UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS

Entre aldeamentos, mocambos e engenhos: etnogêneses e reconfigurações sociais indígenas no Recôncavo da Bahia (1580-1697)

Salvador, 2021

JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS

Entre aldeamentos, mocambos e engenhos: etnogêneses e reconfigurações sociais indígenas no Recôncavo da Bahia (1580-1697)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em História.
Orientadora: Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraiso
Coorientador: Prof. Dr. Marco Antônio Nunes da Silva
Coorientador (ES): Prof. Dr. Federico Palomo del Barrio

Salvador, 2021

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Jamille Macedo Oliveira Santos	216121217	Doutorado

TÍTULO DO TRABALHO

Entre aldeamentos, vilas e engenhos: etnogêneses e reconfigurações sociais indígenas no Recôncavo da Bahia (1580-1640)

EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
Maria Hilda Baqueiro Paraíso (UFBA - orientadora)		125.613.985-87
Marco Antônio Nunes da Silva (UFRB - coorientador)		094.604.198-95
Edilece Souza Couto (UFBA)		585.887.445-20
Francisco Eduardo Torres Cancela (UNEB)		007.935.955-84
Pablo Antonio Iglesias Magalhães (UFOB)		835.893.255-34

ATA

Aos vinte dias do mês de dezembro do ano de 2021, de forma remota conforme as instruções de isolamento social devido ao COVID19 realizada via Skype foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por Jamille Macedo Oliveira Santos, do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, a professora Maria Hilda Baqueiro Paraíso, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando as demais examinadores. Foi dada a palavra a autora, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado (forma remota), resolveu **Aprovar** a aluna. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

Considerando o ineditismo do tema e a qualidade e profundidade da análise, a banca aprovou a tese e indicou para futura publicação.

SSA, 20/12/2021: Assinatura da aluna

SSA, 20/12/2021: Assinatura da orientadora:

Aos povos indígenas do Brasil em sua luta e sabedoria ancestral para (r)existir.
À minha família, meus amigos, professores e alunos sem os quais minha (r)existência não seria possível.

AGRADECIMENTOS

Eu aprendi qual é o valor de um sonho alcançar
Eu entendi que o caminho pedras terá
Eu vi em campo aberto se erguer construção
E foi com muitas pedras, e foi com muitas mãos

Eu vi o meu limite vir diante de mim
Eu enfrentei batalhas que eu não venci
Mas o troféu não é de quem não fracassou
Eu tive muitas quedas, mas não fiquei no chão

E ao olhar pra trás, tudo que passou
Venho agradecer quem comigo estava
Ergo minhas mãos pra reconhecer

E hoje eu sou quem eu sou
Pois Sua mão me acompanhava
Mas eu sei, não é o fim, é só o começo da jornada
Eu abro o meu coração pra minha nova história
(Esdras Gondim *in memoriam*, É só o começo)[1].

Uma das preciosas e potentes lições que tenho aprendido com os povos indígenas, sob os quais me debruço nessa tese, é que não é possível construir nada sozinha e que o sentido da vida e da existência se discernem coletivamente. Portanto, essa tese, não pertence só a mim ela é fruto de um "nós", e é resultado daquilo que Rafael Xucuru-Kariri chamou de "potência dos bons encontros".

Os primeiros bons encontros que resultaram na construção dessa pesquisa foram com meus orientadores: a professora Maria Hilda Baqueiro Paraiso, o professor Marco Antônio Nunes da Silva e no além-mar o professor Federico Palomo del Barrio.

À querida "pró" Hilda, que me acolheu com tanto esmero desde os tempos do mestrado e me possibilitou o ingresso no doutorado, ao segurar as minhas mãos junto com o professor Marco Antônio, que não me permitiram desistir em um momento tão delicado da minha vida. Sou profundamente grata por não "soltarem a minha mão" quando mais precisei, mesmo nos tempos em que eu mesma já havia desistido; o amor, a motivação, o acolhimento e a ajuda constante de vocês me deram sempre forças para recomeçar. Enquanto escrevo essas palavras lágrimas veem aos meus olhos. A medida que estas escorem pelo meu rosto, as letras escorregam por entre os meus dedos, numa

[1] As palavras desse poema/canção são composição de uma das mais de 600.000 vítimas da Covid-19. Esdras Gondim, era um jovem cantor gospel que teve a sua vida ceifada aos 23 anos, com sonhos e muitos planos pela frente, lamentavelmente sua vida foi encerrada como a de milhares outros. Fica aqui meu respeito, meu luto, minha dor e meus sentimentos por tantas perdas. Fica aqui registrado para lembrarmos e jamais esquecermos dessas vidas e de que tragicamente muitas delas poderiam estar entre nós se a pandemia fosse de fato enfrentada como deveria.

persistente consciência de que as palavras serão sempre poucas, insuficientes, para expressar toda gratidão que tenho em mim.

Outros encontros fundamentais foram com os membros da banca de qualificação, mais do que avaliadores dessa pesquisa são pessoas que muito admiro e me inspiram, pelas quais nutro amizade e carinho. A professora Edilece Couto, agradeço pelas ricas contribuições que trouxe no exame de qualificação. E ao professor Pablo Magalhães serei sempre grata por todo apoio, indicações e motivação para esse trabalho.

Essa tese foi elaborada com fontes e aporte teórico de bibliografias diversas, mas também em muitas partes foi escrita com o coração. Muito no sentido do que os antropólogos e filósofos, que se debruçam sobre os pensamentos indígenas, conceituaram como *corazonada*. A filosofia *corazonada*, diz respeito a percepção maya tojolabal de ter um coração, trata-se de uma filosofia cordial, menos intelectualizada que não preocupa-se tão somente com as ideias individuais do investigador, mas sim com o pensamento e as vivencias cordializadas de outros (GONZALEZ, 2018). Foi nesse mover do coração, do afeto e das trocas, que os encontros com pessoas especiais permitiram a tessitura dessa tese.

O encontro precedente, sem dúvidas o primordial, foi com os meus pais, Joilson e Suzete, aqueles que me trouxeram a existência. Sou imensamente grata por tudo que fizeram e fazem por mim pelo amor incondicional e por sempre estarem ao meu lado. Desses o encontro mais importante, costumeiro e constante, sem o qual não imaginaria minha existência é com o Pai celestial, o bom e amável Deus, presença constante, que está comigo em todas as circunstâncias. Tudo que tenho vem Dele, tudo que sou pertence a Ele, e embora nada seja, minha vida tem sido paulatinamente transformada por meio da Sua Presença e doce influência. Antes e ao longo do meu doutorado, na construção dessa tese vivenciei dores profundas e algumas perdas, pessoas queridas se afastaram de mim – fica aqui o aprendizado dos desencontros – talvez algumas tenham pensado seriamente em também fazê-lo, pois meus espinhos e minha natureza bastante inclinada aos desequilíbrios é por vezes repulsiva, mas Ele jamais me deixou “ainda que todos venham a se esquecer, Eu todavia não me esquecerei de ti” (Isaías 49:15, adaptado).

Ele esteve ali, quando as dores eram sufocantes, e era preciso fazer um esforço sobre humano para continuar, esteve ali quando eu pensei que não conseguiria concluir essa jornada, que eu não seria capaz de fazê-lo ou que a carga era pesada demais para

suportar, usou pessoas, como sempre, para trazer palavras de ânimo, motivação e traçar esperança, anjos que me acolheram e com suas luzes iluminaram meu caminho, sobretudo nos momentos em que este esteve devastado pela escuridão. Alguns desses anjos que me levantaram em diversas ocasiões são: Rosi (Rosimeire), Jaciara, Ro (Rosana), Tharles, Liu (Eliane), Joseane, Telma, Eli (Eliene), Marjorie e Kátia pessoas pelas quais tenho muito apreço e conservo imensa gratidão. Luana e sua linda família, Lourdes e Salvador, foram pessoas que "me carregaram no colo" durante a seleção e nos primeiros meses do doutorado, sempre me acolheram e me apoiaram com muito carinho. Aprendi nesse caminho que amizade de verdade é a forma singular de Deus abraçar a gente. Obrigada a todos os meus amigos e amigas que mesmo de longe tem me ouvido e cuidado de mim em oração. A vocês meu carinho e a minha mais profunda e terna gratidão.

Eu caminhei lentamente, porque meus pés cansados e meu coração calejado, em muitas encruzilhadas quis parar e parou, mas as mãos que se estenderam para me erguer e caminhar ao meu lado permitiram que novos passos fossem dados e a jornada fosse completa e repleta de aprendizados, em cada passo e a cada traço revela-se que esse trajeto é coletivo. Quero agradecer aos amigos dos tempos áureos da graduação na UFRB, que tenho o grande privilégio de continuarem na minha vida Willys, Nascimento (Nasci), Rosana (Sana), Alfredo e Modesto.

Nas encruzilhadas do caminho encontrei/reencontrei tantas outras pessoas que também faziam a travessia sinuosa que é a escrita de um trabalho acadêmico: Deise, Silvana, Josene (que já conheço a tempos e nos brindou com uma linda pesquisa sobre a Santidade no ensino de História), Gleyka ("velha" amiga de caminhadas que também ama estudar a história dos povos indígenas), Raiza, Jacó (amigo querido da minha turma de doutorado), Vatuze, Roberta e Laís, vocês são muito especiais para mim.

Aos amigos e amigas do GT de História indígena da Bahia, irmãos de orientação e companheiros de luta, Renata, Rafael Xucuru-Kariri, Uiá, Rafael Barros, Solon, Patricia, André, Edmundo, Chico, Teresinha, Zeneide, David, minha terna gratidão pelas trocas, partilhas, diálogos e pela amizade.

Minha irmã Suzane, minhas sobrinhas Juliane e Fabiane e meu doce Fabinho, são um dos ternos motivos do meu sorriso, são razões para meu caminhar.

A Vinicius pela ternura e singularidade do seu amor, im(ex)presso a cada dia nos pequenos gestos e até nas fissuras da nossa rotina, partilhar a vida com você é uma das maiores riquezas da minha existência. Obrigada pela persistência de permanecer ao

meu lado, por me amar incondicionalmente e me ensinar a amar as pessoas como elas são.

Nos encontros de além mar agradeço as pessoas queridas que Deus me deu a oportunidade e grande privilégio de conhecer e conviver, mesmo que por pouco tempo: Carolina, Mariany, Eduardo, Zaid, Jhonattan, Milen, Hector, Val, Yobani, Fernanda, Orfa e Johana. Pessoas maravilhosas que encontrei na Espanha e me acolheram com tanto afeto que eu sinto uma enorme saudade e pesar por estarem tão distantes de mim. Pessoas que me fizeram entender que os lugares plenos e belos que nos tornam felizes são feitos de gente, gente diferente, de culturas diversas, ideias variadas, formações e sonhos distintos, línguas e culturas, mas que são capazes de falar a mesma linguagem, que ultrapassa fronteiras e não se restringe ao espaço, a universal e intransponível linguagem do amor. A experiência ao lado de vocês me fez (re)acreditar na humanidade. Dessas andanças e esperanças, também fui transformada pela convivência com dona Joaquina e Victória, que me mostraram o quanto as mulheres podem ser emancipadas, felizes e completas. Ao som da ópera, ou do musical, num bom vinho com as amigas – eu não bebo mas aprecio as boas companhias, sobretudo as alegres e corteses como das senhoras *madrileñas* todas com o dobro da minha idade – me ensinaram que é preciso aproveitar a vida da melhor forma. Todas essas foram experiências curtas, mas ao mesmo tempo profundas e singulares.

Nos arquivos espanhóis, tive experiências agradáveis. Agradeço aos funcionários de todas as instituições (arquivos e bibliotecas) por onde passei, especialmente a senhora de cabelos *rojos* e sorriso fácil do Arquivo Geral de Simancas, que me ensinava pacientemente a forma mais adequada de amarrar os maços e com o melhor sorriso aquecia meu coração nas manhãs frias da vila medieval.

Minha gratidão aos professores e professoras do PPGH-UFBA e a Gilvan por todo apoio durante o doutorado. Ao CNPq pela concessão da bolsa de pesquisa que viabilizou o desenvolvimento dessa tese. E a CAPES que por meio da bolsa do Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE), me possibilitou a instância investigativa na Espanha e em Portugal que foram fundamentais para minha pesquisa. Aos meus queridos e queridas professore(a)s da UFRB que trouxeram diversas lições valiosas para a vida e me ensinaram a amar a pesquisa histórica e o exercício docente. E aos meus alunos do curso de História, Serviço social e Museologia, com os quais aprendi muito e pude exercer agradavelmente o exercício docente por alguns meses, minha gratidão. E mais recentemente aos meus alunos dos oitavos e nonos anos da

Escola Estadual Attilia Prado Margarido, por paradoxalmente (são meu “pesar e meu contentamento” das tardes semanais) serem a cura para algumas das minhas “feridas e fraturas”.

Foi muito difícil colocar um ponto final, mas aqui está. A cronologia de desenvolvimento da pesquisa e de escrita da tese coincidiram com conjunturas políticas, crises em diferentes instâncias que culminaram na grande crise mundial sanitária desencadeada pela pandemia do SARS-CoV-2 e nos trouxe dores e perdas profundas, ainda estamos tentando nos recuperar do caos e em tempos sombrios, mesmo assim, como diria Jean Paul Sartre no prefácio de *Os condenados da terra* de Frantz Fanon, eu ainda sinto a esperança como minha concepção de futuro. Muito obrigada a todo(a)s que me ensinaram e me ajudaram a esperançar.

RESUMO

A tese que ora apresentamos se propõe dar visibilidade a presença indígena na formação histórica do Recôncavo da Bahia para além dos primeiros momentos da colonização, tendo como chave interpretativa ou fio condutor as experiências e processos históricos vivenciados pelos grupos indígenas na reconstrução de seus mundos. Através das fontes inquisitoriais, missionárias e administrativas lançamos nosso olhar para além dos domínios de Jaguaripe e damos lugar as outras Santidades – no sertão do Orobó, em Paripe, em Sergipe do Conde, em Matoim e até em Cachoeira – e seguimos as pistas da sua permanência e remanejamento no século XVII. Acompanhando os vestígios deixados na documentação inquisitorial e nas trilhas da Nova História Indígena podemos pensar a Santidade não apenas como movimento ou evento de rebeldia, compreendemos a como uma experiência histórica para a reconstrução de seus mundos e reinvenção de suas liberdades. A investigação de fontes inquisitoriais e o levantamento de novas fontes, nos possibilitou reavaliar as dimensões do projeto de anticatequese empreendido pelas Santidades indígenas, bem como os próprios limites da empreitada jesuítica de catequização e conversão dos gentios. A partir da ação política indígena que atrelada ao religioso desafiou os fundamentos da colonização cristã lançamos um novo olhar sobre a religião tupinambá sua propagação e adesão na Bahia quinhentista e seiscentista.

PALAVRAS-CHAVE: Recôncavo da Bahia; História Indígena; Santidades; Resistências; Etnogêneses.

ABSTRACT

The thesis we present here intends to give visibility to the indigenous presence in the historical formation of the Recôncavo da Bahia beyond the first moments of colonization, having as an interpretative key or guiding line the experiences and historical processes experienced by indigenous groups in the reconstruction of their worlds. Through the inquisitorial, missionary and administrative sources, we look beyond the domains of Jaguaripe and give place to the other sanctities – in the Orobó hinterland, in Paripe, in Sergipe do Conde, in Matoim and even in Cachoeira – and follow the tracks of their permanence and relocation in the 17th century. Following traces left in the inquisitorial documentation and in the trails of the New Indigenous History, we can think of Holiness not only as a movement or event of rebellion, we understand it as a historical experience for the reconstruction of their worlds and reinvention of their freedoms. The investigation of inquisitorial sources and the survey of new sources allowed us to reassess the dimensions of the anti-catechesis project undertaken by the indigenous sanctities, as well as the very limits of the Jesuit enterprise of catechizing and converting the Gentiles. From the indigenous political action that linked to the religious challenged the foundations of Christian colonization, we launched a new look at the Tupinambá religion, its propagation and adherence in 16th and 17th century Bahia.

KEYWORDS: Reconcavo da Bahia; Indigenous History; Santidade; Resistances; Ethnogenesis.

LISTA DE MAPAS, TABELAS, FIGURAS E QUADROS

Tabela 1 – Documentos reais referentes ao estatuto dos indígenas (1559-1596)

Mapa 1 – Localização aproximada dos principais agrupamentos de falantes de línguas tupi-guarani na época do contato

Mapa 2 – Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes (recorte)

Figura 1 – Vistas da Bahia, rios

Mapa 3 – A Bahia de Todos os Santos no século XVII

Quadro 1 – Visões, conceitos e significados para a Santidade

Mapa 4 – Baía de Todos os Santos, com destaque para as terras do Conde de Linhares

Figura 2 – Vila de Cachoeira

Figura 3 – Mapa de Pernambuco

LISTA DE SIGLAS

AGI – Archivo General de Índias

AGS – Archivo General de Simancas

AHN – Archivo Histórico Nacional (Espanha)

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

BA – Biblioteca da Ajuda

BN – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

BNE – Biblioteca Nacional de Espanha

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

BRAH – Biblioteca Real Academia da História (Madri-ES)

IAA – Instituto do Açúcar e do Álcool

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

PARTE I - Os personagens

CAPÍTULO 1 – Em busca de liberdade: experiências históricas dos povos indígenas no cenário colonial 42

1.1 Da "terra sem males" a "terra de males sem fim": as experiências indígenas no primeiro século da colonização 46

1.2 Entre a liberdade, a escravidão e a tutela: os debates sobre o estatuto social dos índios 63

CAPÍTULO 2 – Povos indígenas no Recôncavo da Bahia entre o cenário colonial e os percursos historiográficos 91

2.1 Tupinambás: os gloriosos guerreiros indígenas 91

2.2 Kiriris do litoral ao sertão 114

2.3 Religião e religiosidades indígenas 132

PARTE II - O cenário

CAPÍTULO 3 – Recôncavo de muitas faces: engenhos, freguesias, aldeamentos e as contradições coloniais 141

3.1 Engenhos de açúcar e produção açucareira 145

3.2 Formação administrativa e organizacional da capitania da Bahia 160

CAPÍTULO 4 – "Como sementes espalhadas e plantadas pelas partes do Recôncavo": Santidades indígenas nos espaços coloniais 182

4.1 Paripe: das negociações catequéticas e conflitos territoriais às reapropriações indígenas em "espaços coloniais" 182

4.2 De judeus a gentios, da esnoga aos cultos gentílicos: Matoim, palco de heresias 196

4.3 Jaguaripe, reduto da Santidade 207

4.4 Sergipe do Conde: da tradição escravista à (r)existência indígena 224

4.5 Cachoeira: vivendo como "gentio" em espaços coloniais 237

PARTE III - O enredo

CAPÍTULO 5 – De alianças, encontros e confluências: experiências de (r)existências negra e indígena nos espaços coloniais e em seus entornos 253

5.1 Formas de existir e resistir no mundo colonial 257

5.2 - O encontro ritualístico entre negros e índios 281

CAPÍTULO 6 - De Santidades a mocambos: resistência indígena e negra no Recôncavo Colonial 298

6.1 A composição dos quilombos e os traços da presença indígena 298

6.2 A resistência indígena e africana nas Santidades 314

6.3 O encontro político espacial: de Santidades à mocambos 323

6.4 O encontro teórico: intercepção nos estudos interétnicos 339

CONSIDERAÇÕES FINAIS 347

FONTES 352

BIBLIOGRAFIA 359

ANEXOS 379

INTRODUÇÃO

Chegou tarde eu já estava aqui
Caravela aportou bem ali
Eu vi homem branco subir
Na minha uka me escondi.

