

# Educação, catequese e resistências indígenas no recôncavo baiano do Século XVI: a religiosidade dos povos originários manifesta como catolicismo às avessas

Marcos Roberto de Faria\*

## Resumo

O objetivo primeiro desse texto é descrever os indícios de relações entre a catequese ensinada pelos jesuítas em seus aldeamentos e o movimento indígena, que ficou conhecido como *santidade*, no Recôncavo Baiano do século XVI. Para tanto, recorre-se a algumas cartas de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta e a autores que se dedicam a essa questão, dentre os quais Vainfas (1995 e 2005), Hermann (2000) e Clastres (1978). O trabalho também trata da visitação promovida pelo Tribunal da Inquisição à Província do Brasil em 1591, a fim de circunscrever a maneira pela qual os inquisidores, dentre os quais os jesuítas, lidam com as práticas indígenas nesse período e como essas práticas são representadas por aqueles que as condenam. Esse trabalho faz, portanto, um cruzamento entre as cartas jesuíticas e alguns autores que se dedicam ao estudo da religiosidade indígena nas terras brasileiras do século XVI e considera os movimentos indígenas como expressão de resistência anticolonial.

**Palavras-chave:** religiosidade indígena; ação dos jesuítas; resistência indígena.

---

\* Universidade Federal de Alfenas – UNIFAL-MG; Professor do Programa de Pós-graduação em Educação; Doutor em Educação: História, Política, Sociedade pela PUC/SP. E-mail: marcosfaria07@yahoo.com.br

# Sanctites and catholicism in reverse: a study on indigenous resistance in the 16th century

## Abstract

The main aim of this text is to describe the signs of relationships between the catechesis taught by the Jesuits in their villages and the indigenous movement, which became known as *boliness*, at the Recôncavo Baiano from the 16th century. Therefore some letters from Manuel da Nóbrega and José de Anchieta and from authors dedicated to this issue are applied, including Vainfas (1995 and 2005), Hermann (2000) and Clastres (1978). The work also deals with the visitation promoted by the Inquisition Court to the Province of Brazil in 1591, in order to circumscribe the way in which the inquisitors, including the Jesuits, dealt with indigenous practices in that period and how these practices are represented by those that condemn them. This work, therefore, makes a cross among the Jesuit letters and some authors who dedicate themselves to the study of indigenous religiosity in Brazilian lands in the 16th century and consider indigenous movements as an expression of anti-colonial resistance.

**Keywords:** indigenous religiosity; action of the Jesuits; indigenous resistance.

## Santidades y catolicismo al reverso: un estudio sobre la resistencia indígena en el siglo XVI

### Resumen

El primer objetivo de este texto es describir los signos de las relaciones entre la catequesis impartida por los jesuitas en sus pueblos y el movimiento indígena, que pasó a ser conocido como santidad, en el Recôncavo Baiano del siglo XVI. Para ello se utilizan algunas cartas de Manuel da Nóbrega y José de Anchieta y de autores dedicados a este tema, entre ellos Vainfas (1995 y 2005), Hermann (2000) y Clastres (1978). El trabajo también aborda la visita promovida por el Tribunal de la Inquisición a la Provincia de Brasil en 1591, con el fin de circunscribir la forma en que los inquisidores, incluidos los jesuitas, abordaron las prácticas indígenas en ese período y cómo estas prácticas fueron representadas por aquellos que los condenan. Este trabajo, por tanto, hace un cruce entre las cartas jesuitas y algunos autores que se dedican al estudio de la religiosidad indígena en tierras brasileñas en el siglo XVI y considera los movimientos indígenas como expresión de resistencia anticolonial.

**Palabras-clave:** religiosidad indígena; acción de los jesuitas; resistencia indígena.

## 1. Introdução

O período que estudo nesse texto é marcado pela presença de vários instrumentos de punição usados pela Igreja católica para “colocar tudo em ordem”<sup>1</sup>. Dentre esses instrumentos, está o fortalecimento dos Tribunais da Inquisição. Nesse sentido, no ano de 1591, instala-se na Bahia, dentro do colégio dos jesuítas, a Primeira Visitação do Santo Ofício feita na Colônia.

