaguaripe 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”? Sobre o alcance dessa religiosidade tupi nos informa a denúncia do senhor de engenho Álvaro Rodrigues, contida no processo de Fernão Cabral de Ataíde:

[...] 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 Bahia²⁶.

O fenômeno de circularidade cultural incorpora uma série de outros processos

²⁵ Algumas confissões de indivíduos que compareceram a Mesa do Santo Ofício expressam bem isso. Transcrevemos aqui um trecho da confissão do mameluco Gonçalo Fernandes: “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 e por eles dito daquela sua santidade”. Há também a confissão de uma mulher branca que foi atraída pela Santidade: “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”. VAINFAS, Ronaldo (org.). Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 145 e 184.

²⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processo (pc.) 17 065, fls. 188-195. Disponível em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2317069>

subjacentes aos contatos interculturais e interétnicos que marcaram nossa história, e um dos que mais nos chama a atenção é o de “(re)conversão”, pelo qual passaram alguns cristãos que tiveram envolvimento com a Santidade, ao aderirem a algumas das práticas culturais e religiosas dessa “seita”. Nosso foco não é apenas os indivíduos “(re)conversos”, já que não se pode medir até que ponto esse processo se constituía numa reconversão, uma vez que não temos meios para mensurar uma experiência que extrapola a realidade objetiva e entra no domínio da transcendência. Mas, também a “política indígena” empreendida pela Santidade de Jaguaripe na tentativa de conversão dos cristãos e de propagação das suas crenças de seu universo “místico”, de sua religiosidade, na batalha contra a colonização cristã para a ascensão dos seus símbolos como verdadeiros. Resta-nos descortinar os aspectos culturais, simbólicos e mentais que tornavam a Santidade tão atraente para diferentes indivíduos cristãos nos quinhentos.

Adesões e “(re)conversões”: a circularidade cultural no interior da Santidade de Jaguaripe

Para tentar entender as adesões ao culto indígena no cenário colonial através da reinvenção de identidades 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. O culto das santidades ofereciam elementos “sincréticos” que traziam muito do catolicismo na medida em que incorporava em sua essência uma série de símbolos cristãos, materiais e doutrinários. A similaridade de elementos pode ter levado alguns a aderirem ao culto da Santidade de Jaguaripe. As palavras da confissão de Dona Margarida, esposa de Fernão Cabral, nos trazem possíveis caminhos para uma análise a esse respeito:

Confessou mais, que no dito tempo que a dita abusão esteve na dita sua fazenda, que poderia ser de dois meses pouco mais ou menos, ela tinha para si, e dizia, que não podia ser aquilo do demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois traziam cruces de que o demônio foge, e pois faziam grandes reverências às cruces e traziam contas, e nomeavam Santa Maria²⁷.

Mas, se nos restringirmos apenas a essa possibilidade estaremos reproduzindo o discurso da fonte, já que os depoentes podem ter muito bem usado esse argumento

²⁷ VAINFAS, Ronaldo (org.). Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 171.

para se justificarem perante o visitador na tentativa de terem suas culpas atenuadas, pois, teriam sido enganados por essa dita abusão e não conseguiram reconhecer o seu caráter herético. Assim construímos outra hipótese que se refere ao grau de participação que incorporavam os cultos da Santidade, pois ao mesmo tempo em que ressignificavam os símbolos cristãos à sua própria realidade cultural, a Santidade de Jaguaripe trazia algo a mais para além do que a religiosidade católica ofertava. A experiência mística do êxtase, proporcionada pelos rituais coletivos “banhados” pela erva santa, o grau de participação e de experimentação com o transcendental que estava presente no culto tupi, a busca de um paraíso aqui nesta terra. Enfim, todos estes elementos podem ter chamado a atenção e atraído os indivíduos que aderiram à Santidade. Em certa medida o culto à santidade por parte de indivíduos cristãos pode ser explicado pela necessidade de experimentar empiricamente aquilo que o catolicismo só oferecia em “teoria”. Essa ideia perpassa o que o historiador Carlos Roberto Nogueira entende sobre as motivações das práticas mágicas no Ocidente cristão: “Preferimos entendê-las como um ato psíquico, como uma necessidade vital a ser preenchida pela companhia do Demônio (sob a ótica cristã ortodoxa), a adoção deste e a prática de uma ‘doutrina’ para obter nesse mundo, o que o cristianismo prometia, de modo impreciso e distante, em uma vida *post-mortem*”²⁸.

Por fim, o entendimento do processo de adesão da religiosidade tupi perpassa aquilo que Stuart Schwartz²⁹ 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. Uma propensão latente para uma religiosidade mais plástica e flexível. Além das questões pautadas no contexto cultural do Brasil colônia é preciso enfatizar as questões “subjetivas”, que se inserem no interior da reinvenção identitária, onde através de experiências individuais e coletivas, por meio das relações interétnicas, diferentes indivíduos experimentaram de formas distintas a construção de uma nova identidade religiosa e a ela atribuíram múltiplos significados. 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 motivações. Os indígenas ao “reinventarem”, aderirem e

²⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. São Paulo: EDUSC, 1991, p. 63.

²⁹ SCHAWRTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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 adaptativa³⁰.

Já os mamelucos³¹, grupo étnico bastante singular e paradoxal, trazem a 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 sertão³², entre a cultura indígena e a cultura branca, entre o catolicismo e a religião tupianambá, 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 que mais tiveram passagem pela Inquisição, ao serem processados por desvio de fé e práticas heréticas³³.