Ele veio sem ter permissão
Com a cruz e a espada na mão
Nos seus olhos uma missão
Dizimar em nome da civilização.
(Márcia Wayna Kambeba[2])

Escrever História é como tecer uma "colcha de retalhos", sobretudo quando escolhemos nos debruçar na trajetória de povos aos quais por muito tempo foi negada sua historicidade. Nessa tessitura vamos buscando os fragmentos dispersos em diferentes conjuntos documentais, é como perscrutar em meio a uma diversidade de temas "cores e texturas" aquilo que por vezes está encoberto, e pode passar despercebido por um olhar desatento, alinhavando-os aos novos conceitos historiográficos e antropológicos e ao perspectivismo ameríndio[3]. Durval Muniz de Albuquerque (2009) estava certo quando disse que o historiador é o tecelão do tempo, pois assim como o artesão ele terce cuidadosamente as linhas, traços e arremates dos acontecimentos por meio do fio condutor, da questão chave, que move a pesquisa e vai nortear a elaboração da narrativa histórica.

A revelia das "versões oficiais", o fio condutor que tece essas narrativas, desveladas nos documentos e perceptíveis ao nosso olhar, são as experiências históricas de grupos que foram brutamente atingidos pela marcha inexorável da conquista e colonização, mas que souberam nessas situações construir e desenvolver estratégias de reelaboração e enfrentamento ao tecerem suas próprias histórias.

E hoje continuam lutando para garantia de seus direitos, pelo reconhecimento de suas territorialidades, identidades, línguas, culturas e modos de viver diversos e

---

[2] Trecho do poema "Índio eu não sou" que faz parte da obra *Ay Kakyri tama: Eu moro na Cidade* (KAMBEBA, 2013) da escritora e geógrafa indígena Márcia Wayna Kambeba.

[3] Refere-se a uma síntese conceitual operada por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, trata-se de "uma importante matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo". Esse perspectivismo dá lugar uma noção não ocidental, que tem sempre em seu horizonte a ideia de uma humanidade compartilhada. Ao utilizarmos o perspectivismo ameríndio buscamos apreender em nossa narrativa as elaborações e concepções dos povos indígenas para compreender as experiências históricas por eles vivenciadas. Assim "as concepções ameríndias que sustentam o conceito de perspectivismo apontam, para a irredutibilidade dos seus contextos a uma distinção ontológica entre natureza e cultura" (MACIEL, 2019, s/p).

contra outra marcha implacável e igualmente desumana a do chamado "progresso"; que nada mais é do que um eufemismo para se referir as muitas inciativas e intervenções levadas a cabo pelo Estado nacional, pelo agronegócio e pela mineração em territórios indígenas. Continuaram e continuarão existindo e resistindo mesmo em face de todas as imposições e tentativas de reduzi-los, "aculturá-los" e negar suas liberdades.

Quando o historiador italiano Carlo Ginzburg escreveu *O fio e o rastros* (2007), preocupava-se em sistematizar o percurso e a operacionalização do fazer historiográfico que por meio da investigação, nos rastros deixados pelas pessoas, busca desvelar as pistas para encontrar ou iluminar aquilo que por muito tempo foi obscuro e imperceptível. Em nossa narrativa, o *fio* é a presença indígena no Recôncavo da Bahia e os *rastros* são as Santidades e os seus processos de expansão, transformação e etnogêneses no limiar do século XVI e no alvorecer do XVII.

Nessa tessitura de reconstrução e ressignificação da História, vamos "costurando" uma nova perspectiva. Voltar os olhos para a História é confrontar um discurso oficial de políticas indigenistas que foram forjadas ao longo dos tempos e procurou de várias maneiras "destruir" e/ou "assimilar" (catequisar, civilizar, absolver, integrar) os povos indígenas, seja nos contextos históricos ou nas produções historiográficas e nas diferentes tentativas, por meio da catequização ou da "civilização" ou da integração à sociedade nacional, são todas essas facetas e versões da mesma "tragédia". Tragédia para nós, sociedade não indígena, que nas profundezas da nossa crise humana, em diferentes tons: climático, ambiental, social e sanitário, fadados a uma "humanidade desumana", em pleno século XXI sofremos as graves consequências de tentarmos apagar os povos indígenas e seus saberes, formas de viver e existir da História.

Conforme pontua Akil da Silva, ao resenhar o belíssimo *A queda do céu* de Davi Kopenawa Yanomami, "o nosso modelo de sociedade leva à destruição social e ambiental em grande escala". Por isso o mundo, tal como conhecemos hoje está há um passo de "desastres ambientais de uma magnitude inimaginável". O modelo de existência proposto pelo Ocidente, pautado na ideia de Antropoceno[4] trata-se de um arquétipo "de predação generalizada de povos, cultura crenças e vida" (SILVA, 2017,

[4] Nas palavras do sábio indígena: "E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição". (KRENAK, 2019, p. 69).

p. 2). Ailton Krenak, em seu potente e brilhante *Ideias para adiar o fim do mundo*, nos mostra que "a ideia de que brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível" (KRENAK, 2019, p. 11). Foi precisamente para isso que foram gestados inúmeros projetos e políticas coloniais, a fim de justificar e transferir ideias, anseios e ambições de uma certa "humanidade plena" que se via como superior, hegemônica e detentora dos saberes legítimos.

A política assimilacionista, presente desde o período colonial que construiu regimes de alteridade reelaborados e readaptados ao longo da história e foi levada a cabo pelo estado nacional, acaba por reverberar nas próprias teorizações historiográficas e antropológicas no alvorecer do século XX[5], mas não restringiu-se apenas a esse contexto. Ideias como mestiçagem e miscigenação, sincretismo e hibridização, ainda perduram nas visões e versões da História dos índios e negros no Brasil. Em certa medida, empregar tais conceitos seria reforçar a fábula das três raças, seria igualmente reatualizar o assimilacionismo em tons eufemísticos; apagar lutas, e amenizar processos violentos no presente e no passado.

Por isso com o intuito de romper com essa tendência repensamos as Santidades em suas formas de etnogêneses e reconfigurações sociais para além do século XVI. A compreensão dos processos de etnogêneses visa desvincular ideias e ideias pautados pela historiografia e pela antropologia que limitam, os percursos indígenas e suas reconfigurações sociais, políticas e étnicas aos ditames da sociedade colonial e posteriormente do estado nacional. Nesses termos repensamos o papel dos sujeitos históricos em situações de contato, sob o viés das lutas sociais, inseridas nos contextos coloniais, mas também guiadas por escolhas e estratégias que vão além desses limites.

Os povos indígenas, a contrapelo da "História oficial" do Brasil traçaram uma trajetória de luta para (re)significar suas existências e construir outros mundos possíveis, mesmo em face das limitações e imperativos coloniais e mais tarde pelas intervenções estatais. A capacidade imaginativa, inventiva e reivindicativa e de (r)existência dos povos originários contraria as propostas assimilacionistas e limitadoras da sociedade colonial e mais recentemente do estado nacional. Hoje a

[5] Pensamos, por exemplo nas teorias inauguradas por Gilberto Freyre (1933) que serviu para reforçar a perversa fábula da democracia racial, que continua a nos atormentar no presente (BERNARDINO, 2002).

literatura indígena e o engajamento político que cada vez mais cresce no cenário atual, pode ser pensada como um desses espaços de ressignificação. No primeiro século da colonização, a reinvenção se deu "ao som dos maracás e sob a fumaça do *petum*", no interior das experiências religiosas vivenciadas nas Santidades Indígenas e nos mocambos.

Tais composições comunitárias não estavam dimensionados apenas em termos territoriais, mas igualmente tratavam-se de elaborações religiosas e políticas que extrapolavam os limites espaciais. Era também na dimensão cosmológica e mitológica que se discerniam os meios de enfrentamento e reelaboração no embate com o mundo colonial que tentava se impor. Para os povos indígenas que vivenciaram os horrores da invasão, conquista de suas terras, desapropriação dos seus territórios e deslegitimação das suas cosmovisões, a chegada dos portugueses foi uma invasão terrível, sem precedentes em sua história. Assim como fica evidente nas precisas e significativas palavras de Márcia Kambeba em nossa epígrafe. O que fazer frente a essa marcha implacável, essa ânsia inesgotável que levou diferentes atores coloniais agir irrestritamente na tentativa de destruição dos seus mundos, seja por meio de "guerras justas", da escravidão, da catequização ou da disseminação de doenças? Como superar e ressignificar um mundo que estava em colapso?

É precisamente nesse ponto que desejamos compreender os processos históricos e as experiências dos grupos indígenas inseridos na dinâmica da sociedade colonial. Apreender as maneiras pelas quais esses povos redescobriram e reconstruíram os seus próprios universos. Para isso, procuramos tencionar as visões cristalizadas que estabelecem em grande medida uma perspectiva da colonialidade para explicar o desenrolar dos acontecimentos históricos. Tomamos como ponto de partida o pensamento decolonial. Baseando-se na "teoria da colonialidade do poder" (QUIJANO, 2005, entre outros), que ressalta a continuidade no campo epistêmico e cultural "das relações sociais hierárquicas de exploração e dominação construídas durante a expansão colonial europeia". Para romper com essa visão, que perpassa diferentes níveis da nossa sociedade, é necessário um "giro decolonial" "um movimento de desconstrução e reconstrução política e epistêmica no sentido de uma emancipação" (LÓPEZ, 2015, p. 304).

Apesar do colonialismo ter chegado ao fim ainda estamos em grande medida absortos e embalados pelos valores da colonialidade. Pois, seus fundamentos continuam subsistindo nas estruturas subjetivas, nos imaginários e na própria ideia de

colonização epistemológica. A colonização, embora tenha terminado, mantem-se hegemônica em nosso pensamento ocidental, sob o qual está alicerçado a colonialidade que insiste na normatização da cultura europeia, branca, heterossexual, cristã e masculina e a inferiorização e subalternização de outras culturas e modos de ser, em especial indígenas e africanos (PAIM; ARAÚJO, 2018, p. 12).

Desse modo, nos faz refletir Nilton Pereira, ao dialogar com as *Ideias* de Ailton Krenak:

> A nossa escuta das vozes do mundo e de suas histórias tem sido limitada e determinada por um sistema colonial (convertido em um dispositivo que pensadores latino-americanos chamam de colonialidade) que impôs silêncio à maioria dessas vozes. Tudo se passa como se a história que temos contado e escrito tenha dialogado bem pouco ou quase nada com as vozes que estão para além dos muros do eurocentrismo e do antropoceno. Um dispositivo; uma era. Um diagrama de poder; um marcador temporal. Um e outro são os limites a partir de onde temos falado, olhado e escutado. De tal forma que falamos nos limites desse diagrama e representamos o tempo a partir desse marcador. De tal maneira que temos olhado a superfície rasa dos estratos de saber visíveis e enunciáveis, sem conhecer a imanência do diagrama que limita e determina o que pode ser visto. Por fim, temos escutado apenas o que os nossos ouvidos demasiado humanos têm nos permitido (PEREIRA, 2021, s/p).

Buscamos essa virada decolonial por meio das palavras, das teorizações e do diálogo com os protagonistas dessa História. Nesse sentido, é fundamental repensar até o ato de d(en)ominar, que carrega em si um mecanismo de poder e imposição da hegemonia do "centro do mundo" (a Europa) sobre às "margens periféricas" (África e América). Portanto, para além de América, forma pela qual os europeus designaram o chamado "novo mundo", buscamos também ressignificar os territórios epistêmicos de nossa análise por meio da denominação Abya Ayala[6]. Como elucida a filósofa mexicana Aimé González, o termo

> [...] ha sido acuñado por el pueblo kuna[7] para designar al continente americano antes de la llegada de Cristóbal Colón y de otros colonizadores europeos y, aunque otros pueblos también nombraron los lugares con los que se relacionaban, este fue el único que dio un nombre común a todo el continente (GONZÁLEZ, 2018, p. 5).

---

[6] Ao longo da tese empregamos as duas formas Abya Ayala e América, pela consciência de estarmos tratando de dois mundos distintos, formas de ver e nomear que entraram em disputa.

[7] "O povo Kuna é originário da Serra Nevada no norte da Colômbia tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darién e vive atualmente na costa caribenha do Panamá, na Comarca de Kuna Yala (San Blas)". Informações disponíveis em: https://www.abracocultural.com.br/criacao-america-latina-abya-yala. Acesso em 10/05/2020.

Abya Ayala significa "Terra madura", "Terra Viva" ou "Terra em florescimento"[8]. Igualmente em muitos momentos escolhemos empregar Pindorama[9] – que em tupi-guarani quer dizer "Terra das Palmeiras" – ao tratar da América Portuguesa e Kirimurê, "grande mar interior", quando nos referimos a Baía de Todos os Santos. Faremos uso desses termos pela necessidade imanente que perpassa nossa pesquisa, de ressignificar a História a partir das experiências, vivências, cosmovisões, vozes e palavras dos povos originários.

Portanto, em termos historiográficos buscamos romper com a "razão universal" colonialista e com suas múltiplas percepções cristalizadas que permeiam uma série de trabalhos dedicados à temática da história indígena. Pensamos a Santidade também nessa perspectiva decolonial, pois como sinalizamos, em nossa dissertação muitos dos que se debruçaram sobre ela a tomaram pela visão do colonizador (CARDOSO, 2015). Nosso olhar procura continuamente, em um processo de desconstrução, ao ser descolonizado, descortinar a perspectiva indígena em relação a Santidade. Por isso uma das nossas buscas constantes, ao longo desse processo de escrita foi ler e ouvir o que os escritores, líderes, ativistas e intelectuais indígenas tem a dizer, a partir do presente e dessas vozes é também possível (re)significar o passado.

É nesse sentido que não pensamos a Santidade ou as Santidades, apenas como movimento, as enxergamos como experiências históricas políticas protagonizadas pelos indígenas para a reinvenção de suas liberdades. Em um processo no qual as cosmovisões e perspectivas indígenas, tão distintas do ideal cristão ocidental, foram ressignificadas e "as novas estruturas não se consolidaram de forma assimilacionista, como muitas vezes fomos levados a pensar". Todo esse processo desencadeou-se por meio de conflitos e embates "a partir das próprias dificuldades na dinâmica de interação cultural e compreensões de mundos, assim, formas de enfrentamento foram construídas" e reelaboradas (JESUS, 2021, p. 27). Foram expressão máxima de uma "luta ritualística" que atravessou séculos da nossa história[10].

---

[8] "Abya Yala é um termo usado por diversas pessoas indígenas para se referir ao que foi chamado de 'América' pelos invasores. Significa 'Terra madura/viva' ou 'Terra em florescimento' na língua do povo Kuna, que atualmente vive no Panamá e Colômbia" (PORTO-GONÇALVES, 2009, s/p).

[9] Pindorama é designação empregada por diversas pessoas indígenas para se referir ao que foi chamado de Brasil pelos invasores portugueses. É uma redução de "Pindo-retama", do Tupi, que significa "terra das palmeiras".

[10] Casé Tupinambá em uma recente palestra virtual sobre o Protagonismo dos povos indígenas no Curso Estendido Poéticas da Cena trouxe essa perspectiva de "luta ritualística" e ancestral dos povos indígenas. A *live* está disponível em:

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 (SANTOS, 2015). 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)[11]. Escolhemos pensar a política indígena sob esse prisma. A experiência histórica é nossa lente para analisar como os povos indígenas agiram politicamente frente às políticas indigenistas.

A análise da presença de religiosos em espaços indígenas e as relações que permearam os "encontros" e desencontros entre as religiões indígenas e o catolicismo, no passado e no presente são objetos da história e da antropologia, sobretudo dessa última. Há sumariamente duas tendências nos estudos, tanto históricos como antropológicos, que se dedicam a essa temática. Conforme acentua a antropóloga Jayne Collevatti,

> aquela que privilegia o foco no trabalho missionário, e outra que adota como ponto de vista as formas pelas quais sociedades indígenas se apropriaram de palavras, mercadorias e rituais dos estrangeiros para construir sua própria história, situando os brancos e seus elementos em uma determinada visão de mundo, para, assim, construir novas relações sociais e reproduzir-se como sociedade (COLLEVATTI, 2009, p. 224).

Duas obras que se inserem nessa última perspectiva, são as coletâneas organizadas pelo antropólogo Robin Wright (1999; 2004), que, embora trate sobretudo de contatos e relações missionárias entre indígenas e religiosos no presente, ilumina teoricamente a perspectiva de remanejamento social e cosmológico dos povos indígenas no passado. Ao evidenciar "as diferentes maneiras pelas quais povos indígenas incorporaram, transformaram ou rejeitaram os diversos tipos de cristianismo que lhes foram apresentados, moldando-o criativamente naquilo que o autor chamou de

---

https://www.facebook.com/transversalidadespoeticascrdsp/videos/663617231237039/. Acesso em 30 de setembro de 2020.

[11] Em relação as citações diretas das fontes optamos por atualizar a transcrição dos textos, com todo cuidado para não interferir no sentido original. Os documentos manuscritos ou impressos e as fontes documentais originais que utilizo ao longo deste trabalho foram adaptadas para a linguagem do presente. Assim, escolhemos intervir na grafia e em alguns momentos na pontuação, a fim de tornar o texto mais fluído e acessível. Quando são empregados colchetes nessas citações o propósito é elucidar algum termo ou incorporar alguma informação ou comentário adicional que seja necessário para a compreensão do texto.

‘campos inter-religiosos de identidade’” (COLLEVATTI, 2009, p. 224). Nesse sentido, os “campos de identidade” são montados e remontados não apenas pelas tentativas de “conversão” e “catequese”, mas pelas escolhas, lógicas, cosmologias e visões de mundo dos grupos indígenas.

Portanto o olhar antropológico amplia a nossa percepção, pois nos leva a dimensionar e prescrutar os significados que os indígenas atribuíam a diferentes elementos (alianças, acordos e instituições). Além dessa lente da antropologia, procuramos dialogar com escritos indígenas, mesmo os atuais, a fim de captar suas narrativas para a construção histórica, ao tentar compreender suas lutas, suas dores, seus encantos e desencantos, suas visões e apreensões. É preciso humanizar a história, e nessa busca nosso olhar se desloca para tentar entrever aquilo que pode estar nas entrelinhas, nos minuciosos traços e substratos das resistências no cotidiano colonial.

História Indígena entre debates e reflexões

A História Indígena é hoje portadora de um discurso permeado pela agência dos povos nativos e sua capacidade de reelaboração cosmológica e identitária a partir da conquista e colonização portuguesa. Nos estudos que emergem sob essa nova perspectiva, o paradigma da dominação é transposto pelo paradigma da mediação cultural, no qual os povos indígenas surgem como sujeitos históricos (ALMEIDA, 2017, p. 21). Nesse sentido, o esforço atual tem sido apreender as dinâmicas dos contatos interétnicos e reconfiguração das sociedades indígenas, a partir do papel fundamental que desempenharam os diferentes grupos e sujeitos na formação histórica do Brasil.

A guinada da História Indígena, que assistimos a partir da década de 1980, concretiza-se devido a união de diferentes fatores. Deste modo, como apresenta John Monteiro, no plano teórico assiste-se à reorientação de pressupostos nos estudos antropológicos acerca das sociedades indígenas (MONTEIRO, 2001). O olhar antropológico permitiu aos historiadores descortinar os significados, as riquezas culturais e étnicas dos povos originários. O diálogo com a Antropologia favoreceu e ampliou o debate em torno das singularidades e experiências históricas dos grupos indígenas. Outro fator que muito influenciou na guinada da Nova História Indígena no Brasil foi as elaborações de revisões históricas produzidas na perspectiva dos povos indígenas na América Latina e suas experiências na pós-conquista em países como México, Peru, Colômbia e Bolívia. Ademais as contribuições do olhar antropológico e

dos estudos latinos para a Nova História Indígena, o movimento de lutas em torno dos direitos indígenas e a proposição crescente de estudos que buscavam legitimar os seus direitos foi decisivo para a renovação do debate e o enriquecimento do olhar sobre os povos nativos.

> A principal voz discordante, em enfática negação da tese do desaparecimento, pertence aos próprios índios que, através de novas formas de expressão política – tais como as organizações indígenas –, reivindicam e reconquistam direitos históricos. O novo indigenismo, por seu turno, encontrou, desde a primeira hora, fortes aliados no meio antropológico, que passaram a pautar suas pesquisas não apenas a partir de interesses acadêmicos, mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios. Assim, surge uma nova bibliografia que tem contribuído não apenas para ampliar a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revela as perspectivas destes mesmos povos sobre seu próprio passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista (MONTEIRO, 1995, p. 223).