Mas o fortalecimento desses Tribunais está em sintonia com uma questão mais ampla. Nessa direção, de acordo com a análise feita por Karnal (1998), a Conquista Espiritual da América ocorre em plena recrudescência das divergências religiosas na Europa. Para o autor, o Cristianismo que se lançou sobre a América Ibérica tinha perdido a maleabilidade sincrética que guardara a princípio. No princípio, ressalta o autor, a religião cristã nascera como seita herética judaica e com a ação de Paulo de Tarso, o Cristianismo foi se ampliando. O sábado cede lugar ao domingo como dia de descanso, a circuncisão perde força diante do batismo e os tabus alimentares judaicos são profundamente transformados. Acima de tudo, o Cristianismo abandona a noção de *povo eleito* que circunscrevia a religião judaica a um fenômeno nacional quase singular. E, ainda mais,

A nova religião adapta-se igualmente ao mundo romano, incluindo em sua nascente estrutura desde a filosofia clássica greco-latina até o título, essencialmente pagão, de Sumo Pontífice ao bispo de Roma. Igualmente, os cristãos da Europa Ocidental dividem-se administrativamente em dioceses, adotam o latim e acabam instituindo religião legal, desde Constantino, e oficial do Estado, sob Teodósio. Doravante Estado e Igreja serão fenômenos imbricados (Karnal, 1998, p. 20).

Uma outra grande mudança do Cristianismo após sua associação com o Estado foi a expansão para o Norte da Europa, onde deixa de ser religião essencialmente mediterrânea. Para o autor, po-

---

<sup>1</sup> Para Hansen, “ordem” é um conceito teológico-político que regula virtude e vício (Cf. Hansen, 2004, p. 26). É nesse sentido que esse conceito deve ser tomado aqui.

de-se identificar nesta expansão uma tolerância maior em relação às tradições encontradas do que a posterior atitude pontificia nos séculos iniciais da Idade Moderna (Karnal, 1998, p. 20).

Para Karnal uma das expressões do ordenamento promovido pela Igreja nesse período é a *Inquisição* que reforça um modelo de Cristianismo em que a Representação (como gesto) é superior à crença. Assim, não se pode esquecer de que o ordenamento gestual foi uma das medidas do Concílio de Trento e o católico passou a ser identificado, sobretudo, pelo gesto católico, pela Representação. “Toda a catequese tridentina enfatiza o erro, citando mais o demônio do que Deus”. Assim, o século XVI católico dá mais ênfase ao ser católico do que ao ser cristão; ou seja, “é mais importante unir-se ao papa e acreditar na transubstanciação do que a caridade e a mansidão das propostas do Sermão da Montanha” (Karnal, 1998, p. 136 – nota).

Portanto, a tese de Karnal é de que o Cristianismo da Idade Moderna é menos tolerante do que o cristianismo dos primeiros cristãos. É sob tal perspectiva que se torna pertinente analisar o papel repressor desempenhado pela Igreja nesse período, sobretudo o papel dos Tribunais da Inquisição e a ação dos jesuítas em sintonia com todas essas questões. No texto que se segue, deve ser levada em conta a questão do papel repressor desempenhado pela Igreja nesse período. Isso atinge fortemente os movimentos indígenas, que não assistem passivamente a tudo. Eles fogem, rebelam-se, fundam “igrejas” e instituem ritos. Vejamos como isso se deu, especialmente no Recôncavo Baiano do século XVI.

## 2. Problematização e desenvolvimento

De acordo com Monteiro (1992), os conflitos entre indígenas e colonizadores não eram uma reação cega ou uma fúria de um povo que simplesmente não aguentava mais. Os movimentos revoltosos indígenas dispunham de uma articulação política e um discurso elaborado nada desprezíveis. Para o autor, é importante notar que estes movimentos frequentemente incorporavam elementos

novos, provenientes da religião dos europeus: o rito do batismo, a hierarquia da Igreja e outros traços do catolicismo também estavam presentes na organização dos movimentos. Neles, os líderes adotavam o título de papa, nomeavam bispos e monges e praticavam a cerimônia do batismo, ainda que pelo avesso, tirando os nomes cristãos e outorgando nomes indígenas. Com forte discurso anticolonial e libertário, atraíram fervorosos seguidores que participaram em prolongados rituais de canto e dança, assim ameaçando frontalmente os engenhos do Recôncavo (Monteiro, 1992, p. 485-486).