Outra singularidade étnica deve ser observada nas motivações de adesão dos negros da guiné, como eram chamados os africanos que se tornaram escravos no período³⁴. 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. Haja vista que um das “propostas” milenaristas da Santidade de Jaguaripe era o fim da escravidão e da exploração colonial e construção de um mundo às avessas, onde não será necessário mais trabalhar e os portugueses serão os seus escravos³⁵. Por fim, precisamos considerar as adesões dos brancos cristãos, que como dona Margarida Ataíde chegaram a crê 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

³⁰ STERN, Steve. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

³¹ São designados mamelucos os filhos dos colonos brancos com “as negras da terra”, índias.

³² Sobre a especificidade cultural dos mamelucos o artigo de Ronald Raminelli traz importantes questões. RAMINELLI, Ronald. Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. *In: Revista de História da USP*. pp. 129-131. São Paulo, 2009.

³³ Dos 21 processos que tivemos contato 15 eram de mamelucos. ANTT, Inquisição Lisboa, Processos nºs 16897, 7950, 10776, 17813, 17809, 17762, 13098, 11068, 10714, 11072, 10754, 12229, 13090, 11632, 11635.

³⁴ Para uma análise da especificidade das adesões dos escravos africanos ver melhor em: METACALF, 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.

³⁵ ANTT, Inquisição Lisboa, Processo nº 17065, 19 de setembro de 1591.

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 plurais³⁶.

Há ainda que considerar o catolicismo e sua própria construção, formação e desenvolvimento foram influenciados por diferentes culturas e incorporaram uma série de elementos multifacetados. Além de tudo, as formas do catolicismo popular sempre influenciaram a ortodoxia, e fizeram com que a religião oficial desse lugar a elementos da cultura popular que desejavam converter³⁷. Essa constatação nos leva a perceber que o catolicismo, e outras religiões, como religião oficial foi experimentado e vivenciado de diferentes formas por diferentes grupos sociais e indivíduos ao longo da história, e que o processo de cristianização alcançou limites e ganhou diversos significados nos diferentes territórios em que desejou se estabelecer³⁸. Assim sendo, é importante para nossa pesquisa levar em conta o caráter multifacetado e complexo das religiosidades coloniais, analisando a diversidade cultural e as singularidades presentes no território brasileiro. Para conseguirmos entender melhor esse processo é necessário recorrermos ao conceito de circularidade cultural, trabalhado por Carlo Ginzburg³⁹.

No campo mais amplo das produções em torno das religiosidades heterodoxas, que escapam à ortodoxia católica, se insere a obra de Ginzburg. A leitura de *O queijo e os vermes* tem suscitado questões relevantes para a pesquisa em torno do tema. Ao se debruçar sobre os processos de um moleiro friuliano, o autor encontra uma documentação riquíssima que o permite entender, a partir da micro-história, a cultura de um indivíduo e mais amplamente a cultura popular em que ele se insere. Menochio é expressão de uma contestação direta aos dogmas da Igreja e da construção de ideias heterodoxas no interior de uma sociedade tão rica e complexa. A obra de Ginzburg é importante para análise de conceitos-chaves e para a compreensão de fenômenos culturais como as santidades indígenas: conceitos como o

³⁶ O artigo apenas tocou nesse tema que será explorado na minha dissertação de Mestrado.

³⁷ Sobre esses aspectos ver melhor em DELUMEAU, Jean. "A religião oficial e a religião popular na França durante a Reforma e Contra-Reforma". In: *Religiosidade popular*. Concilium/206 – 1986/4: Teologia prática.

³⁸ Sobre a religiosidade popular na Brasil Colonial, especialmente no que diz respeito ao catolicismo negro, ver em MOTT, Luiz. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu". In SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada na América Portuguesa*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 1997. PINTO, Tânia Maria de Jesus. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2000. Disponível em <http://www.ppgh.ufba.br/spip.php?article101>, acessado em 20/01/11.

³⁹ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

de circularidade⁴⁰, que abarcam a dinâmica e a complexidade das relações entre a cultura dominante e a cultura subalterna e das relações interétnicas. Tais discussões nos possibilitam perceber que a cultura popular não é mera reprodução passiva da cultura dominante e que, ao se relacionar com esta, a cultura subalterna a traduz e a adapta à sua própria realidade. Além disso, a cultura “hegemônica” é também influenciada por essa cultura “subalterna”. É esse ponto que esta pesquisa deseja analisar, ou seja, a partir do conceito de circularidade entender o fenômeno de mediação cultural, que também é significativo para analisar como a cultura dominante, nesse caso representada pelo colonizador, é também influenciada e transformada pela cultura indígena⁴¹. Conceito como este que foi levantado por Ginzburg permitem-nos inferir questões em relação às santidades: como a religião oficial, as ideias e os valores do catolicismo foram transmitidos aos povos indígenas? De que forma esses valores foram readaptados, traduzidos e interpretados para uma realidade cultural indígena? Para além disso, de que maneira os indígenas no interior do processo de circularidade cultural influenciaram a cultura cristã dominante? Análises como estas chamam atenção para a importância do estudo da História, não só a partir dos grupos sociais dominantes, mas também das “minorias étnicas” subalternizadas – a história vista de baixo. O que serve para reiterar a importância de agentes como os povos indígenas na construção dos processos históricos.

Conclusão

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. 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

⁴⁰ Sobre o conceito de circularidade no interior do estudo sobre a cultura indígena, ver melhor em: SOIHET, Rachel. **O drama da conquista na festa**: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. In: *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol, 5, n. 9, 1992. pp. 64-59. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2332>, acessado em 20/10/11.

⁴¹ No caso da Santidade cultura cristã e cultura indígena, respectivamente.

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 apresentava⁴².

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 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 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”⁴³.

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.

⁴² PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos em Kirmurê 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.

⁴³ *Idem*, pp. 73-74.