Portanto, não somente nos processos históricos que passam a ser reescritos e revistos, desconstruindo uma narrativa eurocêntrica, mas na própria mudança dos estudos antropológicos e historiográficos que vão contribuir para a formação da Nova História Indígena, o protagonismo desses povos foi fundamental para tal desenvolvimento. Suas ações e escolhas deram limites e contornos aos processos históricos desencadeados no Brasil, assim são pensados enquanto sujeitos e protagonistas das suas próprias histórias. Tais histórias de luta e ressurgimento tiveram um impacto assertivo no desenvolvimento de um novo olhar sobre suas trajetórias históricas. Como assinala Elisa Frühauf Garcia, “os estudos sobre as populações originárias também foram bastante influenciados pela história recente do país”. Na medida em que as populações indígenas “dadas outrora como em vias de extinção, não só não desapareceram, como vêm demonstrando um crescimento demográfico acima da média nacional”. Além desse crescimento, “a emergência de novos grupos étnicos, relacionados com as possibilidades de reconhecimento de seus direitos territoriais, levou os pesquisadores a uma necessária mudança em seus pressupostos sobre as populações indígenas”. Sendo assim, “tais emergências acarretaram a necessidade de repensar ideias estabelecidas e a buscar novas abordagens teóricas que dessem conta dos fenômenos contemporâneos” (GARCIA, 2007, p. 17).

Diversas obras no campo da História Indígena contribuíram para uma guinada teórica e conceitual que tratou de compreender a trajetória dos povos indígenas a partir dos seus protagonismos na formação histórica do Brasil. Manuela Carneiro da Cunha e

John Monteiro, marcaram esse campo com suas produções riquíssimas e seus incontáveis esforços na busca por construir a História Indígena numa perspectiva que privilegia suas próprias narrativas[12].

A História Indígena produzida pelos historiadores nordestinos, por vezes invisibilizada no eixo sul-sudeste, é extremamente importante e significativa; estudos e pesquisas potentes e inovadoras que iluminam espaços, temas, grupos étnicos e períodos pouco visitados pela nossa historiografia veem reescrevendo a própria História da Bahia e do Brasil. A historiadora Maria Hilda Baqueiro Paraiso em sua vasta produção, com pesquisas que vão do período colonial à presente conjuntura, imprimiu uma marca singular na História Indígena. Suas pesquisas são fundamentais no campo antropológico e historiográfico, mas não se restringem a abordagem reflexiva do pensamento, ou a esfera acadêmica, pois fazem a diferença no cenário político e social. Suas muitas pesquisas e produções demonstram que a contribuição dada pela história mexe e questiona mecanismos de estabelecimento de poder, descontrói verdades estabelecidas e leva à transformação. A história que escreve fundamenta-se em rigorosas pesquisas e análises teóricas e tem a capacidade de trazer uma visão extremamente sensível e coerente em relação a visão dos próprios grupos indígenas, além de elucidar minunciosamente os contextos históricos em seus aspectos econômicos, sociais e políticos.

Sob sua orientação jovens historiadores nordestinos, sobretudo baianos, tem construído narrativas históricas notáveis e originais. Renata Ferreira de Oliveira, no seu recém lançado livro *Índios Paneleiros do Planalto da Conquista: Do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais* (2020), fruto da sua dissertação de mestrado (2012), reconstrói a História do sertão da ressaca sob um olhar inédito e revelador, ao desbravar as fontes e esses longínquos sertões, desvela a presença indígena nesse território em sua formação histórica e também reivindica a sua continuidade no presente, fato invisibilizado pela historiografia oficial conquistense. Diferente do que comumente se pensava, sobre a história do Planalto da Conquista, os povos indígenas não foram dizimados, pelo contrário, mesmo em face do "quase extermínio" souberam seguir o "seu caminho na história, mantendo ou recriando suas condições de existência material e espiritual" (OLIVEIRA, 2012, p. 8). Essa obra, cumpri o papel de superar o

[12] Sobre a História Indígena e as contribuições desses e outros autores dedicamos algumas páginas da nossa obra (SANTOS, 2019, p. 23-30).

apagamento e exclusão dos povos indígenas na história regional ao resgatar as memórias, histórias e experiências indígenas.

Os trabalhos de Francisco Cancela (2012) e Uiá Dias dos Santos (2015), têm o ineditismo de iluminar um território pouco investigado pela historiografia, a antiga capitania de Porto Seguro. Em seus processos de rearranjos os grupos indígenas, no contexto das reformas pombalinas, teceram diversas estratégias nessa região "a fim de conquistarem melhores condições de vida naquela sociedade" (CANCELA, 2012, p. 9).

Rafael Barros, em suas mais recentes pesquisas desenvolve uma perspectiva inovadora sobre as relações construídas entre os agentes coloniais e os grupos indígenas na região do Recôncavo e nos sertões do Rio de Contas (2021). Anteriormente em sua dissertação de mestrado trouxe à tona diversos conflitos e arranjos protagonizados pelos índios *Gueren* na Capitania dos Ilhéus que atuaram como estrategistas políticos negociando a sua liberdade (2015)[13]. Todas essas pesquisas foram referências fundamentais na construção dessa tese e na fundamentação teórica de muitas partes da análise de fontes[14].

A política indígena tem sido enfatizada em muitos desses estudos, mas é ainda necessário atrelá-la ao religioso que, no sentido da própria organização social indígena, não ocupava patamares distintos e/ou antagônicos, mas estavam articulados. Dessa forma, surge a necessidade de revisitar temas já abordados, inserindo-os em uma dimensão mais ampla da ação política indígena, vinculada ao religioso, que ousou limitar a colonização cristã em fins do século XVI e princípios do XVII. Destarte a religião e as religiosidades indígenas, que despontam e se ressignificam nos contextos coloniais, ressurgem com novas possibilidades analíticas, especialmente ao nos debruçarmos nas fontes inquisitoriais das quais emergem, para além da heresia e da transgressão, o protagonismo político desses povos.

Em se tratando de religião e religiosidades indígenas no século XVI, um dos temas mais visitados tem sido as recorrentes Santidades que despontaram no contexto da colonização. Obviamente que as religiões e religiosidades indígenas não se

---

[13] Em 2018 a dissertação foi publicada em formato de livro com o título *Protagonismo Indígena: arranjos e conflitos nas sesmarias dos jesuítas* (BARROS, 2018)

[14] Além dos historiadores aqui citados, outros, com os quais dialogo em outras partes da tese, foram fundamentais: André Almeida Rego (2009; 2014), Pablo Iglesias Magalhães (2010), Patrícia dos Santos (2004), Teresinha Marcis (2013) e Solon Natalicio dos Santos (2011).

restringem a elas, mas são estas as expressões da capacidade de reelaboração cosmológica e rearranjo cultural no pós-conquista, incorporando elementos tanto do catolicismo quanto da cultura e cosmovisão tupi.

A Santidade de Jaguaripe, a mais conhecida de todas, foi amplamente discutida em obras que versam sobre resistências socioculturais, nas quais os agentes religiosos – profetas e principais –, figuras centrais nas sociedades indígenas, surgem como protagonistas de ações políticas e "movimentos" religiosos que tem a sociedade colonial como alvo de resistência e reelaboração (SANTOS, 2019). Sobretudo através da construção, propagação e adesão às Santidades indígenas, que despontaram no Recôncavo da Bahia quinhentista

Recentemente fomos agraciados com duas pesquisas inéditas sobre a Santidade de Jaguaripe que levam a temática das resistências indígenas, através desse "movimento", para o campo do Ensino da História, com a proposta de significar essa discussão em sala de aula. A dissertação de Josene Neres de Jesus, *O que há de indígenas em nós? O ressoar da Santidade de Jaguaripe no ensino de História* (2021), e o Trabalho de Conclusão de Curso de Thauan Sena Silva, que culminou no desenvolvimento do jogo digital educativo "Em busca da Terra sem males" (2021), nos permitem enxergar as múltiplas possibilidades e usos dos saberes e conhecimentos indígenas, que podem ser instrumentalizados para uma aprendizagem significativa, libertadora e decolonial.

Outros estudos que se debruçam sobre essa Santidade, se concentram no paradigma da resistência e tendem a vê-la como evento inusitado que teve o seu apogeu e logo desapareceu em fins do século XVI. O presente texto pretende trazer uma perspectiva analítica sobre as experiências indígenas no contexto quinhentista e seiscentista através das reelaborações e reconfigurações socioculturais a partir do episódio da conquista, com destaque para as expressões das "religiosidades indígenas" que emergem nesse cenário.

A elaboração, adesão e a propagação das Santidades e sua permanência no século XVII não sinalizam apenas para os significados da "reconversão" ou reelaboração de identidades; elas nos fazem compreender processos mais amplos como a ação política indígena para a propagação de sua religiosidade em contrapartida à catequização cristã. Ao desafiar a mensagem católica, a Santidade travou uma verdadeira batalha contra a colonização cristã, pelo monopólio da santidade e pelos

símbolos “santos”, o que não deixa de ser também uma luta pelos fiéis, na tentativa de difusão de um “contra-projeto” à catequização cristã (CARDOSO, 2015, p. 15).

Percursos metodológicos: os caminhos da pesquisa arquivística

Buscamos nessa tese trazer os apontamentos das pesquisas desenvolvidas ao longo dos últimos anos e durante a instância investigativa referente ao período de doutorado sanduíche realizado nos arquivos espanhóis e portugueses. Em virtude da necessidade de pesquisas em arquivos espanhóis, contribuindo para o aprofundamento teórico e documental na construção da tese, realizamos intercâmbio acadêmico com a Universidad Complutense de Madrid, por meio da supervisão do Professor Doutor Federico Palomo del Barrio através do Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE-CAPES). A pesquisa foi desenvolvida nos seguintes arquivos e bibliotecas (Espanha e Portugal): Archivo Histórico Nacional (Madrid), Archivo General de Simancas (Valladolid), Archivo General de Índias (Sevilha), Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa), Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), Biblioteca da Ajuda (Lisboa), Biblioteca Nacional de España (Madrid) e Biblioteca da Real Academia de la Historia (Madrid).

Tendo em vista a construção da tese, buscamos nos catálogos e fundos das citadas intuições de pesquisa fontes que pudessem subsidiar o seu desenvolvimento. Assim, através dessas pesquisas, procuramos examinar a dinâmica do Brasil colonial no período correspondente a Monarquia Hispânica (1580-1640), tendo como recorte analítico a presença indígena nessa porção de território colonial, partindo das Santidades que se desenvolveram na Bahia e as relações esboçadas entre colonos, jesuítas, indígenas e representantes régios.

Tivemos acesso a uma variedade de documentos. A princípio encontramos um conjunto de cartas manuscritas dos padres jesuítas que empreenderam as missões na Capitania da Bahia em fins do século XVI, com interessantes informações sobre as missões volantes e os aldeamentos. Também foi possível consultar cópias de breves papais do século XVII sobre a liberdade dos índios no Brasil e muitos outros documentos que serão citados ao longo do texto.

Nos fundos documentais consultados é possível perceber um panorama sobre os conflitos e debates, no campo político e teológico, que se desencadearam desde o século XVI em relação a natureza dos índios e dos termos consoantes a sua condição social dentro do projeto de conquista e colonização, tanto da América portuguesa

quanto da espanhola. Através de diversas cartas, denúncias, queixas e relações é possível constatar que, em meados do século XVI, os missionários da América espanhola empenharam-se em dirigir correspondências denunciando os maus tratos que sofriam os índios por parte dos colonos. O contexto se assemelha ao da América portuguesa, onde esses conflitos se acirraram em fins do século XVI com o decréscimo da mão de obra indígena, particularmente no Recôncavo da Bahia.

A consulta nos arquivos, sobretudo da documentação referente aos jesuítas, revela a dimensão ampla do projeto missionário catequético empreendido pela Companhia de Jesus nos séculos XVI e XVII. Em Pindorama, os padres inacianos tiveram papel fundamental em diferentes contextos e âmbitos que regiam a colônia lusitana na América, não apenas no domínio espiritual e religioso, mas também no econômico e administrativo, haja vista que em alguns espaços, como é o caso do Engenho Sergipe do Conde, na Capitania da Bahia, a "administração dos bens divinos" estava a cargo dos inacianos. Mesmo que a sua atuação não seja o foco preponderante da nossa análise, os religiosos são, sem dúvida, personagens principais do enredo que se descortina na Bahia. Portanto, o entendimento da presença indígena na Capitania da Bahia nos séculos XVI e XVII necessariamente perpassa pela compressão das relações que foram tecidas entre padres jesuítas e os grupos indígenas. Sendo assim, os seus relatos, sejam eles cartas ou relações, foram imprescindíveis para construir nossa análise.

As pesquisas desenvolvidas nos arquivos espanhóis, portugueses e brasileiros, nos fizeram compreender que é preciso (re)significar a história a partir da perspectiva e papel dos povos indígenas nos diferentes momentos e processos históricos. Pois, embora eles apareçam apenas como meros coadjuvantes, muitas vezes tão somente citados em uma documentação densa e apologética, eles estão presentes e essa presença não é ocasional, tampouco insignificativa: sua presença dita contornos, transforma situações, define guerras, ocasiona êxitos e/ou fracassos. A experiência histórica dos povos indígenas embora esteja, por vezes, nas entrelinhas dos textos, por detrás das cortinas do palco da história é fundamental para a compressão de diferentes processos e conjunturas no cenário colonial.

Embora para uma historiografia hegemônica e recorrente que privilegia os aspectos econômicos e apenas a presença marcante dos africanos trazidos para a América portuguesa, em narrativas que dão a entender que os grupos indígenas quase desapareceram no século XVII, um olhar mais atento na documentação referente a esse

período, seja ela já conhecida ou inédita, nos leva a perceber e compreender a força da (r)existência dos povos indígenas para além do século XVI e também para além dos circuitos comuns, que lhes são atribuídos, como os aldeamentos missionários e as "guerras bárbaras".

Tal silenciamento e tão comum enunciação dizem muito sobre a forma como os grupos indígenas foram vistos ao longo da História, seja nos contextos e nas conjunturas por eles vivenciadas, seja nas visões forjadas a *posteriori*, historiográficas ou não, nas quais estes foram legados ao silenciamento e obscurantismo. Com essa tese pretendemos contribuir para a mudança desta perspectiva que já vem caminhando a passos largos através da Nova História Indígena no Brasil.

Etnogêneses e reconfiguração social: os traços da presença indígena no século XVII

A necessidade de conhecer mais amplamente as formas políticas e socioculturais de reelaboração e rearticulação esboçadas pelos povos indígenas motivaram este trabalho. O fenômeno de etnogênese incorpora uma série de outros processos subjacentes aos contatos interétnicos que marcaram a história colonial. Um dos que mais nos chama a atenção é o de reconfiguração social e política, processo pelo qual passaram os povos indígenas que entraram em contato com a sociedade colonial e tiverem que reconstruir os seus mundos, dada a desestruturação desencadeada a partir da "conquista".

Nesse sentido, o discurso de desaparecimento das sociedades indígenas, especialmente no Recôncavo da Bahia, precisa ser desconstruído, já que muitas obras dão a entender que a presença indígena nessa região foi marcante apenas ao longo do século XVI e, que ao final desse período, as epidemias e violências coloniais haviam extinguido quase que por completo as populações indígenas, e os índios que permaneceram acabaram sendo incorporados à sociedade colonial.

Esse discurso é comumente associado a uma afirmação do jesuíta Simão de Vasconcelos feita em 1655. Em sua tese de doutorado, o historiador Pablo Magalhães, baseando-se em Vasconcelos, traz os seguintes dados:

> Os indígenas provenientes de aldeias jesuíticas do Recôncavo que participaram das batalhas em Itaparica, segundo um folheto anônimo de 1648, não ultrapassavam o número de cem indivíduos, contingente 75% inferior ao número de soldados indígenas que participaram das batalhas em 1624. Por outro lado, em 1647 os neerlandeses contavam com o triplo de índios, trazidos do norte, para defender sua base em Itaparica. A Companhia

> de Jesus assistiu, ao longo da década de 1640, o despovoamento das aldeias sob sua administração no litoral norte da Bahia. Para agravar essa situação, em princípios de 1650, dois principais da Aldeia do Espírito Santo chefiaram uma rebelião contra a administração dos jesuítas, sendo que os líderes indígenas foram punidos e remetidos para o Rio de Janeiro. (MAGALHÃES, 2010, p. 163).

Para o ano de 1655, Vasconcellos teria atestado que na Bahia os índios eram, então, "menos em número" do que nas décadas anteriores. De fato o decréscimo populacional indígena para o século XVII é um fato, que na verdade teria começado na segunda metade do século anterior, mas é preciso compreender as facetas do discurso de desaparecimento dos grupos originários no período setecentista. Vale dizer que, Vasconcelos tratava especificamente das populações nos aldeamentos missionários, como veremos, outros espaços foram marcados pela presença indígena, tais como os engenhos e fazendas – constantemente "reabastecidos" através das entradas e descimentos aos sertões – e os mocambos, nos quais *brasis* e negros teceram juntos os "fios" da resistência no Recôncavo colonial.

Como nos mostram as pesquisas de John Monteiro, as populações indígenas, mesmo com o declínio demográfico causado pelas epidemias e intervenções do projeto colonial, não desapareceram, pelo contrário: com o processo de colonização, as sociedades indígenas esboçaram seus próprios processos "de recuperação e rearranjo das populações e das unidades políticas" no Brasil colonial (MONTEIRO, 1994, p. 17-18). É nesse sentido que Monteiro acrescenta à noção de etnocídio o conceito de etnogênese, que se refere ao processo de reconfiguração social e étnica dessas sociedades e da emergência de suas novas identidades e lutas. Esse conceito nos possibilita identificar e analisar as formas políticas (re)elaboradas pelos indígenas para a manutenção de suas identidades. Tal ideia serve para salientar que os povos originários e suas culturas não se extinguiram, mas que se configuraram e reconfiguraram de diversas formas ao longo do processo de colonização, inclusive com a convivência forçada em espaços por eles definidos ou pelos colonizadores.

Nosso foco são as políticas indígenas que explicam os mecanismos e estratégias de resistência e reelaboração construídos pelas populações indígenas frente às políticas indigenistas[15]. Nesse sentido, os indígenas que se "integraram" à sociedade colonial

[15] As políticas indigenistas formam o conjunto de políticas criadas pela coroa portuguesa para lidar com a presença indígena ao longo da colonização. Sobre essa questão ver melhor em PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 115-132.

buscaram apreender elementos socioculturais e políticos do "outro" em algumas ocasiões para um engajamento político e para reivindicar sua presença em uma sociedade em constante transformação.

Além da presença indígena, há indícios de que o caráter de resistência à exploração colonial e à escravidão pode ter impelido africanos a participarem da Santidade. Como está exposto no Regimento dado a Francisco Geraldes, ao referir-se à Santidade, diz Sua Majestade que "são mais de três mil índios que se têm feito fortes, e fazem muitos insultos e danos nas fazendas de meus vassalos daquelas partes, recolhendo a si todos os negros de Guiné que andam alevantados" (*Traslado do Regimento que levou Francisco Geraldes*, 1588)[16]. O Regimento indica que a Santidade se tornou polo de atração para os africanos que se levantaram contra a sociedade colonial, tornando-se dessa forma em recôndito das resistências escravas, tanto indígenas quanto africanas. Nesse sentido, uma das hipóteses que levantamos é a de que, a partir do final do século XVI e ao longo do século XVII, as Santidades indígenas, principalmente aquelas que estavam nos outros núcleos além de Jaguaripe, se reconfiguraram no interior dos engenhos, aldeamentos e também dos mocambos, que se tornaram espaços de resistência à escravidão.

Sendo assim, podemos dar visibilidade ao protagonismo indígena, pois, como observamos a partir de um olhar mais detido sobre esses povos e os processos históricos desencadeados no período colonial, os indígenas também construíram respostas ativas à dominação, impuseram as suas demandas e puderam limitar sua consolidação. Mas isso não pode ser observado apenas como mera reação: é preciso compreender os significados que estão presentes nos processos históricos construídos e esboçados por esses povos. E esses significados não são meros símbolos de um texto pitoresco; são sim frutos de um contexto específico, no qual identidades e experiências emergem de sujeitos que se reelaboram constantemente como protagonistas de sua própria história (SANTOS, 2019).