Cabe perguntar, pois, como se construiu essas práticas anticoloniais: é possível estabelecer uma relação entre a catequese ensinada pelos jesuítas em seus aldeamentos e a prática dos líderes desses movimentos? E ainda: qual a reação que os nativos provocam nas autoridades eclesiásticas quando se rebelam?

De acordo com Vainfas (2005), foi no Recôncavo Baiano, no ano de 1585, que a resistência indígena ao colonialismo português atingiu o auge. Liderado por um ex-catecúmeno dos jesuítas, o movimento compunha-se majoritariamente de nativos de origem tupinambá e ancorava-se nos antigos mitos heróicos dos tupis, mormente a busca da “*Terra sem Mal*”<sup>2</sup>. Localizado na região de Jaguaripe, o movimento ficou conhecido como *santidade*. De acordo com o autor, o nome *santidade* é paradoxal, pois o movimento foi objeto de reiterada demonização por parte dos jesuítas (Vainfas, 2005, p. 45-46).

Segundo o autor, foi Manuel da Nóbrega, escrevendo da Bahia, em 1549, quem primeiro falou em *santidade* ao descrever o rito, ao mencionar que “o feiticeiro” fazia crer, ao dialogar com a cabaça,

---

<sup>2</sup> De acordo com Vainfas, a *Terra sem Mal* era “um lugar eterno onde teriam agido e se refugiado os heróis ancestrais, um território sagrado que se poderia atingir no *post-mortem* ou mesmo em vida” (Vainfas, 2005, p. 48). Para Clastres (1978) a *Terra sem Mal* é o lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte. “Morada dos ancestrais, sem dúvida, a *Terra sem Mal* também era um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, ‘sem passar pela prova da morte’, *ir de corpo e alma*” (Clastres, 1978, p. 31 – grifos da autora).

que nela havia “alguma cousa santa e divina” e, ainda, que entrava o espírito da *santidade* nos possessos. “É certo que, ao utilizar a palavra *santidade* nessa descrição do rito indígena, Nóbrega estabeleceu certa analogia com o êxtase místico para, em seguida, negá-lo, reputando-o falso, quem sabe diabólico” (Vainfas, 2005, p. 51).

Penso que, por ser uma descrição pioneira, a descrição de Nóbrega merece ser citada na íntegra<sup>3</sup>. Veja-se:

De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, *fingindo trazer santidade* e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão dellas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz *que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras coisas semelhantes* lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz *aquellas cousas, as quaes crêm*. Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que *parecem demoninhadas (como de certo são)*, deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que *então lhes entra a santidade*; e a quem isto não faz tem-lh’o a mal. Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam tambem estes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias (Nóbrega, *Informação das Terras do Brasil*, 1549 – grifos meus).

Nas palavras de Vainfas, o ingresso na *santidade* incluía uma espécie de *batismo às avessas*, utilizando-se água ou a defumação com o petim, a erva-santa, e trocando-se os nomes. O caraíba da *santi-*

---

<sup>3</sup> Ressalta-se que foram respeitadas a grafia, as abreviaturas e a pontuação dos originais de que me valho.

*dade* se dizia senhor do mundo, intitulava-se igualmente de papa e nomeava bispos, sacristãos e vigários entre seus auxiliares (Vainfas, 2005, p. 61).

Em outro texto (1995) Vainfas diz não ter dúvida em afirmar que *santidade* e *Terra sem Mal* eram praticamente sinônimos no universo cultural ameríndio. A *santidade* ancorava-se, pois, no mito. Mas não limitava suas crenças à projeção de um lugar de juventude eterna, de “legumes abundantes” ou de bailes ininterruptos (Vainfas, 1995, p. 106). Para o autor,

No plano das crenças, o que mais sobressai nos documentos sobre a referida santidade é a combinação entre os ingredientes da mitologia tupi e o sentido anticolonialista, antiescravista e anticristão que os caraíbas e sectários veiculavam em sua mensagem. A santidade, diziam, “vinha para emendar a lei dos cristãos”, promover “um fogo novo”, eliminar os brancos da face da Terra, fazer com que os escravos virassem “senhores de seus senhores”. Incorporava-se a lei cristã para emendá-la; incorporava-se a escravidão para impô-la aos portugueses. O mito incorporava a história para negá-la e invertê-la (Vainfas, 1995, pp. 106-7).