As Santidades indígenas foram chaves para descortinar os espaços de sua atuação e adentrar o século XVII, buscando encontrar os seus processos de manutenção, transformação e remanejamento frente a nova realidade seiscentista. Não só em Jaguaripe estabeleceu-se a "abusão", mas também seus domínios se estenderam por

[16] O traslado faz parte de um compêndio produzido pelo Instituto do Açúcar e do Álcool, *Documentos para a história do açúcar* (1954, vol. 1, p. 360).

Sergipe do Conde[17], Paripe[18], Matoim[19], Cachoeira e São Bento[20]. Sendo assim, o esforço que procuramos fazer na tese que ora se apresenta é analisar esses espaços e a emergência da Santidade nesses núcleos para além de Jaguaripe a fim de entendermos a propagação, adesão, disseminação e continuidade da Santidade no final do século XVI e início do XVII, com o propósito de compreender a sua permanência e transformação durante o período seiscentista, tendo como fio condutor a questão pouco elucidada pela nossa historiografia que diz respeito a presença indígena no Recôncavo da Bahia para além do século XVI.

Ao dialogarmos com a vasta documentação inquisitorial (denunciações, confissões, processos, cadernos do promotor) e administrativa (cartas régias, assentos, regimentos), com os cronistas e missionários da época, tais como Frei Vicente Salvador, Gabriel Soares, Fernão Cardim e Ambrósio Fernandes Brandão, e com alguns importantes estudos, que são obras de referência para a historiografia do Brasil colonial, a exemplo de *História de um engenho do Recôncavo* de Wanderley Pinho, *Capítulos de História Colonial* de Capistrano de Abreu, *Memórias históricas e políticas da Bahia* de Ignácio Accioli e *Segredos internos* de Stuart Schwartz, podemos reconstruir o cenário político e econômico da virada do século XVI e início do século XVII, para compreendermos o "chão social" em que foram gestadas e propagadas as Santidades Indígenas no Recôncavo Colonial.

Em nossa dissertação, *Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã (1580-1595)*, analisamos a Santidade de Jaguaripe, sua construção e propagação no Recôncavo da Bahia (CARDOSO, 2015). No entanto, não examinamos os outros espaços mais detidamente. Assim, na tese que ora apresentamos partimos da análise desses núcleos para entender a reconfiguração da Santidade enquanto forma de resistência política aos empreendimentos coloniais a partir do final do século XVI e na primeira metade do XVII. O desenvolvimento da Santidade nesses ambientes serve para reiterar uma das hipóteses delineadoras da nossa análise: a de que a "seita" se tornou polo de propagação das crenças e rituais indígenas,

---

[17] Lázaro da Cunha fez os modos gentílicos e tinha crença nas feitiçarias e abusões do gentio. Isso fez no engenho do Conde de Linhares (Sergipe do Conde). AN/TT, TSO, IL, proc. 13090, fl. 4v.

[18] Gonçalo Fernandes disse que recebeu instruções de um gentio escravo em Paripe, onde este praticava a Santidade. AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 4.

[19] Iria Alvares narra que em Matoim levantou-se uma "abusão" pela fama da dita Santidade que está em Jaguaripe. AN/TT, TSO, IL, proc. 16.

[20] Maria Álvares declara ao visitador Heitor Furtado de Mendonça que os índios da casa de Álvaro Gonçalves mantinham o culto e enquanto ela morava ali creu por um curto período de tempo que essa Santidade era verdadeira vinda da parte de Deus. AN/TT, TSO, IL, proc. 10754, fl. 1v.

nos quais seus seguidores e mantenedores, através da ação política, transformaram-se em seus disseminadores.

Diálogos teóricos e metodológicos: a história indígena e a construção de conceitos

> De um lado a história social e cultural deslocou seu estudo para as margens das sociedades modernas, modificando a noção de sujeito e a hierarquia dos fatos, destacando os pormenores cotidianos articulados numa poética do detalhe e do concreto (SARLO, 2007, p. 11).

As palavras com quais iniciamos o presente tópico foram extraídas da obra *Tempo Passado*, da escritora e crítica literária Beatriz Sarlo. Através das reflexões feitas por Sarlo, podemos dimensionar o impacto causado pela virada social e cultural na produção do conhecimento histórico. Com a quebra de paradigmas gerada a partir desse contexto, novos sujeitos são privilegiados nas narrativas históricas, os quais foram por muito tempo negligenciados pela historiografia. Como elucida Antoine Prost, os historiadores tradicionalmente têm maior inclinação de interpretar os fatos pelo peso das coações do que pelo papel dos atores sociais (PROST, 200, p. 15). Mas, com a virada cultural e social, as experiências históricas dos sujeitos e as relações sociais que se estabeleceram em contextos específicos ganham lugar de destaque no novo olhar que redimensiona o papel dos sujeitos marginalizados.

Partindo dessas reflexões tomamos como foco as sociedades indígenas que por muito tempo estiveram desprovidas de historicidade, para elas, como diria o historiador Varnhagen, não havia história e sim etnografia. Porém, destaca Elisa Frühauf Garcia: “O pouco interesse demonstrado pelos historiadores no estudo das populações indígenas da América portuguesa, contudo não corresponde a sua importância no processo de formação da sociedade” (GARCIA, 2007, p. 17).

Os povos indígenas foram fundamentais para a viabilidade de alguns projetos coloniais, bem como para a limitação ou inviabilidade de outros. Seja como mão de obra empregada em fazendas, engenhos e na extração de madeira, seja como soldados nas guerras contra os holandeses ou contra quilombos e outros inimigos dos portugueses pertencentes a etnias rivais, seja como aliados dos empreendimentos coloniais, inseridos nas reduções missionárias ou em aldeamentos particulares. Bem como nas formas de resistência tanto armadas como simbólicas e enfrentamentos diretos por meio de levantes, revoltas e fugas.

Com a virada cultural e social e a partir da influência dos movimentos sociais na década de 1980, os povos indígenas passam a ser vistos como agentes da história. Nesse sentido, as perguntas, que anteriormente concentraram-se basicamente em fatores políticos e conjunturais, dão lugar a questões voltadas para o papel dos sujeitos históricos nos diferentes contextos e conjunturas.

Sendo assim, as questões que passam a nortear o novo olhar dos historiadores que se debruçam sobre a história indígena e que dialogam com a nossa pesquisa são: qual o papel das sociedades indígenas no contexto da formação histórica do Brasil? Como essas sociedades, a partir dos contatos interétnicos, reconfiguraram suas próprias estruturas sociais, culturais, econômicas e políticas para manterem-se no novo mundo em constante transformação? Quais as estratégias políticas e culturais por eles elaboradas para estarem inseridos nessa nova sociedade e ao mesmo tempo resistirem às imposições da chamada "sociedade envolvente"?

> De meras vítimas passivas dos projetos metropolitanos, dos missionários e dos colonos, os estudos atuais vêm enfocando os índios como sujeitos atuantes na formação das sociedades surgidas a partir da expansão europeia. Para viabilizar as suas pesquisas, além de buscar documentação inédita os pesquisadores também se debruçam sobre fontes já trabalhadas, conseguindo muitas vezes encontrar na sua confecção vestígios da participação indígena (GARCIA, 2007, p. 17).

Ao se buscar essa perspectiva a presente tese se insere no campo da História Social, tendo como ponto de partida a História Indígena, numa abordagem que privilegia a emergência dos povos indígenas como sujeitos históricos que souberam nas situações de contato, exploração e ocupação territorial construir respostas ativas e criativas ao processo de dominação colonial. Nesse sentido, reafirmamos 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 desses agentes, entre os quais se destacam os povos indígenas, na construção dos processos históricos. Pesquisas interdisciplinares têm revelado a extraordinária capacidade dos grupos indígenas de reformularem suas culturas e visões de mundo para dar conta de interpretar a realidade que lhes é transposta e se inserir no mundo colonial.

Distintamente da abordagem sustentada por Maria Regina Celestino Almeida (2013) e demais historiadores que se debruçaram sobre os aldeamentos, as Santidades indígenas e a dinâmica das relações interétnicas a partir do paradigma de mediação

cultural (KOK, 2001; VAINFAS, 1995), observamos através da análise das fontes que o processo desencadeado com o contato vai além de uma mera troca entre culturas, pois incorpora mecanismos complexos de reconfiguração social e cultural. Nesse ponto, concordamos com a análise esboçada pelo antropólogo Renato Sztutman em sua obra *O profeta e o principal*:

> vislumbramos entre missionários e indígenas um comércio de práticas e signos que remonta às estratégias singulares: os primeiros apropriavam-se de ritos (tanto a cauinagem como as sessões de cura) e mitos nativos para garantir a eficácia da conversão; ao passo que os últimos tomavam emprestado símbolos, como a cruz, e cerimoniais, como os batismos, para **compor sua oposição ao processo da colonização**. O ponto é que desse vai e vem de conhecimentos não necessariamente se criava uma terceira realidade. O fato de que a tradução era possível não implicava, contudo, que ela fosse realizada do mesmo modo por ambas as partes, pois cada qual agia tendo em mente diferentes concepções de intenções. Ademais, para além do sentido anticolonialista, dos movimentos indígenas que estouravam nesse primeiro século da Conquista, para além do aspecto de "reação" proposto por Fernandes, não era possível abandonar o sentido anterior a tudo isso, qual seja, o ideal devir contido na mensagem profética. Mais uma vez, antes de ser um problema de resistência, o caso iluminado revela um problema de existência (SZTUTMAN, 2012, p. 177-178. [Grifos nossos])

A apropriação, neste sentido, não tem apenas um significado de adaptação ou hibridismo. Esta apropriação serve também como mecanismo de contestação das práticas de outrem e, em algumas ocasiões, como forma de emergência política. Haja vista que em muitos contextos os povos indígenas se apropriaram de instituições europeias como uma escolha consciente para manutenção de suas próprias identidades, culturas e territórios dentro das soluções possíveis pensadas e elaboradas, mesmo com os imperativos da sociedade colonial.

Sendo assim, quando os índios tomam uma instituição ou elementos da sociedade portuguesa ou se integram a espaços coloniais como os aldeamentos, eles dão outro significado inserido na sua visão de mundo e compressão cultural, criando formas de uso e readaptando elementos. Nesse sentido, como afirma o jornalista e linguista José Ribamar Bessa Freire, "a interculturalidade não é apenas uma mera transferência de conteúdo de uma cultura para outra. A **interculturalidade** é uma construção conjunta de novos significados, onde novas realidades são construídas sem que isso implique abandono das próprias tradições" (FREIRE, 2016, p. 16. [Grifos nossos]). É sobre essa perspectiva que pretendemos analisar a presença indígena no Recôncavo da Bahia no interior de aldeamentos, fazendas e engenhos no final do século XVI e ao longo de todo o século XVII.

A obra de Stuart Schwartz, *Segredos internos*, nos possibilita compreender esse espaço de construção singular – o Recôncavo da Bahia – inserido na dinâmica da economia açucareira (SCHAWRTZ, 1988). Através da sua leitura, podemos visualizar os aspectos econômicos e sociais que permeavam a Bahia colonial, pois ela dá-nos um panorama das estruturas que aqui prevaleceram, como a escravidão e a economia dos engenhos. Assim sendo, essa obra nos mostra que não é possível compreender as políticas indígenas sem conhecermos o contexto econômico e social no qual estas foram gestadas: de que forma essa estrutura colonial possibilitou o desenvolvimento de movimentos que, em certa medida, a desafiava e lhe impunha limites? Nesse sentido, a referida obra nos ajuda a compreender as resistências indígenas e os seus significados no contexto colonial.

Em relação a esse contexto, temos também a obra do historiador Pedro Puntoni, *A guerra dos bárbaros* (PUNTONI, 2002), que trata mais especificamente dos conflitos deflagrados nos sertões das capitanias do norte do Brasil entre as forças coloniais e as forças indígenas. Ao construir sua análise, o historiador questiona uma historiografia que apresentou as ditas guerras bárbaras numa perspectiva do colonizador, privilegiando a luta de bandeirantes portugueses para a expansão da "civilização" no interior do território da América portuguesa em oposição aos índios "hostis" que ocupavam esses espaços. Puntoni constrói sua análise a fim de desconstruir essa imagem e evidenciar que os indígenas, através de levantes e ataques, estavam resistindo e reagindo ao processo de colonização portuguesa que desestabilizava sua ordem sociocultural com a ocupação de seus territórios por conta da expansão pecuária sobre suas terras. Assim dialogamos com o estudo de Puntoni com o objetivo de analisar a presença indígena também nos entornos do Recôncavo da Bahia e os constantes ataques que realizaram aos engenhos nessa região durante o século XVII.

Como vimos, John Monteiro ao substituir a noção de etnocídio pelo conceito de **etnogênese**, ilumina os diversos processos desencadeados pelos grupos indígenas que constantemente desenvolveram formas, mecanismos e estratégias nos campos políticos, identitários e sociais a fim de preservarem suas vidas e reinventarem seus mundos e suas liberdades. Segundo o antropólogo Miguel Alberto Bartolomé "o termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos". O conceito teria sido empregado pela antropologia a fim de descrever e analisar

> (...) o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que

> nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Hill 1996:1) (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39).

A fim de entender esse processo de reconfiguração social damos lugar aos sujeitos indígenas e suas experiências históricas. Em Edward Palmer Thompson, o contexto histórico ganha destaque e, assim, para dar conta dos processos e dos indivíduos na formação da classe operária, o historiador inglês formula o conceito de **experiência histórica** (THOMPSON 2001, p. 269-28). Este conceito permite entender como a construção de uma classe perpassa o domínio da experiência e esta não apenas como uma vivência individual, mas um campo coletivo e compartilhado, em que os indivíduos interagem a partir de dinâmicas históricas concretas. Apesar de se referir a um período distinto e a processos históricos diferentes dos que trabalhamos, a obra de Thompson apresenta importantes contribuições para analisarmos a questão indígena, não só através do significado de identidade e etnogênese, mas também através do conceito de experiência histórica.

Thompson também constrói uma abordagem voltada para a contextualização. Em sua crítica e rejeição ao paradigma estruturalista, dá lugar ao processo de investigação histórica. Nas palavras do autor:

> Estudos antropológicos de feitiçaria [ou de outras crenças e rituais] em sociedades primitivas, ou em sociedades africanas contemporâneas mais avançadas, não necessitam nos fornecer todas as categorias necessárias de explicações para as crenças em feitiçarias na Inglaterra Elisabetana ou na Índia do século XVIII, onde pode haver sociedades plurais mais complexas, com muitos níveis de crenças, de sofisticação e de ceticismo. (...) para nós o impulso antropológico é sentido, sobretudo, não na construção do modelo, mas na colocação de novos problemas, ao enxergar velhos problemas de formas novas (...) (THOMPSON, 2001, p. 36).

Esse trecho é bastante elucidativo quanto aos objetivos do autor, sua análise é muito relevante para a nossa abordagem, pois, como ele mostra, não é possível analisar um ritual desconectado do seu contexto histórico. Ao analisar as Santidades Indígenas não nos atemos apenas ao ritual e às cerimônias como motivações para a adesão,

propagação e continuidade das mesmas, mas, também, à conjuntura e configuração social da Bahia quinhentista e seiscentista. Como nos mostra Thompson:

> na verdade, a estrutura será encontrada nas particularidades históricas do "ensemble" das relações sociais e não num ritual específico ou numa forma isolada destes. Em história, surgem novas partes essenciais e a organização estrutural de partes essenciais muda completamente na medida em que ocorram mudanças na estrutura das sociedades (*Idem*, p. 38).

Nesse contexto, os índios surgem como sujeitos históricos que, a partir da experiência compartilhada no contato colonial – bem como as anteriores, pois suas decisões também são tomadas a partir de experiências, crenças e vivências prévias à colonização –, puderam construir respostas ativas à dominação, à catequização e à escravidão que lhes foram impostas. Nesse sentido, podemos percebê-los como agentes capazes de empreender, nas situações de contato, estratégias e respostas ativas, capazes de adaptar e reformular suas próprias tradições (SANTOS, 2019).

Para analisar os conceitos ora esboçados no interior da tese, dialogamos com a bibliografia sobre o tema e investigamos as questões apresentadas no projeto de pesquisa através das fontes. As fontes privilegiadas para a nossa análise foram divididas em três categorias: inquisitoriais, jesuíticas e administrativas. Esse *corpus* documental será analisado a partir do método indiciário de Carlo Ginzburg (2006, p. 9-18), o qual oferece pistas para acessarmos as formas políticas de emergência e reelaboração indígena, mesmo nas fontes que não foram produzidas por esses sujeitos, e assim podemos ir além do que é dito, visto e representado.

Voltamo-nos para os detalhes e as nuances, buscando compreender os diversos sentidos que aparecem nas fontes e seus possíveis significados no conjunto de outras fontes. Através das contradições presentes no texto entre o escrito e a própria cultura do escritor e/ou a visão política ali presente, podemos ter acesso a uma parcela dos grupos indígenas que são descritos ou categorizados. No caso das fontes jesuíticas e inquisitoriais, as contradições ficam evidentes, pois, ao descreverem os indígenas e suas Santidades, os missionários mostram seu poder de influência em contraposição à catequese. Dessa forma, esses documentos trazem à tona aspectos da ação política indígena e de sua cultura substancialmente autônomas.

A passagem do Santo Ofício pela Bahia produziu uma série de documentos: processos, denunciações, confissões e cadernos do promotor, recheados de supostos crimes cometidos pelas gentes de Santa Cruz; práticas: judaizantes, sodomia, blasfêmia,

bigamia, fornicação e bruxaria. Mas em meio aos "crimes" praticados pelos colonos da Bahia, o que mais se destaca é o de heresia ou desvio de fé, crime pelo qual foram acusados os indivíduos que se envolveram com a Santidade indígena que foi difundida pelo Recôncavo[21].

Na análise dessas fontes, nos deparamos com alguns problemas, na medida em que os processos estão carregados por uma série de filtros culturais pelos quais estão embebidos, não apenas o visitador ou o notário, que escreve o processo, mas também os depoentes. Como extrair alguma informação desse conjunto de falas "distorcidas"? É preciso fazer uma análise pormenorizada das complexidades latentes às fontes inquisitoriais.

A princípio, é preciso analisar o universo mental de quem escreveu, verificando qual o propósito desse tipo de documento. No caso dos processos do Santo Ofício, os quais se compõem por uma ação de investigação, contendo denúncias e confissões, e a sentença do réu. O principal objetivo desses documentos era encontrar indícios através de inquéritos que pudessem provar a culpa ou inocentar o indivíduo acusado. Por isso, devemos relativizar sempre as informações contidas nessas fontes e problematizá-las à luz das investigações sobre o tema. Em relação à Santidade de Jaguaripe e os demais núcleos do Recôncavo (Matoim, Paripe, Cachoeira e Sergipe do Conde), muitos processos inquisitoriais foram produzidos, referentes a mamelucos, brancos, mulatos e uma índia, Iria Álvares, que tem um processo riquíssimo e significativo para analisar as experiências históricas desenvolvidas pelos índios que são descidos do sertão e inseridos no mundo colonial[22].

A presente tese buscou analisá-los – a partir da problemática que aqui se colocou, tendo em vista o processo de reconfiguração social indígena. Investigamos através dos depoimentos contidos nos processos, nas confissões e nas denunciações, os núcleos da Santidade nas terras dos engenhos coloniais e percebemos como a Santidade foi difundida, e assim vem à tona a experiência dos sujeitos que fizeram parte desses núcleos, tanto índios quanto mamelucos, brancos e negros.

Como os processos mais amplos de ação política indígena estão presentes também nas experiências coletivas e individuais dos sujeitos que compõem a Santidade,

---

[21] Todos os processos que utilizamos em nossa pesquisa estão digitalizados e disponíveis no *site* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo: http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id.

[22] Arquivos Nacionais/Torre do Tombo [AN/TT], Tribunal do Santo Ofício [TSO], Inquisição de Lisboa [IL], processo [proc.] 1335.

é umas das perguntas que fazemos à documentação inquisitorial. As respostas, como sabemos, não estão prontas nas falas dos indivíduos, como vozes do passado, mas subjazem intrinsecamente nas declarações, nas omissões, na análise do discurso e na linguagem simbólica negociada e/ou conflituosa entre inquisidor e depoente, seja ele denunciante e/ou confessante, e entre tantos outros "personagens" que compõem esse quadro[23]. Através das fontes inquisitoriais temos contato com personagens, que aparecem indiretamente nas fontes, mas que têm uma atuação marcante nos limites do projeto colonial, através da propagação da Santidade e da contraofensiva à catequização. Assim, podemos dar lugar a essas lideranças, especialmente os caraíbas, que acumularam junto aos Tupi liderança política e religiosa (SZTUTMAN, 2012, p. 24).

A fim de analisarmos a trajetória dos povos indígena no Recôncavo nos séculos XVI e XVII, tivemos como base documental algumas cartas e requerimentos que se encontram no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), os quais são acessíveis por meio das Coleções referentes à Bahia – Luisa da Fonseca e Avulsos – do Projeto Resgate de Documentação Histórica disponíveis *online*. Também tivemos acesso a alguns requerimentos, petições e uma portaria que se localizam no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB) e são referentes a região.

Ainda sobre o período seiscentista, acessamos a coleção "Documentos Históricos da Biblioteca Nacional", uma série de publicações do século XX em que se encontram diversos documentos acerca do período de dominação portuguesa no Brasil e que estão disponíveis *online* através da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro[24]. Nessa documentação existe uma série de fontes referentes a presença indígena no Recôncavo colonial através dos levantes e incursões realizados no período por índios que se sublevaram contra a ocupação portuguesa, o que levou a administração colonial a tomar algumas providências e que estão descritas nas cartas régias, assentos e regimentos. Tais documentos, ao serem analisados com o devido rigor metodológico, nos ajudam a entender os processos e as questões que esboçamos na pesquisa.

Por meio de uma documentação rarefeita em relação as Santidades no limiar do século XVI e nos prelúdios do XVII, norteamos a nossa análise em relação as

---

[23] A exemplo dos "reverendos" padres que ouviam os depoentes na mesa junto com o visitador e julgavam a sua veracidade, o notário que é quem escreve o processo.
[24] Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094536

possibilidades de aliança em torno da resistência entre indígenas e negros no Recôncavo da Bahia. Após apresentarmos e contextualizarmos o Recôncavo e a propagação da Santidade no final do século XVI, adentramos ao XVII e ligamos esse contexto a revisão bibliográfica e documental relacionada a resistência escrava especialmente os quilombos no período seiscentista.

Tomando a literatura como inspiração, a tese está dividida em três partes: Na primeira, intitulada **"Os protagonistas"**, desenvolvemos uma caracterização dos grupos indígenas que estavam presentes no Recôncavo da Bahia e em seus entornos entre o século XVI e XVII e suas experiências históricas inseridos no mundo colonial. A segunda parte, **"O cenário"**, está subdividida em dois capítulos que trazem a contextualização histórica do Recôncavo da Bahia e a partir dos núcleos das Santidades Indígenas: Sergipe do Conde, Paripe, Matoim, Cachoeira e São Bento (Jaguaripe). Por fim, na terceira e última parte, **"O enredo"**, reconstruímos a História das Santidades Indígenas no século XVII, buscando evidenciar a presença indígena no Recôncavo da Bahia para além do século XVI e os processos de confluências, alianças e encontros elaborados pelos grupos indígenas e negros.

PARTE I - Os protagonistas

Yvy mar' e ˜y upéa ko yvy porã

Upéa yvy ju

Ñaguahe upépe javevehápe

Upépe ojejiroky avei[25].

Palavras dos Ava-katu-eté (Melià, 1990, p. 45).

[25] A terra-sem-mal essa é a terra boa; essa é a terra áurea e perfeita. Chegamos lá mediante o vôo ... Ali também se dança.

CAPÍTULO 1 – Em busca de liberdade: experiências históricas dos povos indígenas no cenário colonial

> Se começaram logo a motinar confirmando-se mais no que antes imaginavam, que os queriam os portugueses cativar, pelo que logo se puseram em ordem de peleja para defenderem suas vidas e liberdade (GUERREIRO, 1930 [1609], p. 378).

As palavras com as quais iniciamos o presente capítulo foram extraídas da *Relação Anual* do jesuíta português Fernão Guerreiro, escrita por volta de 1609, como compilação de outras Relações Anuais produzidas pelos inacianos em diferentes territórios que a coroa portuguesa lançara seus domínios, e nos quais a Companhia de Jesus esboçara empreendimentos missionários.

Nessas palavras, Guerreiro descreve o descontentamento dos índios potiguares com o cativeiro que os colonos tentavam impor-lhes, o que desencadeou uma revolta na qual os índios sublevados estabeleceram diversas condições para retornarem às fazendas a fim de "defenderem suas vidas e liberdade". Defender suas vidas e liberdade se tornara uma tarefa profundamente penosa para os indígenas que tiveram contato com a sociedade colonial a partir do primeiro século da colonização. Para assegurá-la fora necessário recorrer a fugas, levantes, revoltas e muitas outras formas de resistência[26]. Sobretudo porque após o primeiro momento da colonização, que se dera através de trocas simétricas, a situação se tornou insuportável com a imposição do trabalho compulsório devido à demanda de mão de obra para a engrenagem do sistema colonial e da economia açucareira, bem como a conquista de suas terras, pois não podiam mais manter o nível de produção de alimentos necessários para sobreviverem.

Foi a necessidade de mão de obra por parte dos colonos que gerara um contexto de disputas e choque de interesses entre colonos, jesuítas e povos indígenas. Tal disputa se intensificara no fim do século XVI, devido às epidemias que dizimaram boa parte das populações indígenas da Costa brasileira a partir do ano de 1560. O que acarretou uma série de entradas aos "sertões", na busca de novos contingentes indígenas para preencher as lacunas de mão de obra nos aldeamentos e fazendas no Recôncavo baiano colonial[27].

---

[26] Tais como as bem elaboradas Santidades Indígenas, que detalharemos ao longo do texto.

[27] As entradas eram expedições comandas por bandeirantes aos sertões, que nesse período designavam os territórios a serem conquistados, as quais podiam ser contratadas por governadores ou por particulares, como senhores de engenhos, para apressar ou fazer descer índios para o litoral.

Sendo assim, em fins do século XVI, a Bahia colonial era um espaço de conflitos acirrados e crises em diferentes instâncias sociais. Embora por um lado a economia açucareira ascendesse significativamente, trazendo vantagens econômicas para a coroa portuguesa, por outro lado a sociedade colonial entrava em colapso devido às forças difusas que se apresentavam. Emergem assim nesse cenário os elementos de contradição à exploração escrava, os conflitos em torno da mão de obra indígena, o estabelecimento dos aldeamentos e as revoltas indígenas (SANTOS, 2015).

Recôncavo da Bahia: primeira incursão

O Recôncavo da Bahia foi no século XVI uma região privilegiada pela ocupação colonial, por sua riqueza e localização estratégica, marcado pela presença de índios tupinambás. Espaço fronteiriço entre os territórios de ocupação colonial e os sertões do norte, este foi um lugar de conflitos e disputas coloniais. O Recôncavo era um espaço estratégico por estar perto da costa e ser o território de três das mais importantes capitanias da Colônia nesse período, a Capitania da Bahia e as capitanias de Paraguaçu e Tamarandiva. Além disso, era uma região fértil, rodeada por rios, o que colaborou para a ascensão e prosperidade dos engenhos em seu território. Mas essa prosperidade foi também limitada pela ação política indígena que resistiu à imposição da escravidão e a outros mecanismos que viabilizavam o projeto colonial, como a catequização, através de constantes revoltas e estratégias de apropriação e contraversão dos elementos cristãos.

Escrevendo por volta de 1570, Pero de Magalhães Gândavo descreve a situação de calamidade no território colonial. Mesmo tentando justificar a hostilidade dos colonos portugueses, suas palavras apontam para a difícil situação dos povos indígenas que se tornara insustentável com o avanço da colonização:

> Havia muitos destes índios pela costa junto das capitanias, tudo enfim estava cheio deles quando começaram os portugueses a povoar a terra; mas porque os mesmos índios se alevantaram contra eles e faziam-lhes muitas traições, os governadores e capitães da terra destruíram-nos pouco a pouco e mataram muitos deles, outros fugiram pera o sertão, e assim ficou a costa despovoada de gentio ao longo das capitanias. Junto delas ficaram alguns índios destes nas aldeias que são de paz, e amigos dos portugueses (GÂNDAVO, 1980 [1570], p. 66).

Nessas condições, a melhor opção para os indígenas era por vezes a fuga. Mas nem sempre esta foi a solução mais viável ou a escolhida por alguns grupos que decidiram estabelecer alianças com a sociedade colonial, permanecendo nas regiões de ocupação portuguesa. Nesse sentido, mesmo com as fugas, revoltas e decréscimo populacional, devido às epidemias, maus tratos, fome e castigos corporais, a presença indígena continuou marcante no território do Recôncavo Colonial, haja vista que novos contingentes populacionais indígenas eram trazidos, principalmente a partir da segunda metade do século XVI, através de entradas feitas aos sertões que tinham como objetivo principal apressar ou descer índios para as fazendas e engenhos no litoral.

Assim, é preciso redimensionar a presença e a importância dos povos indígenas na formação do Recôncavo Colonial. Faz-se necessário mudar o foco analítico do nosso olhar e ver os povos indígenas não mais como seres passivos e alheios aos processos históricos, como o de colonização, de catequização, de redução e de escravidão, mas como agentes na construção da História do Brasil e nos rumos que nortearam a colonização portuguesa. Como nos mostra a historiadora Maria Hilda Baqueiro Paraiso, em um estudo publicado no livro *Bahia de Todos os Santos*, as sociedades indígenas souberam se adaptar de forma dinâmica às novas realidades que lhes eram impostas pelo processo de colonização, e para isso utilizaram-se de diferentes estratégias, dos casamentos interétnicos às alianças políticas. Assim, puderam "construir um espaço no mundo colonial que lhes apresentava" a partir da sua realidade social, política e cultural (PARAISO, 2011, p. 73).

Os índios lutaram, adaptaram-se frente aos ditames da sociedade colonial, transformaram os elementos exógenos à sua própria realidade e influenciaram decisivamente os rumos da história. 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" (PARAISO, 2011, p. 74).

Nesse sentido, ao nos debruçarmos sobre os povos originários no Recôncavo baiano colonial, buscamos dar visibilidade a essas possibilidades e estratégias de reorganização sociocultural, com o intuito de contribuir para um maior aprofundamento da História Indígena. Muitas obras da historiografia e da antropologia atual têm contribuído amplamente para o estudo da História Indígena, nesta perspectiva, sob um viés que os privilegia como sujeitos históricos.

Através da nossa análise visamos contribuir com o debate sobre o tema, na

medida em que analisamos aspectos pouco estudados em nossa historiografia. A tentativa de olhar mais detidamente os processos não privilegiados por esses estudos motiva essa tese que se debruça, mais minuciosamente, sobre o processo de reconfiguração social e de etnogênese indígena, fenômenos estes que ainda precisam ser estudados de forma específica. Em vista disso é possível preencher algumas lacunas, especialmente a que diz respeito a presença indígena no Recôncavo da Bahia no século XVII, pois na historiografia geral há um certo silenciamento quanto a essa presença.

A construção de algumas obras consagradas acaba por dar vasão ao paradigma do desaparecimento, pois desenvolvem suas análises a partir do pressuposto da substituição da mão de obra indígena pela africana, especialmente no Recôncavo, o que dá a entender que houve uma completa transição do trabalho indígena para o africano (SCHWARTZ, 1988, p. 57-73). Mas, como procuramos demonstrar com a nossa pesquisa, a presença indígena continuou marcante no Recôncavo baiano colonial, não apenas nos aldeamentos, mas também nos engenhos e fazendas açucareiras. Nesse sentido, visamos dar visibilidade à presença indígena na formação histórica do Recôncavo da Bahia para além dos primeiros momentos da colonização.

Ainda existe a necessidade de ampliarmos os estudos sobre a Bahia colonial, tendo como foco a História Indígena. Dessarte, as políticas indígenas no Recôncavo colonial são analisadas sob uma perspectiva que privilegia o contexto social e econômico da Bahia quinhentista e seiscentista, em um estudo que buscou novas fontes nos Arquivos locais e internacionais e que procura dialogar de maneira mais ampla com as novas produções relacionadas à resistência e revoltas indígenas, especialmente as produzidas pelos pesquisadores que integraram e/ou integram a linha de pesquisa História Indígena e do Indigenismo.

Muitos textos foram escritos e muitas obras já se debruçaram sobre a forma como os povos europeus viram, conquistaram, colonizaram, catequizaram e influenciaram as populações indígenas. Mas, apesar de nossa historiografia ter avançado nesse aspecto, ainda pouco se escreveu sobre o outro lado da história, e em relação a outra face da colonização, da conversão e da catequização: a face de um catolicismo "(re)inventado" e "(re)significado" no interior da culturas indígenas, para além dos aldeamentos jesuíticos, mas também no interior destes, sobre as formas específicas que essas populações construíram para lidar com a colonização europeia, e de como as influências foram processos de mão dupla, marcados pela negociação e pelo conflito. É nesse sentido que o presente capítulo, bem como os demais, privilegia as

políticas indígenas e suas experiências históricas, evidenciando a sua capacidade de reelaboração frente às novas condições sociais impostas pela colonização (SANTOS, 2019, p. 132).

1.1 Da "terra sem males" a "terra de males sem fim": as experiências indígenas no primeiro século da colonização

> Somos gente simples, somos perecíveis, somos mortais, deixai-nos, pois morrer, deixai-nos perecer, pois os nossos deuses já estão mortos. (...) Dissestes que não eram verdadeiros nossos deuses. Nova palavra é esta, a que falais, por causa dela estamos perturbados, por causa dela estamos incomodados. Porque os nossos progenitores, os que existiram, os que viveram sobre a terra não falam desta maneira. Eles nos deram suas normas de vida. (...) Era doutrina de nossos antepassados que são os deuses pelos quais se vive, eles nos mereceram. (...). Era sua doutrina (dos antepassados) que eles (os deuses) nos dão sustento, tudo quanto se bebe e se come. (...) Eles são a quem pedimos água, chuva, pelas quais se produzem as coisas na terra. (...) (LEÓN-PORTILLA, 1985, p. 20-21).

Uma das obras de referência para a análise das alteridades indígenas e europeias, sobretudo espanholas, no momento da "conquista" e nos primeiros anos da colonização é o livro do filósofo búlgaro Tzvetan Todorov, *A conquista da América: a questão do outro* (TODOROV, 1983). Nele, o episódio da conquista é analisado a partir do prisma da visão que se estabelece em relação ao outro, procurando compor uma tipologia das relações com outrem, ou seja, a partir da dinâmica dos contatos interétnicos reconstrói a epopeia que propiciou o êxito dos conquistadores. Ao tratar das razões da vitória espanhola, Todorov introduz a construção da significação dos eventos históricos a partir da perspectiva dos signos e dos símbolos elaborados pelos sujeitos nos processos desencadeados ao longo do tempo, tais como os que foram usados por Cortez e Pizarro como estratégia de conquista em algumas das sociedades indígenas da América espanhola[28].

Ademais as estratégias esboçadas pelos conquistadores, a tradição indígena também está repleta de elaborações simbólicas que foram desenvolvidas e ressignificadas no pós-conquista como respostas ativas e criativas aos ditames da sociedade colonial que ora tentava impor seus primeiros sustentáculos. Desse modo é possível refletir também sobre as estratégias de resistência por parte dos povos

[28] Segundo Todorov, Cortez (o "conquistador" dos astecas) e Pizarro (o "conquistador" dos incas), tiveram a perspicácia de sondar as cosmologias indígenas e entender o seu universo, para então agir de maneira que viesse impressionar, através de ações espetaculares que provocariam um efeito simbólico e por vezes confundiu os índios.

"conquistados" que estão presentes nas atitudes, nos relatos orais (profecias, poemas, peças teatrais entre outros) e nos mitos readaptados de diversos grupos indígenas nas Américas. Esses são testemunhos que conservam viva a sua memória e cultura, e projetam para o futuro os traços de uma sociedade reconstruída em que seus inimigos serão expulsos ou subjugados, assim lhes dão voz e mantém o seu poder de resistência.

As palavras com as quais iniciamos o presente tópico fazem parte de um dos poemas extraídos da fala de sábios astecas, compilados pelo historiador mexicano Miguel León-Portilla; é possível, mesmo com os tons de derrotismo, analisar as percepções e estratégias de perpetuação, resistência e manutenção dos seus valores indígenas[29]. O texto traduz a consciência de derrota – os sábios estavam cientes que seus valores foram ameaçados pela presença estrangeira – e, em tom de denúncia, expressam sua percepção em relação a chegada dos conquistadores e os valores que estes tentam impor. Na autodefesa de seus padrões mostram a iminência da destruição de sua civilização, a derrota seria inevitável, porém esses povos guardariam essa recordação. Frente à impotência terão uma forma de reação não violenta e essa é uma estratégia para preservação de suas tradições, manutenção de suas identidades e permanência de suas existências. A demonstração de fraqueza aparente pode significar uma tática de sobrevivência física que traz nas entrelinhas uma sobrevivência sociocultural.

E é nas entrelinhas do poema que podemos notar o questionamento dos valores que são impostos pelos espanhóis, a "nova palavra" que perturba os sacerdotes astecas refere-se ao cristianismo que entra em choque com suas cosmologias e crenças. O impacto cultural, na lógica do discurso, dá lugar a uma argumentação a favor de suas doutrinas que foram transmitidas na tradição pelos antepassados, que mostram quem eles são, assim, se as perderem a vida também perderia o seu sentido: "E agora nós destruiremos a antiga norma da vida?" Nesse poema as suas crenças e a sua cultura

[29] A constante recorrência à realidade da América espanhola se justifica pelas confluências das experiências indígenas na América portuguesa, haja vista que "em vários aspectos, as atividades colonizadoras e catequéticas no Brasil seguiram similares ao modelo espanhol" (EDSON, 2010, p. 43). Como pontua Maria Hilda Baqueiro Paraiso: "Apesar das especificidades nos processos de ocupação histórica das colônias lusitanas e espanholas, há um conjunto de elementos comuns, referentes principalmente à atuação dos agentes sociais e às políticas estatais, as quais permitem, resguardadas as devidas e já referidas especificidades, estender o termo 'conquista' ao processo de ocupação das terras que viriam a se constituir na América portuguesa" (PARAISO, 2016, p. 30). Ademais, o nosso recorte temporal, 1580-1640, coincide com o período da união dinástica entre as coroas, no qual Portugal e Espanha pertenciam a um mesmo reino por terem o mesmo monarca.

estão sendo reivindicadas. O que também pode ser percebido nos testemunhos maias da conquista.

> Então tudo era bom e então (os deuses) foram abatidos. Havia neles sabedoria, não havia então pecado, não havia então enfermidade, não havia dor de ossos, não havia febre para eles, não havia varíolas... Retamente erguido iam os seus corpos, não foi assim que fizeram *dzules* quando chegaram aqui. Eles nos ensinaram o medo, vieram fazer a flor murchar. Para que sua flor vivesse danificaram e engoliram a nossa flor (LEÓN-PORTILLA, 1985, p. 59-60).

Na maneira como os maias entendem a conquista, o elemento "flor" aparece como símbolo de sua organização sociocultural, para que a "flor" espanhola se estabelecesse eles destruíram a outra "flor". Apesar de no caso da América portuguesa, Pindorama, não existirem relatos escritos dos próprios indígenas sobre a experiência da conquista e colonização, temos muitas narrativas dos missionários que tentaram descrever os "autóctones" e as suas reações frente a chegada dos portugueses e a expansão desses por seus territórios. Embora esses relatos estejam embebidos de um filtro de percepção que, por vezes, deturpa a imagem dos indígenas e suas atitudes, se lidos com o devido cuidado e teor hermenêutico podem contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual os eventos históricos guiados pelos conquistadores, colonos e missionários foram reelaborados "(...) pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram 'para si' o que se apresentava como outro" (POMPA, 2003, p. 25).