De acordo com Hermann, a década de 1580 foi um período de “clímax das hostilidades recíprocas entre portugueses e ameríndios na Bahia” (Hermann, 2000, p. 81). Nesse ambiente, a *santidade* de Jaguaripe,

Invertendo o discurso colonial, zombava dos padres e dos sacramentos, chamava a Igreja de ‘erronia dos cristãos’, afirmava que Deus era seu ídolo e que santos eram os caraíbas. Ao transformar a busca da *Terra sem Mal* em luta aberta contra o colonialismo, tanto dos senhores de engenho como dos jesuítas, a santidade de Jaguaripe revelou, no entanto, não apenas a assimilação do discurso do opressor para mudar a mensagem de suas pregações proféticas, mas demonstrou também a absorção de aspectos da fé católica nas reelaborações de seu próprio universo mítico (Hermann, 2000, p. 87).

É nesse período que o cerco da Igreja católica parece vigiar com mais rigor a prática dos nativos, principalmente pela visitaçào do Tribunal da Inquisição à Colônia.

Em 1584, Anchieta descrevia o movimento da “*santidade*” e as promessas feitas pelos “feiticeiros”. O jesuíta é claro ao afirmar que *é o demônio que obra através da santidade*, o que evidencia a condenação de tais práticas por parte dos inacianos. Acompanhe-se:

O que mais crêem e de que lhes nasce muito mal é que em alguns tempos alguns de seus feiticeiros, que chamam Pagés, inventam uns bailes e cantares novos, de que estes Índios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os Índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente desta. Cada um destes feiticeiros (a quem também chamam *santidade*) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento, e assim um vem dizendo que *o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados*, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir e meter em casa. Outros dizem que *as velhas se hão de tornar moças* e para isso fazem lavatórios de algumas ervas com que lavam; outros dizem que *os que os não recebem se hão de tornar em pássaros* e outras invenções semelhantes. Além disto dizem que têm um espírito dentro de si com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espírito a outros com os defumar e assoprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espírito freme e sua grandissimamente. De modo que bem *se pode crer que ali particularmente obra o demônio e entre neles, posto que comumente é ruindade* (Anchieta, 1933, p. 331 – grifos meus).

Anchieta continua descrevendo as “práticas” da *santidade* e oferece mais detalhes sobre elas. Acompanhe-se:

Estes também costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os tem com muita veneração escondidos em uma casa escura para que aí vão os Índios a levar suas ofertas. Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam Carafba, que quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses, *logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas*. Estes mesmos feiticeiros e outros que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram e disto há muito uso, porque com o desejo da saúde muitos se lhes dão a chupar... (Anchieta, 1933, p. 332 – grifos meus).

É pertinente frisar, contudo, que *muitos dos seguidores da santidade haviam frequentado os aldeamentos jesuíticos*, onde eram doutrinados e tomaram contato com as orações cristãs e os sacramentos e aprendiam a diferença entre o paraíso e o inferno. Essa questão me pareceu bastante complexa para os jesuítas. Em algumas situações, como em São Paulo, a rebeldia dos indígenas doutrinados pelos jesuítas serviria até de justificativa para que os colonos pedissem ao Rei o afastamento dos inácianos daquela Capitania. Para os colonos, os nativos doutrinados pelos jesuítas se tornaram rebeldes e hereges, tomando para si os títulos que aprendiam na catequese. É o *catolicismo às avessas*. Veja-se:

Do Levantamento que fizeram nesta Villa de S. Paulo por ordem de hum Índio, a quem obedeciam, e tinham por Santo<sup>4</sup>, depois de matarem toda gente, que puderam se foram á Igreja da Aldêa dos Pinheiros, onde o dito Índio se creou, e *quebrando a cabeça da Imagem de Nossa Senhora, se poz a si o nome da Mãe de Deus*, e tal como este vem a ser todos os *doutrinados pelos Reverendos Padres da Companhia*, e assim Invicto Rey, e Senhor, este he o fructo, que os Vassallos de Vossa Magestade tiram dos ditos Índios e gentio estarem em suas Colônias, e Aldêas, doutrinados pelos ditos Reverendos Padres (Rev. do Inst. Hist. e Geog. de S. Paulo, Vol. III, 1898, p. 100-101 – grifos meus).