Relatos, como o do jesuíta Fernão Guerreiro que escreveu por volta de 1603, uma *Relação* como compêndio de relações anuais que narravam o episódio da conquista missionária em diferentes territórios que os lusitanos lançaram seus domínios. Ao tratar da difícil situação dos "gentios brasileiros", Guerreiro assim os descreve: "Pelo que os pobres brasis, como de sua natureza são tristes e coitados, entraram em tamanha melancolia, que os mais deles morreram e se consumiram, outros fugiram pela terra dentro e não pararam senão dali a cento e duzentas léguas, e deixaram a fralda do mar despovoada" (GUERREIRO, 1930, p. 374). No olhar do jesuíta não há lugar para a compreensão dos motivos da tristeza e desolação dos indígenas, que os levaria à morte e à fuga, o que ele atribui à sua própria natureza, mas essa seria uma primeira reação esboçada frente a tragédia que estavam vivenciando, seus mundos entravam em colapso, suas expectativas cada dia mais eram reduzidas, dado ao avanço da

colonização com as doenças, a fome, a escravidão, a expropriação de seus territórios e a catequese.

Maria Hilda Baqueiro Paraiso ao analisar esse contexto considera que:

> passava a predominar um sentimento de perplexidade e de despossessão. Trata-se da destruição do seu universo tradicional e de sua autoimagem positiva, fruto do estabelecimento de relações hierarquizadas e dominadoras. Constantes pilhagens, massacres, deslocamentos forçados, escravização e perda das suas terras eram vistos como sinais indicativos da destruição do mundo que conheciam e dominavam (PARAISO, 2018, p. 33).

A perspectiva de derrotismo na visão indígena que, como analisamos, pode ter sido estratégica, em muitas ocasiões deu lugar a expressão de esperança, a reafirmação do passado, a renovação do presente e a reconstrução do futuro, recorrendo à releitura do seu universo mitológico. O que pode ser observado na adaptação dos mitos. No caso tupi, por meio do deslocamento da mitologia da "Terra sem males" do litoral para o sertão e a inserção dos portugueses como inimigos irreversíveis dos sacerdotes que, na terra da bem aventurança seriam derrotados e se tornariam cativos dos indígenas em um espaço no qual "as enxadas por si só hão de cavar, e os panicús ir às roças trazer os mantimentos" (CARDIM, 1881, p. 23). Conforme argumentou Ronaldo Vainfas:

> O impacto da colonização certamente reforçou a busca da "terra sem mal". Na pregação dos profetas de que fala Maria Isaura Pereira encontra-se, muitas vezes, o ânimo guerreiro com que várias tribos tupi enfrentaram os colonos e seus aliados índios. E também nelas percebe-se a raiz de migrações e fugas em massa no rumo do sertão. Alterava-se a rota, mantinha-se o mito. O paraíso tupi parecia deslocar-se lentamente do litoral para o interior, do mar para o sertão. Era sem dúvida na costa que, desde o advento da colonização, encontravam-se os males e campeava a morte. Não haveria de ser lá que os tupi buscariam, doravante, a sua terra prometida (VAINFAS, 1992, p. 177).

A terra sem males, ou paraíso tupi-guarani, que compunha a essência da religião desses povos era a "Ybymarã-é'yma dos tupis, a Yvy marã-é'y[30] dos guaranis" (NAVARRO, 1995, p. 65), morada de Maira Porã, lugar de abundância e juventude plena, localizada, em algumas tradições, onde o sol nasce após o grande rio (PARAISO, 1994, p. 193), e em outras "por detrás das grandes montanhas" (NAVARRO, 1995, p. 68). Na mitologia tupinambá[31], do princípio ou origem do mundo, a terra sem mal era

---

[30] Segundo Bartolomeu Melià, a expressão Yvy marã-é'y foi registrada por Montoya desde 1639 "e todavia escutada entre os Ava-katú - Chipirá - do Paraguai, assim como entre os Avá Chiriguano da Cordilheira, na Bolívia - *yvy imaraãa* -, por sua riqueza semântica resulta, sem embargo, tão reveladora quanto enigmática" (MELIÀ, 1990, p. 34).

[31] No anexo dessa tese trazemos alguns desses mitos que foram restaurados por Alberto Mussa (2009).

o lugar onde o Pajé do Mel teria sido posto a salvo, quando o Velho, Túibae[32], decidira destruir o mundo com fogo, por conta da ingratidão dos homens que haviam o esquecido e ignorado, tornando-se indiferentes às suas visitas. Esse lugar "ainda conservava as virtudes dada pelo Velho: os alimentos brotavam espontaneamente, flechas e paus de cavar trabalhavam sozinhos, não havia morte" (MUSSA, 2009, p. 35). Maíra que surgira após esses acontecimentos, em tempos imemoriáveis, era aquele que podia ter uma relação amistosa com Túibae, subia ao céu e era recebido por ele e conhecia o caminho para a terra sem mal.

Essa terra era também o lugar de concretização da vingança, conforme o mito tupinambá, narrado por André Thevet (1575) e restaurado por Alberto Mussa (2009), em que o Maíra[33] Poxi, *Maire-pochy* segundo Métraux (1950, p. 46) vingou-se dos parentes de sua mulher Cunhã-éte, os quais haviam resmungado dele e não o queria bem, transformando-os em porcos e pássaros[34].

Segundo o antropólogo Bartolomeu Melià:

> A busca da terra-sem-mal não é senão um elemento, ao lado de outros, de um **sistema de reciprocidade**, ameaçado de múltiplas formas, porém sempre procurado como definição essencial. Deste modo, a própria busca da terra-sem-mal manifesta diversas formas, **desde a migração real até o "caminho es espiritual", celebrado ritualmente e praticado asceticamente.** Em todas essas formas, sem embargo, há inerente um xamanismo, já que a percepção do mal não é nunca uma mera contestação técnica, senão um discernimento no qual entram em consideração tanto fatores ecológicos corno tensões e perturbações sociais e inquietudes religiosas (MELIÀ, 1990, p. 42, grifos nossos).

Melià ilumina e amplia o entendimento da terra sem mal, inclusive localizando sua criação histórica e etnologicamente. A expressão teria se originado etnologicamente em Nimuendaju (1987 [1914]).

Nos termos do que analisou o antropólogo espanhol, essa terra de bem aventuranças estaria conectada com as outras dimensões da vida, pois como veremos oportunamente, ao nos debruçarmos sobre religiões e religiosidades indígenas, os

---

[32] O Velho era desde o princípio, aquele que habitava o mundo "inaugural, misterioso e obscuro", "se foi criado, se criou a si mesmo, se existia desde de sempre, só os caraíbas sabem exatamente". Foi ele que criou o céu, concebeu a terra e criou os homens "esculpidos em troncos de árvore" (MUSSA, 2009, p. 31).

[33] Maíra era o nome geral dos grandes caraíbas fazedores de grandes maravilhas.

[34] Na narrativa de Thevet: "Todavia, o lugar onde vivia esse maíra abundava em todas as coisas, sendo que onde os outros habitavam era estéril e sem nenhum fruto, tanto que as pessoas pobres morriam de fome. Como bem soubesse disso, disse Poxi a Cunhã-eté: 'Tome tua criança sem pai e vai visitar teus parentes; leve os víveres deste lugar, a fim de fiquem fartos, e diga que venham aqui nos ver qualquer dia'" (THEVET, apud MUSSA, 2009, p. 92).

povos ameríndios, particularmente os tupi-guaranis, vivenciavam suas existências de uma forma em que as "diferentes" esferas da vida estavam conectadas, e tudo convergia para um ideal ou sistema de reciprocidade, como refere-se Melià. Por isso o estudioso faz questão de enfatizar que a busca da terra sem males se insere a especificidade da economia das aldeias, pois é "um elemento essencial na construção do modo de ser guarani". Ela seria também "o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani" (MELIÀ, 1990, p. 33). Nesse sentido, havia multiplicidade e dinamicidade na caracterização da terra sem males e nas possibilidades de seu alcance. Além de ser um elemento articulador, que promovia o ideal de reciprocidade e de conexão entre as partes, era também uma das "molas propulsoras" das grandes migrações. Seu alcance poderia se dá tanto através dessas migrações, como por meio da passagem do mundo do vivo para o mundo dos mortos, ou até mediante a restauração de um mundo outrora perdido, foi o que possivelmente ocorreu após a invasão dos seus territórios[35].

Com a "conquista" e o processo de colonização, a crença no paraíso tupi-guarani é ressignificado, reforçando seu caráter articulador e incorporando um teor de resistência e contestação aos imperativos da sociedade colonial. A terra sem mal agregava à religião indígena ao menos uma vantagem ao paraíso cristão, que seria apenas conquistado pelos fiéis numa vida por vir, depois da morte[36]. Já a "Terra sem Mal tupi-guarani teria existência geográfica e realização histórica. É um lugar acessível aos vivos, aonde seria possível ir de corpo e alma, sem passar pela morte. Nela estão os ancestrais que morreram, mas a morte não seria condição necessária para atingi-la" (NAVARRO, 1995, p. 65). Em um manuscrito anônimo, que Serafim Leite atribuiu autoria a Francisco Soares, aparece a percepção de alcance dessa terra depois da morte: "outros dizem que depois que morrerem vão suas almas a uns campos muito formosos cheios de árvores e figueiras e se ajuntam com outros doutra nação mas os veem afastados e que lá não há tristeza senão cantar e bailar junto ao rio" (SOARES, 1596 apud MUSSA, 2009, p. 153).

Conforme aponta o linguista Eduardo Navarro, ela é a superação do tempo e dos seus imperativos, "a negação da vida social, a completa anulação da ordem

---

[35] E as Santidades foram, como veremos mais adiante, estas formas pelas quais os grupos tupi-guaranis esperavam e buscavam por meio dos seus rituais restaurar seus mundos e alcançar a terra sem males, onde a escravidão e os outros males seriam relegados aos seus inimigos invasores.

[36] Embora na tradição católica, sobretudo do catolicismo popular, houvesse nesse período algumas crenças que localizavam geograficamente o paraíso. Em *Visão do paraíso* Sergio Buarque de Holanda analisa algumas dessas crenças e como elas moveram o chamado "descobrimento" do Brasil (HOLANDA, 2010).

estabelecida" (*Idem*, p. 65). E com a conquista ela se torna a possiblidade de superação da nova ordem que se esboçava pelos colonizadores que trouxeram com eles expropriação, escravidão, doenças e morte: "já na Terra sem mal nenhum poder maior limitaria a ação do homem. (...) O mal é a existência da ordem político-social. Danças e bebedeiras seriam ali as ocupações exclusivas" (*Idem*, p. 66).

Por isso, a terra das bem-aventuranças e juventude plena foi reafirmada, readaptada e reivindicada pelos personagens da ação política indígena, sobretudo os caraíbas, "homens deuses", os portadores e grande propagadores por excelência da mensagem da terra sem mal, os quais incitavam comunidades inteiras a se deslocarem em busca do seu alcance. Segundo Guilherme Felippe, "a mitologia indígena, para além de uma tradição oral que visava à reprodução de um conhecimento anterior ao mito, era uma forma de conhecimento geradora de práticas rituais, simbólicas e sociais". Dessa forma, o mito geria as demais esferas da vida "tanto a guerra como as trocas e o regime de produção e consumo da economia indígena fundamentavam-se como práticas relacionadas à mitologia, que dava razão às suas existências e atualizava-se de acordo com a situação vivenciada" (FELIPPE, 2014, p. 28).

É nesse sentido que "o mito torna-se estruturante e (re)ordenador 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". Por isso, com os novos imperativos históricos:

> Esses mitos se transformaram e são transformados a partir das conjunturas históricas. Assim, no contexto colonial, o mito da Terra sem Males tornou-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 (SANTOS, 2019, p. 210).

Destarte, na nova sociedade que se formava tentando subjugar e superar a antiga ordem, apesar de por muito tempo e ainda hoje em muitas ocasiões a sociedade colonial ou "sociedade envolvente", ser vista e interpretada como hegemônica e triunfante, havia, no momento em que os processos históricos se desenvolviam, uma série de contradições e conflitos que foram levados a cabo, não apenas no campo simbólico, mas também no campo social, econômico e mais efetivamente nas batalhas travadas e nos conflitos beligerantes que estiveram presentes ao longo de todo processo de

colonização. Nessa dimensão de releitura do episódio da "conquista" e da colonização, mito e história não se opõem, ademais política e religião não estariam em campos opostos, díspares, haveria então uma completude que é, pois, encarnada no mito e nas ações guiadas pelos sujeitos que buscavam a sua manutenção e que possibilitariam o remanejamento do mundo presente, ora desmantelado pela dominação dos estrangeiros.

Portanto, a terra sem males permaneceu e se (re)significou de diferentes maneiras com o decorrer do tempo, na tentativa de superação da "terra de males sem fim", na (in)feliz acepção de Ronaldo Vainfas (VAINFAS, 1995). A terra de males sem fim seria a nova (des)ordem social estabelecida pelos conquistadores e colonos que, aliançados com a Coroa portuguesa e mais tarde também com a espanhola, lançariam os tentáculos da expansão dos seus domínios políticos e religiosos.

Antes da chegada dos invasores, o mal podia materializa-se em outros infortúnios e desequilíbrios sociais e naturais. Segundo Melià, "há fundamentos para pensar que o mal da terra foi uma percepção anterior à penetração colonial". Este estaria na mata, mas poderia irromper na aldeia, por meio de enfermidades e morte "inquietude socio-política ou insatisfação religiosa" (MELIÀ, 1990, p. 41). Esses males que poderiam gerar uma crise generalizada, corroboravam em muitas ocasiões para transformações na estrutura social e política. O mal por vezes esteve associado, na cosmovisão dos povos tupi-guaranis, aos inimigos de guerra. Em chiriguano o *mbae meguâ* "é a guerra que há que travar com o inimigo". Mas, com a conquista o mal exterior torna-se mais ameaçador, com a profunda perturbação e tentativa de modificação que empreenderam espanhóis e portugueses nas terras indígenas.

Conforme esclarece Melià, "o comportamento depredador que sempre mostraram as sociedades coloniais, tanto no que respeita ao desmatamento como à caça, foi visto pelos Guarani como mal irreparável" (*Idem*, p. 40). O rastro destruidor que deixava o colonizador por onde passava, legou marcas profundas às sociedades tupi, "a história colonial no território guarani vem se confundir com o avanço da destruição da mata, destruição representada miticamente pelo gafanhoto". E em alguns momentos essa destruição foi "de proporções tão alarmantes que já não deixa alternativa de fuga para matas mais distante". Portanto "o guarani em sua história interna conhece, pois, o mal da terra. Porém, não há dúvida de que o mal se intensifica quando se transforma o conceito de usufruto em legislação de propriedade" (*Idem*, p. 40). Mesmo assim, em muitos sentidos os povos tupi-guaranis, no passado e no presente, por meio da sua capacidade de reinvenção e recriação de seus mundos, têm conseguido reconstruir

espaços ecológicos e cosmológicos (espirituais) semelhantes aos tradicionais "que lhes sejam verdadeiros *tekoha*". E assim, "tem sabido procurar" ou restaurar "os últimos rincões de 'terra-sem-mal' nessa geografia devastada" que são agora os territórios outrora pertencentes aos povos indígenas[37] (*Idem,* p. 41).

A espiritualidade na perspectiva e vivência dos povos originários, não desenvolve-se como nas religiões cristãs ocidentais de forma unilateral, através do relacionamento com um deus soberano que seria adorado em templos, a espiritualidade indígena tem conexão com a vida prática e com as relações comunitárias e ecológicas. Por isso a prática de pajelança está ligada ao emprego de ervas e rituais para a cura na tentativa de extirpação de infortúnios e males.

Para o século XVII, a reconfiguração dos mitos foi amplamente influenciada pelas narrativas judaico-cristãs que foram propaladas pelos missionários. A propósito o linguista Paulo Edson, salienta que

> Com a inserção do cristianismo na esfera religiosa do nativo, eles cooperaram para a manutenção de tradições locais assim como forneceram um processo de tradução no qual os indígenas podiam reconhecer dentro da religião europeia seus próprios princípios do sobrenatural (EDSON, 2010, p. 20).

Assim o cristianismo passa a ser inserido no modo de vida e cosmovisões dos povos indígenas. Nesse contexto, as cosmologias ameríndias passam a ser mais sistematicamente influenciadas pela "mitologia" bíblica. A própria perspectiva das "sagradas escrituras" teria levado a renovação ou readaptação de alguns relatos para a "nova descoberta" da humanidade ameríndia. Para o século XVI houve um silêncio quanto a origem dos índios em Abya Yala. Em Pindorama, jesuítas como Fernão Cardim, Manuel da Nóbrega e José de Anchieta não fizeram referência ao tema. A partir de 1607, o frei espanhol Gregorio Garcia publicou uma obra em que examina 12 teses sobre a origem dos índios, que o dominicano acreditava ser judaica. Tanto que a palavra *índio* é bem semelhante no espanhol a judeu, *judio (iudio)*. A segunda edição da obra (1729) é mais ampliada e faz uma exaustiva descrição dos fundamentos que comprovariam a origem dos habitantes do novo mundo, buscando encaixar essa origem à narrativa do "texto sagrado". Possivelmente livros como esse circularam nas redes intelectuais da Bahia, sobretudo entre os jesuítas, e podem ter impactado de alguma

[37] Importante dizer que o Brasil é todo terra indígena.

maneira os discursos missionários e os processos de transmissão e ressignificação no interior das culturas indígenas.

Nesse mesmo período, o cronista Garcilaso de la Vega, filho de um conquistador espanhol e uma ñusta (princesa) inca, Chimpu Ocllo (OLIVEIRA, 2012, p. 89), publicou *Commentarios Relaes de Los Incas que fueron Reys del Peru*. A obra impressa em Lisboa no ano de 1609, foi escrita com o propósito de fazer conhecer a História dos incas aos espanhóis, dando-lhes uma nova versão. Assim descreve o cronista "mestiço" o que pretendia com a sua obra:

> [...] me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano era contar lo que e mis niñeces oí muchas veces de mi madre y a sus hermanos y tíos, y otros sus mayores, acerca deste origen y principio; porque todo lo que por otras vías se dice dél viene a reducirse en lo mismo que nosotros diremos, y **será mejor que se sepa por las próprias palabras que los Incas lo cuentan, que no por la de otros autores extraños** (GARCILASO DE LA VEGA, 1967 [1609], p. 46-47, grifos nossos).

Desse modo, na narrativa de Garcilaso é possível observar o desenvolvimento de uma versão da história que parte da perspectiva dos povos conquistados. Esta seria "uma das primeiras fontes escritas por um mestiço que enfrentou a história oficial da conquista" (DÍAZ MERINO, 2018, p. 88). Apoiando-se em fontes orais andinas, nos *quipus* – "cordas de distintas cores e nós que serviam para contabilizar objetos e também feitos históricos" (OLIVEIRA, 2012, p. 79) – e se apropriando de elementos e "estratégias do colonizador e de empegar táticas sutis para subverter o discurso colonial", o Inca, "conseguiu reterritorializar o indígena que tinha sido privado não somente de sua terra e de seus direitos, senão também de sua própria história" (DÍAZ MERINO, 2018, p. 89).

O *modus operandi* do cronista mestiço, baseia-se na sua tradição incaica, mas também na ressignificação da cultura cristã europeia que havia apreendido. Sutilmente ele consegue conduzir seus leitores à uma outra perspectiva. Nesse sentido, a reprodução dos valores coloniais cumpre um propósito de "retificar as imagens da cultura indígena" desenvolvendo uma espécie de "mímica subversiva". Em tal caso, "a apropriação da linguagem do colonizador é a estratégia retórica mais importante empregada pelo Inca para restabelecer o indígena dentro do discurso histórico e, para falar da civilização Inca" (DÍAZ MERINO, 2018, p. 92).

Outro cronista da tradição andina, Felipe Guamán Poma de Ayala, ameríndio de ascendência inca da época do vice-reino do Peru, compôs seu manuscrito *Primer*

nueva corónica y buen gobierno entre 1615 e 1616. A fim de escrever sua obra, Guamán Poma dedicou-se a percorrer durante vários anos todo o vice-reino. O cronista andino, buscou unir em sua narrativa a história do passado pré-colombiano ao início da conquista e colonização espanhola. Sua obra carrega um tom de denúncia das violações coloniais, mas ao mesmo tempo busca uma conciliação com os valores espanhóis. O manuscrito dirigido aos monarcas hispânicos tinha a intenção "de oferecer uma versão da história da conquista alternativa à versão dos cronistas espanhóis, descrever as culturas indígenas, defendendo a humanidade dos índios e propor o que poderia vir a ser um bom governo" (LESSA, 2009, p. 2).

Essas obras fundam uma tradição de escritos ameríndios que apresentam relatos opostos aos produzidos pelos cronistas espanhóis e inauguram uma forma de ver e narrar a história a partir da perspectiva indígena. Embora usualmente tragam idiossincrasias das culturas andinas, ao mesmo tempo são marcadas pelas influências do pensamento cristão ocidental. Essas obras, podem iluminar a compressão dos processos de transformações e etnogêneses dos mundos indígenas em sua historicidade.

Nesses escritos, a apropriação de elementos da narrativa bíblica é um traço recorrente, há um esforço de enquadrar toda a construção da história dos povos ameríndios no universo cristão ocidental. A perspectiva de reelaboração que busca enquadrar a origem dos indígenas no arcabouço de fundação dos "povos bíblicos", encontra eco na América portuguesa seiscentista, por meio da obra perdida de um certo mameluco paulista chamado Manuel de Morais, que estudou na Bahia[38]. Nesse escrito o mameluco irá asseverar: "com toda a certeza, eu, de bom grado, acredito que os Americanos não são originários de um único povo, nem de uma única parte, mas [provém] dos Cartagineses e dos Judeus, que foram arrastados por diversos locais ao longo do tempo" (MORAIS In: LAET, 1643). Para sustentar sua premissa, Manuel Morais elenca alguns argumentos tais como: a dispersão e não governabilidade dos cartagineses e a semelhança de costumes judaicos com os *brasis*[39]. Esses costumes análogos, na narrativa de Morais seriam: a manutenção de laços consanguíneos através de casamentos, a conservação dos nomes dos patriarcas ancestrais ao longo das

[38] Os escritos de Manuel Morais fazem parte da desaparecida *Historia Americanorum* ou *Historia Brasiliensis*, que Johanes de Laet, um dos dezenove diretores da Companhia das Índias Ocidentais, que teve acesso e publicou em 1643. Agradeço ao professor Pablo Magalhães que gentilmente cedeu a tradução do Livro 10, feita pelo professor Marcelo Lima a pedido dele e da professora Maria Hilda.
[39] A tradução do Livro 10 está ao final, nos anexos dessa tese.

linhagens, os lamentos fúnebres prolongados[40], as longas vestimentas (comparação entre as túnicas dos judeus e os longos mantos tupinambás) e a memória do dilúvio.

A memória do dilúvio, é recorrente nas fontes quinhentas e seiscentistas. Conforme esclarece Bartolomeu Melià, citando Montoya (1639) "O grande dilúvio, que aparece na moderna etnografia (Nimuendaju 1978: 175), foi registrado por Montoya, em 1639, como elemento importante dos 'ritos', isto é da religião guarani (Montoya 1892: 50-51; 1985: 54)" (MELIÀ, 1990, p. 41).

No século anterior a observação de Montoya, diferentes cronistas e missionários também descreveram uma possível memória do dilúvio universal, o que Paulo Edson designou de "memória residual do evento bíblico" (EDSON, 2010, p. 67). No mito restaurado dos tupinambás, Alberto Mussa, baseando-se em muitos desses relatos (Thevet, Léry, Nóbrega, Staden etc.), narra a ocasião em que toda a terra foi tomada por muitas águas, quando o filho de Maíra, Tamandaré, em uma discussão com o filho de Sumé, Guaricuité[41] bateu tão forte o pé no chão que abriu um imenso buraco do qual afluíram águas profundas que estavam debaixo da terra e inundaram tudo. Os irmãos escaparam refugiando-se com suas mulheres em árvores altíssimas (MUSSA, 2009, p. 63-64). A reconstrução do mito do dilúvio, baseia-se sobretudo no relato de André Thevet no quarto capítulo da sua *Cosmografia Universal* (1575). Nóbrega em carta de 1549, também descreveu essa memória "todavia contam que houve certa vez uma grande enchente em que todos os seus antepassados morreram afogados; segundo eles, apenas uns poucos sobreviveram num barco, alguns também em cima de árvores altas, acredito que se refiram ao dilúvio" (NÓBREGA, 1956 [1549], p. 145). Em dois manuscritos anônimos, *Coisas mais notáveis,* atribuídos por Serafim Leite a Francisco Soares, escritos entre 1590 e 1596 a memória do dilúvio é recorrente:

> Têm notícia do dilúvio e dizem que todo mundo se alagou, só ficou um irmão e uma irmã prenha e que esta pariu e se multiplicou tanta gente e a causa de haver dilúvio foi que deus se enojou e o tamanduá que chamam filho de deus subiu para o céu e levou uma enxada e do céu caiu e cavou

[40] O mameluco ao tratar dos lamentos prolongados escreve: "E que a maravilha é a chegada dos entes queridos com os braços ao redor do pescoço (como muitas vezes assistimos), terminando com efusivo pranto" (MORAIS In: LAET, 1643). Aqui embora o mameluco associe ao luto, esse momento trata-se da saudação lacrimosa que era comum aos tupinambás e foi descrita por muitos missionários, viajantes e cronistas. A saudação lacrimosa era ritualística, antecedia o ritual antropofágico no momento da preparação do *cauim* e a recepção de um recém chegado, cerimônia realizada pelas mulheres tupinambás "nesse caso a relação era construída através de um choro ritual a chamada saudação lacrimosa" (FERNANDES, 2016, p. 182).

[41] Esses foram os ancestrais dos tupinambás e outros povos tupi. Segundo o mito "de Tamandaré descendem os tupinambás; de Guaricuité todos os tobajara: temiminó, maracajá e tupiniquim" (MUSSA, 2009, p. 64).

> tanto na terra que abriram fontes e veio o dilúvio, dizem que deus faz os trovões (SOARES, 1596 apud MUSSA, 2009, p. 153).

Ademais, o caraíba Antonio que criou a Santidade no Orobó, como veremos mais adiante, também chamado de Tamandaré, alegava que teria sobrevivido ao dilúvio subindo em uma grande palmeira[42].

Cristina Pompa, observa que os missionários que estiveram entre os tupinambás procuravam a todo custo elementos que faziam parte da cosmologia cristão e reforçavam as suas crenças, como "as noções do dilúvio", a "passagem de Tomé", a "imortalidade da alma". Buscavam assim "os 'rastros' de um percurso de descendência que, ligando os selvagens às tribos perdidas de Israel, à estirpe de Cam ou à pregação de São Tomé, podiam conferir consistência à unidade do gênero humano e fundamento à profecia" (POMPA, 2003, p. 354)[43].

Cada uma das caraterísticas "similares", tal como o dilúvio, foram descortinadas pelo mameluco partindo da descrição de textos bíblicos e da observação da cultura indígena, sobretudo tupinambá. Fica evidente que há um esforço de construir uma praxe retórica que incluía os povos indígenas na exegese bíblica e assim no "poderoso e universal" desenho do "Reino de Deus", busca-se amoldá-los à narrativa da salvação. Para tanto, o olhar do escritor não está interessado em prescrutar os significados dos diferentes costumes, mas de todas as formas enquadrá-los na longa duração histórica de matriz judaico cristã.

Tal construção vem da forte influência que a catequese exerceu sobre indígenas e mestiços nas terras de Pindorama. Braço forte do projeto expansionista europeu foram as ordens religiosas, jesuítas, carmelitas, capuchinhos e franciscanos, que tiveram papel fundamental ao adentrarem nos territórios indígenas na busca de sujeitá-los ao rei e ao papa. Os principais agentes da colonização cristã, ou da conquista das almas, no primeiro século da colonização na América portuguesa foram os jesuítas. Foram eles, os "valorosos" soldados de Cristo, que em meio a "pelejas" e "labutas" tentaram suplantar as antigas crenças tupis com a "nova palavra". Mas, como é possível observar por meio da análise que estamos tecendo, a tentativa dos agentes da fé de desenhar o

---

[42] "Outro negro maioral da dita santidade a que eles chamavam papa, o qual dizia que ficara no dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira" (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 277).

[43] Compreendemos que esse esforço constante, pode ter levado, em certa medida, a interpretações superficiais dos significados das crenças, visões, rituais e cerimônias dos povos indígenas. A tentativa de traduzir para o universo não cristão o que lhes era completamente novo, por vezes distorceu a riqueza de sentidos que existia no universo cosmológico indígena.

cristianismo nas mentes e nos corações dos silvícolas não foi linear nem hegemônica, pois esbarrou em diversos entraves e resistências, haja vista que desde cedo os povos indígenas foram capazes de perceber as contradições entre a ordem discursiva dos missionários e a praxe efetiva em suas ações e omissões. A contradição cristã é desde cedo percebida pelos diferentes grupos indígenas na América. Na tradição maia esta é veementemente enfatizada, como aponta León-Portilla:

> O juízo contraditório dos sacerdotes e sábios maias sobreviventes se fundamenta em razões. Como seus irmãos do mundo asteca, estão conscientes de que seus deuses morreram. Sabem que o cristianismo prega amor e paz. Mas veem com seus próprios olhos que a maneira de agir dos cristãos contradiz o que pregam. (...) Em Yucatán, ao menos, ninguém crê que os dzules sejam deuses; e, finalmente, toma-se consciência do que fizeram os dzules e são medidos conforme o critério da doutrina que eles mesmos pregam. Os que escrevem os livros do Chilam Balam[44] já haviam aceito, ao menos em parte, o cristianismo. Prova disso são as enormes interpelações com textos e ideias religiosas extraídas da tradição cristã. O que move os maias a condenar os estrangeiros é a contradição entre suas pregações e a sua maneira de agir e comportar-se com os índios. Isso nos parece o cerne do conceito maia sobre a conquista (LEÓN-PORTILLA, 1985, p. 59-60).

Essa contradição dos cristãos também foi percebida em territórios luso-americanos em que os sacerdotes indígenas questionaram e empenharam diversas armas discursivas contra os "soldados de Cristo"[45]. O jesuíta Antônio Blasquez, em carta escrita no ano de 1558, na ocasião em que esteve como missionário na América portuguesa, expõe essa contradição, a qual era percebida pelos "gentios". Segundo o inaciano, o mal proceder dos cristãos teria resultado em um grande mal para os missionários, pois suas atitudes estavam desgastando a imagem do cristianismo diante dos nativos: "vendo depois os agravos tão grandes que lhes faziam e quão mal os podíamos socorrer, ficamos entre eles havidos por mentirosos, e, por conseguinte, toda a nossa pregação e doutrina desacreditadas" (NAVARRO, *et alii*, 1988, p. 180). A mensagem de contradição do cristianismo foi usada pelos líderes indígenas, sobretudo os caraíbas, que lutaram categoricamente contra os "soldados de Cristo", buscando desmantelar suas influências.

Os protagonistas da ação política indígena são os mesmos que usam a religião como mecanismo de contestação, ao (re)significarem o catolicismo ao seu próprio

---

[44] De acordo com Molly Tun, "os Chilam Balams são textos sagrados dos maias, que remontam aos tempos coloniais, que acabaram surgindo como uma forma de preservar a tradição maia e acredita-se que sejam algumas das fontes mais importantes de literatura, cultura e conhecimento pré-colombianos" (TUN, 2017, p. 688).

[45] Sobre esse tema escrevemos um tópico específico em nosso livro (SANTOS, 2019, p. 123-125).

modo. Em outros textos da profecia de *Chilam Balam* podemos perceber a reclamação ao deus dos espanhóis. A assimilação da cultura cristã é uma estratégia para se manter e através do seu conhecimento poder questioná-la, e por vezes reinventá-la, como fizeram os seguidores e mantenedores das bem elaboradas Santidades indígenas. Tal operação se tornará ainda mais sofisticada no século XVII.

Ao enfatizar que "não há verdade nas palavras dos estrangeiros" (LEÓN-PORTILLA, 1985, p. 65), os sábios indígenas mostram que já conhecem a cultura dos conquistadores, a ponto de perceberem suas distorções e contradições na prática. É importante notar que esses são discursos de uma parcela da sociedade, sacerdotes e sábios que fizeram parte da aristocracia. Com a conquista, a ordem social que mantém a sua posição desconfigura-se. Esses textos mostram o horror de quem está perdendo seu lugar privilegiado na sociedade. No prólogo dirigido aos leitores cristãos espanhóis é possível perceber também a disparidade entre o discurso e a prática cristã no qual, falando de um frei que teve o seu ídolo furtado, "foi chorando buscar seu ídolo; mas chorava pela prata do que pelo ídolo assim os índios, com bárbaros e gentios, choravam por seus ídolos, quando foram quebrados na época da conquista. E vós tendes ídolos em suas *haciendas* e prata em todo o mundo" (*Idem*, p. 103). Parece contraditório aos olhos do sábio, os espanhóis condenarem a "idolatria" indígena e praticarem a adoração de imagens dos santos. Falando da ambição dos espanhóis, utiliza-se de um elemento da cultura cristã para fazer-lhes uma condenação explícita: "Parece-me a mim, cristão que todos vós vos condenais ao inferno" (*Idem*, p. 103).

As sociedades indígenas, apesar da invasão catastrófica, não se extinguiram física e culturalmente. Dentro dessas sociedades esses relatos foram transmitidos através da oralidade e de peças teatrais apresentadas nas aldeias. Na história da América essa memória reaparece diversas vezes. Seja com a possiblidade de transformar novamente o mundo, a memória dos projetos revolucionários, os quais desejam restaurar as antigas sociedades[46], seja como projeto teórico, ou como preservação da cultura ancestral, a exemplo do culto aos *apus* e os rituais da dança das tesouras, que se preservam até os nossos dias.

Além das contestações simbólicas, podemos perceber inúmeros conflitos armados de resistência direta, como a Revolta dos Mapuches, contra os espanhóis, que gerou uma série de confrontos, desencadeando uma "revolução" que durou longos anos

[46] Exemplo contundente é a Revolta de Tupac Amaru I em 1572 e a Revolta de Tupac Amaru II em 1781.

e foi responsável por diversas derrotas dos castelhanos[47]. A insurreição dos tupinambás contra os engenhos e vilas na Bahia nos tempos em que Dom Duarte da Costa era governador (VASCONCELOS, 1865) e as demais revoltas de 1540 nas capitanias da Bahia, Espírito Santo e Porto Seguro que suscitaram uma série de ataques indígenas aos empreendimentos coloniais (PARAISO, 2011). A rebelião do cacique Werá ou Oberá, o luminoso, o qual fomentou a recusa dos indígenas guaranis a continuarem trabalhando para os espanhóis, ocupando-se em danças e cantos que duraram meses[48]. O levante conserva uma série de aproximações com as Santidades indígenas que tiveram lugar na Bahia colonial, pois teria surgido em torno de um líder espiritual messiânico que se dizia filho de Deus, nascido de uma virgem, viveu em um povoado sob o domínio dos espanhóis e nesse tempo havia sido batizado:

> e que de lá saíra, predicando terra adentro, prometendo aos índios a liberdade, e mandando "que cantasen y bailasen, de suerte que outra cosa no hacían". Dentre os cantos, o mais comum seria: "Obera, obera, obera, pay tupa, yandabe, hiye, hiye, hiye", que se traduziu como 'resplendor, resplendor, resplendor do padre, também Deus para nós, roguemos, roguemos, roguemos' (FAUSTO, 2005, p. 393).

Ademais, a chamada "Confederação" dos Kariris no século XVII, que começara no Baixo Sul da Bahia e se estendeu até o Ceará, movimento de resistência conhecido como oposição dos indígenas à ocupação de suas terras e a escravidão que os portugueses tentavam impor-lhes (OLIVEIRA, 2017)[49]. A Revolta de Túpac Amaru, em 1780, o cacique mestiço que se sublevou contra o regime da exploração gerado pela

---

[47] O processo de resistência mapuche teria iniciado por volta de 1546, quando os caciques da região da Araucanía se uniram para conter a tentativa de invasão espanhola em seu território pelo conquistador Pedro Valdívia, sucessivas batalhas foram travadas com a vitória dos mapuches. Tais episódios ficaram conhecidos como a Guerra do Arauco (BOCCARA, 2007, p. 61).

[48] Essa rebelião começou entre 1578-1579 na região de Guarambaré, nas proximidades de Assunção, capital paraguaia e se espalhou por todo território do rio Paraná (MELIÁ, 1986).

[49] Segundo Maria Hilda Paraiso, as razões para a eclosão da resistência são múltiplas: a colonização do litoral impedindo o deslocamento das tribos ao litoral no verão, onde se refugiavam em busca de frutas da estação e a pesca, a interrupção do comércio de gado pelo sertão da Bahia para as capitanias do norte do Brasil durante a invasão holandesa. Isto provocou o acúmulo de gado nas regiões dos Sertões do Norte e a destruição das roças e casas dos índios. As medidas adotadas ante o acirramento dos conflitos, foi a contratação de bandeirantes paulistas com autorização para matar e escravizar. Em 1700, a administração colonial tentou estabelecer um acordo de paz com a doação de sesmarias de 1 légua em quadra para cada um desses povos, no entanto não desencadeou o resultado esperado, mas foi a ação dos paulistas, aliados aos bandeirantes das demais capitanias, e a brutal redução dos povos kariri que terminou por esgotar a resistência. Essa resistência, embora tenha sido tratada numa perspectiva local, teve uma propagação maior e não se restringiu a recortes circunscritos (PARAISO, 1985). Pedro Puntoni também se debruça sobre o tema em sua obra *A Guerra dos Bárbaros* (PUNTONI, 2002).

encomienda, no Peru, e por seu grito libertador foi implacavelmente preso e morto pelos exploradores espanhóis (WALKER, 2015). Entre tantas outras que foram levadas a cabo ao longo da História da América colonial.

Frente a nova realidade que se impunha, os povos conquistados recorreram a diferentes formas de resistência, para além do confronto beligerante. Isto pode ser observado também na resistência simbólica, que é perceptível tanto nas atitudes dos líderes indígenas, quanto na recusa dos nativos na ilha dominicana de aceitar a nova ordem de trabalho explorador: "muitos indígenas da Ilha Dominicana anteciparam-se ao destino imposto por seus novos opressores brancos: matavam seus filhos e se suicidavam em massa" (GALEANO, 1994, p. 27). O que gerou um discurso pejorativo em relação aos indígenas, a partir da interpretação de um historiador da época, sobre o acontecimento: "O historiador Fernádez de Oviedo interpretava assim, em meados do século XVI, o holocausto dos antilhanos: 'Muitos deles mataram-se com veneno para não trabalhar, e outros se enforcaram com as próprias mãos'" (*Idem*, p. 27). O trabalho nas minas de prata, nas *haciendas* e nos engenhos de açúcar, bem como o regime de repartição e *encomenda*, tipificavam a experiência indígena com o advento da "terra de males sem fim", na qual a escravidão dos grupos originários na América tornou-se uma realidade dolorosa. A escravidão, bem como os demais elementos (d)es(es)truturadores lançados pela colonização, causaram profundo desassossego e dor para os povos nativos submetidos a esse regime, levando-os a esboçarem diferentes respostas aos imperativos coloniais, das fugas em massa às revoltas e insurreições, diversas formas de resistência foram tecidas ao longo da colonização, e em casos mais extremos, como o narrado por Oviedo, a recusa por viver sob o regime de escravização levaria os índios a tirarem suas próprias vidas. Há uma complexidade latente em cada uma dessas atitudes, as quais precisam ser analisadas em seus pormenores e contextualizadas em seus espaços e cronologias, mas todas elas trazem em seu cerne os efeitos dantescos da ocupação colonial.