No entanto, o caso mais intrigante de *catolicismo às avessas* é o do Recôncavo Baiano. Na aldeia de Tinharé, litoral de Ilhéus, o *caraiíba da santidade* fora batizado Antônio. Dali, ele fugira para o sertão, onde passou a ser “o grande profeta da santidade”. Segundo Vain-

---

<sup>4</sup> Leandro Karnal (1998) destaca que, catequizados, os índios não podiam mais comer carne humana nas suas cerimônias, os pajés foram banidos, o cauíim combatido, a poligamia punida e as práticas médicas substituídas em grande parte. No lugar de tudo isto, missas em latim, padres que batizam com palavras estranhas pessoas que morrem em seguida. Nesse sentido, pode-se dizer que o resultado da catequese cristã também foi um paradoxo: introduzir uma verdadeira idolatria entre os índios (Karnal, 1998, pp. 214-5). Para o autor, não é destituído de significado o fato de que surgiram com as *santidades* os “caraiibas”, uma espécie de arquipajés. Esta valorização do pajé é, segundo o autor, uma reação ao esvaziamento provocado pela catequese (Karnal, 1998, p. 214 – nota).

fas (1995), ao reunir um número razoável de seguidores, Antônio passou, como todo grande caraíba, a deslocar-se em comitiva, na vanguarda de seu prestígio. Dizia descender dos deuses, dos heróis tupis, jamais de homens. O caraíba fora, como dito, catequizado pelos jesuítas. Seu próprio nome cristão era homenagem a santo Antônio de Pádua, padroeiro de Portugal. O que teria ouvido o caraíba sobre santo Antônio de Pádua no aldeamento jesuítico do Tinaré? O certo é que Antônio fora educado pelos jesuítas e aprendera com eles alguma coisa sobre a vida de Cristo, sua entrada em Jerusalém, a existência do paraíso e do inferno, a criação do mundo, o dilúvio, o Juízo Final. Observara também a rotina dos sacramentos, o batismo, as confissões... Não é de admirar que a igreja da santidade viesse a ser chamada de Nova Jerusalém, e o próprio triunfo da seita fosse equiparado ao paraíso (Vainfas, 1995, pp. 113-4).

De acordo com a análise de Hermann, acreditasse ou não nos portugueses, o fato é que Antônio, assimilara em seu discurso a fala do “outro”, intitulado-se papa da verdadeira “Igreja”, nomeando uma verdadeira corte celeste em que não faltaram santos – são Pedro, são Paulo, são Luis –, nem mesmo a santa Maria, “mulher do papa”. Em Jaguaripe foi santa Maria indígena que assumiu a liderança da “Igreja”, na ausência do caraíba Antônio. Assim,

Todas essas imbricações e hibridismos indicam que a mistura de nomes e crenças observadas na santidade foi produzida nos próprios aldeamentos da Companhia de Jesus, a partir do esforço dos jesuítas para traduzirem para o gentio os princípios e ensinamentos católicos, como atestam os inúmeros documentos deixados pelos inácianos. O padre Manuel da Nóbrega dizia aos índios, por exemplo, ser o bispo Sardinha o verdadeiro caraíba, e José de Anchieta saudara o provincial da Companhia de Jesus, Marçal Belarte, como o ‘pai grande’ usando para isso a língua gentílica, ou língua geral (Hermann, 2000, pp. 89-90).

Portanto, de acordo com a autora, a *santidade* de Jaguaripe revela o quanto a religiosidade indígena havia sido adulterada e maculada pela inserção de princípios católicos. Assimilando o discurso do outro, os seguidores do caraíba Antônio inverteram a lógica da

dominação e deram à *santidade* caráter de resistência anticolonial. O *catolicismo às avessas* de Jaguaripe transformou a profecia tupi e a busca da *Terra sem Mal* em luta contra os colonizadores, fossem eles senhores de engenho ou jesuítas. No caso dos indígenas, o sinal do fim dos tempos parece ter chegado não com Heitor Furtado e sua comitiva inquisitorial, mas com as pregações dos primeiros jesuítas e suas traduções do catolicismo para a língua geral, transformando, no limite, o Paraíso tupi em cena do Juízo Final (Hermann, 2000, p. 93). O *catolicismo às avessas* manifesta-se, portanto, como uma prática anticolonial. Por meio dele, os nativos rebelam-se e são perseguidos pela Inquisição. A resistência indígena aparece, pois, como um elemento importante para se pensar a ambiência da Colônia nesse período. Os indígenas catequizados se mostram capazes de “inverter a lógica da dominação” e de constituírem um “catolicismo às avessas”.

No entanto, amparado na análise de Clastres, penso que é necessário considerar alguns pontos nos quais a crença indígena se diferencia da católica. Enquanto a *Terra sem Mal* dos indígenas poderia ser atingida em vida, o paraíso cristão era celeste, lugar privilegiado de poucos eleitos e cuja realização não dependia da pregação messiânica de um profeta, ou caraíba. De acordo com Clastres (1978), na visão dos cronistas (Cardim, Léry, d’Abbeville e d’Évreux), a *Terra sem Mal* nada invoca que não seja pagão: são os “campos elísios dos poetas”. Nesse sentido, pergunta a autora: “Por que os cristãos não se apossaram também dessa crença e por que, mais geralmente, por ela manifestaram tão pouco interesse?” Segundo ela, pode-se supor

Que essa concepção dionisiaca de uma vida futura inteiramente composta de danças e bebedeiras devesse parecer ímpia aos brancos. Que também os chocasse a idéia de se atribuir ao paraíso uma localização geográfica precisa: pois os tupis-guaranis situavam a *Terra sem Mal* no seu espaço real, às vezes a leste, outras a oeste (Clastres, 1978, p. 31).

A autora destaca, por conseguinte, o que chama de “caráter negador” dos discursos proféticos indígenas:

Para ascender a essa terra prometida, não se recomenda apenas aos índios que parem de caçar e cultivar (que renunciem, portanto, ao que constitui a trama da sua existência cotidiana), mas ainda aconselha-se que desrespeitem as regras de matrimônio. Que dêem suas filhas a quem quiserem: é a inteira ordem social que se vê posta em questão. E não é por acaso que os únicos elementos da ordem social a não serem negados são a guerra de vinganças e o canibalismo: representam – sob a forma institucionalizada, e por conseguinte controlada, do ritual – a negação das regras de aliança (Clastres, 1978, p. 47).

Porém, segundo a autora, pelo menos um dos temas de pregação dos missionários encontrou eco imediato junto aos indígenas: a promessa de uma vida sem fim depois da morte, pois reconheceram nesse ponto seu próprio mito da *Terra sem Mal*. Dessa maneira compreende-se que tenham visto nos missionários autênticos *carais*<sup>5</sup> e que, além disso, não corriam quase nenhum risco de decepcioná-los, já que a *Terra sem Mal* que lhes prometiam não devia ser procurada neste mundo. “Talvez esteja aí a chave do extraordinário êxito dos jesuítas entre os guaranis” (Clastres, 1978, p. 51).

Portanto, para a autora, é fundamental considerar que “todo o pensamento e a prática religiosos dos índios gravitam em torno da Terra sem Mal. Uma religião que pode ser dita profética”. Desde o começo da conquista (por exemplo, nas cartas de Nóbrega em 1549), todos os elementos do profetismo já estão presentes: as personagens dos *carais*; o tema da *Terra sem Mal*; o mito da destruição da primeira terra. Assim, para a autora,

...não se trata, em absoluto, de um “messianismo” que se teria produzido em reação à colonização. É possível que, posteriormente, a conquista tenha radicalizado o profetismo. Mas reduzir, como se pretendeu, essa

---

<sup>5</sup> De acordo com Clastres, os *carais* eram muito mais do que xamãs e superiores aos *pajés*: apenas uns raros *pajés* conseguiram chegar aos *carais* e desde esse momento não era mais sua função cuidar dos doentes (o que seria uma função dos *pajés*) (CLASTRES, 1978, pp. 38-9). Os *carais* viviam retirados, afastados das aldeias, e nunca residiam com os demais (inclusive com os chefes) nas grandes casas coletivas. Assim, de acordo com a autora, nunca se sabe *de onde* vêm os *carais*: nem de qual lugar do espaço, nem de que ponto da genealogia (Clastres, 1978, p. 41).

religião a uma resposta de gente oprimida a uma situação de opressão, é tornar-se incapaz de compreendê-la. É a partir do próprio interior da cultura índia, como uma dimensão original da sua sociedade, que devemos tentar explicá-la (Clastres, 1978, p. 51).

Nesse sentido, portanto, o caminho para se entender esses movimentos proféticos indígenas deve partir da análise dos elementos intrínsecos da religiosidade indígena e não como simples resposta à opressão.

### 3. Considerações finais

De acordo com Vainfas (1995), a *Santidade de Jaguaripe* parece situar-se no cruzamento entre o afã evangelizador dos padres e a resistência ameríndia; entre a tradução do catolicismo para o tupi e a tradução tupi do catolicismo. O autor se diz estar convencido de que Antônio passou a se intitular papa, e a promover o amálgama cultural que caracterizou a santidade, filtrando e refazendo, à moda tupi, o que aprendera com os jesuítas. Para o autor, a maior parte das crenças e hibridismos culturais urdidos na *santidade* ameríndia foi gerada nos aldeamentos da Companhia de Jesus: “Na confusão entre bispos e caraíbas, entre ‘pai grande’ e padre Marçal, entre ‘terra sem mal’ e ‘terra santa’, jesuítas e tupinambá teceram, juntos, a teia da santidade” (Vainfas, 1995, p. 117).

O movimento foi perseguido e “em meio aos bailes e fumos”, a *santidade* foi derrubada em 1585. A igreja-maloca terminou em chamas, os objetos sequestrados, os indígenas reescravizados ou presos. Viram ruir o sonho de encontrar a imortalidade no litoral: “na luta contra a história, o mito seria, uma vez mais, derrotado e acabaria mesmo transformado em heresia na mesa inquisitorial de 1591” (Vainfas, 2005, p. 69).

Mas me parece que os nativos não se deram por vencidos, porque, apesar da perseguição e da condenação pela Inquisição, há indícios de que o fenômeno da *santidade* perdurou e que ainda era objeto de perseguição e de guerra, assim como foi registrado pela Câmara de Vereadores da Bahia no mês de dezembro de 1627:

AOS DESENOVE DIAS do mês de Dezembro de mil, seis centos vinte e sete annos, nesta Cidade do Salvador, e Casas da Camara, estando ahi presentes os Juizes, e Vereadores, e Procurador do Conselho abaixo assignados, e o Cappitão Affonço Rodrigues Adorno, logo pelo dito Affonso Rodrigues Adorno foi dito, que elles ditos Officiaes dCamara tinhão ordenado lhe dessem trezentos mil reis de fazendas deresgate, e polvora, e chumbo, e corda para a entrada, que *hade fazer adar guerra ao Gentio da Santidade*, dos quaes tem já recebido parte, e o resto sehade entregar a Jorge de Aguiar, que vai por Cappitão da dienteira, que dará quitação de que recebeo, a qual dita fazenda lhe dão para resgate do Gentio, que ha de hir ajuntar para a dita guerra e para outras dádivas costumadas em entradas... (Valente, 1944, p. 80 – grifos meus).

A *Santidade* não foi vencida. Os nativos insistiram em suas práticas. O movimento da *Santidade* é, pois, uma expressão forte de um discurso anticolonial e a compreensão de tal discurso deve se iniciar no interior da cultura indígena. O movimento não é uma simples resposta à opressão, mas um discurso elaborado e fundado em articulações plenas de sentido. Se os indígenas incorporaram elementos do catolicismo, não o fizeram sem mudanças profundas. Batizavam, mas trocavam os nomes e pretendiam inverter a ordem da dominação.

## Referências

ANCHIETA, José. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Rio de Janeiro, Biblioteca de Cultura Nacional, 1933. Col. Afrânio Peixoto da Academia Brasileira de Letras.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho**: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. 2. ed. rev. São Paulo/Campinas: Ateliê Editorial/Editora da Unicamp, 2004.

HERMANN, Jacqueline. **1580-1600: o sonho da salvação**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé**: Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI. São Paulo, Editora HUCITEC/História Social, USP, 1998.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: Séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NÓBREGA, Manuel. **Cartas do Brasil (1549-1560)**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE S. PAULO. São Paulo, Typographia de “El Diario Español”, 1898 – Vol. III.

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

\_\_\_\_\_. Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical: a demonização das santidades brasílicas nos escritos jesuíticos (séculos XVI e XVII). In: COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). **Diálogos da Conversão**: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas, Editora da UNICAMP, 2005.

VALENTE, Osvaldo (Direção). **Documentos históricos do Arquivo Municipal** – Atas da Câmara (1625-1641). Vol. I. Prefeitura Municipal do Salvador – Bahia, 1944.