Há que refletir e iluminar a compressão dos processos históricos a partir da conquista colonial por meio das relevantes considerações de Maria Hilda Baqueiro Paraiso em um pertinente capítulo de 2018, presente na coletânea *Estudos em História Colonial*, no qual assinala para a importância de "reconhecer a historicidade das sociedades indígenas e seu papel ativo no processo de construção das relações estabelecidas". Embora poucos relatos escritos tenham sido produzidos pelos *brasis*, é fundamental "considerar que os dominados não abriram mão de seus desejos de

voltarem a ser senhores de seus destinos e de buscarem espaços de poder na estrutura colonial, e que esses anseios nunca deixaram de ser importantes como orientadores de suas ações" (PARAISO, 2018, p. 43). Apesar de todas as agruras da imposição colonial e suas devastadoras consequências, suas histórias, trajetórias, experiências e escolhas precisam ser (re)pensadas a partir dessa perspectiva de possibilidade de recomeço e reinvenção.

1.2 Entre a liberdade, a escravidão e a tutela: os debates sobre o estatuto social dos índios

A escravidão indígena, apesar de ser proibida e condenada em muitos contextos, foi deliberadamente utilizada em diferentes espaços e em inúmeras conjunturas. A questão repousava no cerne do debate jurídico, político e teológico que se iniciara com o frei dominicano Bartolomé de Las Casas, o filósofo Juan Ginés de Sepúlveda e o teólogo Francisco de Vitória: "os três espanhóis, com diferentes pontos de vistas sobre os nativos americanos, foram os principais homens a lançarem luzes sobre como os espanhóis deveriam proceder com o povo nativo da América" (EDSON, 2010, p. 36). Era a questão da liberdade dos índios e a condição jurídica dos povos nativos que impulsionava o debate. O frei Bartolomé de Las Casas escreveu em 1558 um *Memorial* dirigido ao imperador contra a perpetuação do regime de *encomieda*, no qual "en nombre de los caciques e indios de aquel virreinato [Peru]" descrevia em tons de denúncia os abusos contra os indígenas e advogava em favor da extinção "de las encomiendas, ofreciéndole a cambio certa cantidad de ducados de oro y plata" (LAS CASAS, AHN, DI, 24, D. 29)[50].

Por trás da questão da escravidão há um debate teológico latente, o qual se pauta em três fatores fundamentais: o primeiro deles refere-se à questão da inocência dos indígenas quanto ao desconhecimento do verdadeiro Deus, o que os diferenciava dos africanos, portanto possuíam alma. O segundo fator diz respeito ao argumento de que a mortandade indígena em ritmo tão acelerado "esvaziaria" as terras coloniais e até o céu devido ao fato de não terem sido batizados. E por fim, pautados nesses argumentos, os teólogos defendiam a escravidão africana, alegando que estes haviam renegado o verdadeiro Deus que conheciam e, portanto, a escravidão era uma forma de punição por

[50] Documento presente no Archivo Histórico Nacional (Espanha) (AHN) - Documentos das Índias (Diversos) (DI).

esse "infame pecado". O que confirmava os princípios de que a escravidão era uma forma de punir o corpo para salvar a alma. Em 1452 a bula papal *Dum Diversas* legitimava a escravidão para os "inimigos de Cristo" e da cristandade e, nesse contexto, o cativeiro já era visto como imprescindível à colonização (OLIVEIRA, 2007, p. 358).

Nesse mesmo período, em meados do século XVI, os missionários da América espanhola empenharam-se em dirigir cartas denunciando os maus tratos dos índios pelos *encomendaderos*[51]. Diversas correspondências foram enviadas a Felipe II em defesa dos índios e contra os abusos cometidos pelos espanhóis nas comunidades indígenas. A conjuntura na América portuguesa era semelhante. Em 1595, os governadores do Estado do Brasil enviaram uma carta ao monarca expondo a maneira agressiva como os colonos tratavam os "gentios" quando iam ao sertão:

> Destas injustiças nascem perdas e inconvenientes grandes, como são morrerem gentios de pura paixão de se verem cativos e apartados de suas mulheres e filhos, e os que não morrem tornam se a meter pelo sertão dentro, e com as novas que dão aos outros gentios do mau tratamento que recebem se apartam e embrenham em lugares escondidos e ficam em ódio com os Portugueses, e os que ficam na falda do mar por se verem livres destas vexações chamam os franceses e mais corsários que andam por aquela costa e os agasalham, e lhes dão portos para suas naus com muito dano das fazendas e povoações daquele estado (...) (Biblioteca da Ajuda, 44-XIV-6).

A preocupação dos governadores não repousava na condição dos indígenas e sim nos danos econômicos que suas fugas e alianças com os franceses poderiam causar à empresa colonial. Em resposta à correspondência dos governadores, o monarca escreveria duas cartas compiladas sob o título *Sobre as cousas do Estado do Brasil* (SANTOS, 1997, p. 223), ambas escritas em 1595, nas quais assevera a criação de "lei para que não possam ser cativos gentios alguns dele por nenhum caso que seja (...) me parece muito bem e encomendo-vos que ordeneis que se lance a dita lei e uma instrução e regimento do modo em que se proceda em se trazer o dito gentio e no governo dele e em se fazerem as ditas aldeias (...)" (*Idem*). O pano de fundo dessas correspondências era a disputa em torno da mão de obra no contexto quinhentista que estava presente no "novo mundo". A situação gerara uma série de conflitos e disputas que caracterizaram o momento de tensão entre missionários, colonos e indígenas.

[51] No Archivo Histórico Nacional de Madrid, na seção Documentos das Índias, há uma série de cartas que denunciam os graves abusos que faziam os encomendadores contra os indígenas. Tivemos contato com seis dessas cartas, que estão citadas ao final da tese.

Os próprios índios de Yucatán, no México quinhentista, escreveram uma carta, também assinada por quatro governadores de províncias, em que se queixavam a Felipe II de "los tormentos y abusos que con ellos habían cometido los religiosos de la orden de San Francisco antes de la llegada del obispo" (AHN, DI, LXXII (1), 77 del leg. 24), e denunciavam que os mesmos religiosos franciscanos haviam feito seus familiares firmarem acordo para que os ditos padres fossem senhores de suas terras. Como é possível detectar nessas fontes, os abusos não eram cometidos apenas pelos colonos, mas inclusive os próprios missionários, que foram os principais denunciantes dos maus tratos, eram acusados de cometê-los. Os povos originários não ficaram inertes e nem passivos a esses ataques, a carta direcionada a maior autoridade do império espanhol demonstra a capacidade dos indígenas de se apropriarem dos signos da sociedade espanhola para poder transitar nesse "novo mundo" e assim reivindicar seus direitos.

Os indígenas falantes de *náhuatl* que viviam na região do vale de Guatemala também se apropriaram da linguagem escrita para "dar voz" aos seus apelos em relação aos maus tratos sofridos com as incursões dos conquistadores espanhóis em suas terras. No ano de 1572 redigiram cartas e memórias dirigidas ao rei Felipe II, nas quais suplicavam que os seus sofrimentos fossem remediados (LUTZ, 1996). A cultura escrita, embora não fizesse parte dessas sociedades, em alguns momentos foi apreendida pelos indígenas a fim de poderem "transitar" e "tramitar" no mundo colonial. Os guarani, na região do Rio da Prata, passaram pela experiência de aprendizado da língua escrita, não apenas como meros escritores ou copistas, mas lançaram mão dos "métodos, técnicas e funcionalidades que a escrita possibilita para adaptarem-na às suas necessidades" (FELIPPE, 2016, p. 258).

Como bem argumenta Eduardo Neumann (2015), em estudo inédito, os guaranis, nas reduções jesuíticas, souberam apropriar-se de maneira política da escrita. Em *Letra de índio,* o historiador desvela os diferentes usos da cultura escrita pelos indígenas, que possibilitaram a produção de uma variedade de obras: memórias, atas administrativas, vocabulários, gramáticas "e uma importante participação na elaboração de textos devocionais". Além de abundante produção de bilhetes e cartas, "escritos em guarani ou espanhol (algumas vezes, nas duas línguas), que as lideranças indígenas fizeram circular entre si, diminuindo as distâncias entre as reduções e dinamizando a comunicação oficial com as autoridades" (*Idem*, p. 259).

No contexto das invasões holandesas, a escrita também foi usada politicamente na ocasião em que o líder indígena potiguar Felipe Camarão, comandante dos índios

cristianizados do Nordeste que lutaram contra o domínio holandês no Brasil, trocou cartas com o seu primo Pedro Poty, que se tornara aliado dos neerlandeses. As cartas de ambos estavam marcadas por apelos a fim de que repensassem a sua posição, trazendo comentários sobre a situação bélica e suas diferenças religiosas além de "oferecem um panorama sobre o tratamento dispensado aos índios por parte dos europeus, que necessitavam do nativo americano como força auxiliar para manutenção de seus respectivos sistemas coloniais no Brasil" (SILVA & FERREIRA JUNIOR, 2012, p. 1). Nessas cartas ficam expressas as "vantagens" das alianças que ambos teriam feito com as nações rivais. Após a morte de Pedro Poty, depois de uma emboscada feita pelos portugueses, Antônio Paraupaba tomou lugar de destaque nas negociações em busca de novas alianças para os neerlandeses. Posteriormente à derrota holandesa em 1654, Paraupaba escreveu duas memórias em defesa do povo potiguara, com intuito de buscar "socorro aos Estados Gerais na cidade de Haia, na tentativa de resistirem aos portugueses, quem tanto matou e escravizou estes indígenas, e ao mesmo tempo buscou o sustento necessário para suprir as péssimas condições em que se encontravam" (MEIRA, 2014, p. 173). As cartas e memórias, além de corroborarem para a compressão da complexidade que envolviam as alianças indígenas nos contextos bélicos, iluminam os próprios processos de criação e significação de elementos apropriados da cultura de outrem. Nesse caso, as correspondências e memórias funcionaram, em grande medida, como instrumento político e adaptação reinventiva às novas regras e jogos de interesse estabelecidos pelas sociedades estrangeiras.

Já na Capitania da Bahia os índios aldeados de Santo Antônio de Jaguaripe fizeram um requerimento ao rei D. João V, no qual solicitavam "ordenar a José Argolo de Menezes que lhes restitua as terras tomadas violentamente e que não maltrate mais as suas mulheres" (AHU-Bahia, cx. 18, doc. 8). A elaboração desse documento demonstra o quanto os "índios aldeados" souberam apropriar-se da linguagem e códigos da sociedade colonial para reivindicar seus direitos.

Na Serra de Ibiapaba, por volta de 1656, o padre Antônio Vieira, em uma missão naquela região, destacou o uso da palavra escrita entre os indígenas rebeldes que lançaram mão desse artifício a fim de negociar com os jesuítas. Vieira narra que um "índio principal", por nome Francisco, "apresentou aos padres as cartas que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios que passam a nado se não molhassem". Conforme acentuou Vieira, os

padres “admiraram-se de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia” (VIEIRA, 1992 [1656] *apud* MONTEIRO, 2001, p. 77).

Tal apropriação e capacidade reivindicativa sinaliza para o fato de que os grupos indígenas na América tiveram relativa autonomia de luta e não necessitaram em muitas ocasiões de uma defesa externa às suas comunidades, embora em diferentes contextos tenha sido necessário recorrer a essa. Las Casas, apesar de ser conhecido como um incansável apologista da liberdade dos nativos – o frei dominicano refutou os pressupostos do conquistador Sepúlveda e ampliou o pensamento de Vitória, argumentando em favor da humanidade indígena e defendendo o seu direito natural e civil à liberdade –, não seria um “legítimo” defensor dos povos indígenas, pois as razões que o impulsionavam não estariam ligadas a uma defesa engajada e experiencial que privilegiasse a autonomia desses povos. Visto que o frei espanhol “apesar de amá-los, não os conhece, no grande debate que trava com Sepúlveda, (...) a única diferença entre ambos é que enquanto o último defende a tutela indígena pelos colonizadores, Las Casas acredita que esta deva ficar a cargo da Coroa espanhola” (LAROCCA & FERNANDES, 2013, p. 126).

Nesse caso, o cerne da discussão repousava verdadeiramente “sobre quem deveria exercer a tutela dos nativos, o que implica que essa proteção era implicitamente considerada necessária, logo, era ponto pacífico que os índios eram vistos como inferiores pelos espanhóis, mesmo por seus defensores”. A visão de que os indígenas estariam sempre passíveis à tutela e suscetíveis aos ditames e gerências da sociedade envolvente, em muitas ocasiões eram “comparados a crianças, ingênuos e incapazes de autogerir suas comunidades” (*Idem*), foi amplamente difundida e reforçada pelos agentes coloniais. Mas, como é possível constatar até aqui, os diferentes povos nativos souberam muito bem desconstruir essa visão a partir das suas experiências históricas dissidentes, políticas e confrontativas em diferentes contextos coloniais.

Por isso é relevante enfatizar e iluminar o agenciamento e protagonismo indígena, tanto dos seus líderes como das comunidades que se engajaram de diferentes maneiras para defenderem e construírem um lugar para si no mundo que ora estava em transformação. Suas experiências históricas são singulares e, por assim o serem, são eles os porta-vozes por excelência de suas próprias histórias, vidas e escolhas, reorganizando-se e reconfigurando-se frente aos desafios da sociedade colonial.

A situação dos indígenas no Recôncavo Colonial

Em fins do século XVI os portugueses haviam conseguido domínio sobre parte do litoral da capitania da Bahia, mas continuavam enfrentando constantes resistências por parte dos povos tupinambás. Muitos que habitavam essa região fugiram, outros foram inseridos na dinâmica do projeto colonial: nas aldeias jesuíticas e particulares, ou como escravos ou trabalhadores forros, nas fazendas e vilas (FERNANDES, 1970, p. 37). Quando as relações interétnicas começaram a se intensificar, os conflitos entre colonos e indígenas passaram a ser permeados pelas divergências entre as concepções de mundo, trabalho, religião, economia e uso da terra. Nesse sentido, em diferentes contextos as revoltas indígenas tiveram um papel fundamental para impor limites à colonização. Mas, também a escolha pela aliança com a sociedade colonial, bem como a rejeição desta, mostra a importância da atuação das lideranças indígenas para a manutenção das suas comunidades.

Desse modo, lançamos olhar sobre as populações indígenas do Recôncavo da Bahia que estavam "integradas" aos empreendimentos coloniais e aquelas nos entornos do Recôncavo, que resistiram à ocupação de seus territórios e optaram pela oposição ao avanço da colonização. O que permeia o nosso olhar são as estratégias políticas de reconfiguração social encontradas e esboçadas pelos povos indígenas dessa região – sobretudo tupinambás[52] – a fim de preservarem suas vidas, liberdades e territórios frente à dominação e aos imperativos da sociedade colonial que se tornavam mais hostis nos fins do século XVI e ao longo do século XVII, com a expansão interiorana para os "sertões" cada vez mais crescente.

Escravidão e redução: população indígena entre a cruz e a espada

A questão da liberdade dos índios foi extensamente discutida no período colonial. Alvo de diversas leis que ponderavam entre o cativeiro e a liberdade, o estatuto jurídico e social dos povos originários variou durante o período colonial, o que fez alguns estudiosos definirem a legislação indigenista como "contraditória, oscilante e hipócrita" (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 115). Como explana a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés, no cerne da legislação indigenista está a controvérsia da liberdade dos índios que gerou uma série de conflitos, embates e debates em nível local e

[52] Além dos tupinambás, os payayás e kiriris que ocuparam parte do chamado Vale do Paraguaçu.

internacional, relacionados a forças de interesses, por vezes difusas, envolvidas no processo de colonização, quais sejam Coroa, jesuítas, colonos e indígenas. Na América portuguesa do primeiro século muito se legislou em relação a condição e estatuto dos indígenas. O tema foi alvo de algumas deliberações documentais (alvarás, cartas, leis e provisões) emitidas por parte dos monarcas portugueses, bem como espanhóis, após a Monarquia Hispânica. Como é possível observar na tabela a seguir, as questões que se associavam à condição dos gentios e seu lugar na relação com a sociedade colonial foi uma preocupação recorrente da metrópole.

Tabela 1 – Documentos reais referentes ao estatuto dos indígenas (1559-1596)

ANO	DOCUMENTO	DESCRIÇÃO
1548	Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil	Regimento em que Tomé de Souza recebe instruções em relação a como deve ser o seu proceder sobre o governo no América portuguesa, há especial destaque para a questão indígena.
1559	Alvará sobre gentios	Carta sobre as ferramentas com que os moradores da América portuguesa podiam negociar com os gentios.
1570	Lei sobre a liberdade dos gentios	Lei de liberdade dos gentios proibindo o seu cativeiro ilícito
1587	Alvará sobre a localização dos gentios junto aos engenhos e fazendas	Alvará para que aos índios que desçam do sertão se dessem terras para suas aldeias junto a as fazendas e sesmarias e fazendas para suas lavouras.
1587	Alvará sobre os gentios	Alvará para que os índios convertidos não pagassem dízimos nem premissas por espaço de 15 anos.
1587	Lei sobre a liberdade dos gentios	Lei que Sua Majestade passou sobre os índios da América portuguesa que não podem ser cativos e declara os que o podem ser.
1596	Lei sobre a liberdade dos gentios	Lei de liberdade para os gentios legisla sobre a atuação dos padres na conversão dos mesmos.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de consulta aos Documentos para a História do Açúcar, Secretarias Provinciais do Arquivo Geral de Simancas e Manuscritos da Biblioteca Nacional de Portugal.

O primeiro documento citado, o Regimento de 1548, é estruturante nesse quadro, pois criou todos os fundamentos para as deliberações posteriores e "definiu, pela primeira vez, a política indigenista portuguesa que buscava conciliar a repressão e escravização dos revoltosos às medidas conciliatórias voltadas para o estabelecimento de alianças e cooperação, atitudes essenciais para efetivar a colonização da América portuguesa" (PARAISO, 2011, p. 1). O primeiro alvará que se referia aos nativos, emitido quando da criação do Governo Geral, preocupava-se em legislar sobre a proibição de algumas armas que não deveriam ser entregues aos gentios, o que demonstra uma apreensão em relação a possíveis contraofensivas e ataques dos indígenas que estavam no sertão; tal interdição já havia sido veementemente asseverada no Regimento de Tomé de Souza (AHU, códice 112, fl. 6). Mas, apesar dessas vigorosas proibições, a doação de armas aos gentios foi deliberadamente praticada pelos colonos, que abasteciam os soldados mamelucos em suas expedições ao sertão[53]. E funcionaram como mecanismo de troca e alianças entre lideranças indígenas e mamelucos sertanistas. Além da questão das armas, nesse alvará está toda a estrutura fundamental do trato com os índios que vai vigorar até 1758.

Concomitantemente, a lei de 1570 trata da proibição do cativeiro ilícito e legitima a Guerra Justa, que assegurava aos donatários escravizarem os nativos em situações específicas, como por resgate de índios que seriam destinados aos rituais antropofágicos e aos inimigos da cristandade que se rebelassem contra os portugueses, necessitando, nesse último caso, de uma autorização deliberativa do governador. A autoridade para legitimar tais empreendimentos oscilou ao longo do tempo e em alguns casos, só o rei poderia declarar a Guerra Justa. Os fundamentos da lei propalada por Dom Sebastião estabeleciam os termos da Guerra Justa e suas condições, defendia e ordenava que:

> (...) daqui em diante se não use nas ditas partes do Brasil, dos modos que até agora se usou em fazer cativos os ditos gentios nem se possam cativar por modo nem maneira alguma, salvo aquelas que forem tomados em guerra justa, que os portugueses fizerem aos ditos gentios com autoridade e licença minha ou do meu governador das ditas partes, ou aqueles que costumam saltear os portugueses, ou outros gentios para os comerem, assim como são os que se chamam aimorés e outros semelhantes, e as pessoas que pelas ditas maneiras licitas cativarem os ditos gentios, serão obrigadas dentro da lei

[53] Como demonstramos em nossa obra, vários dos mamelucos que foram denunciados pelo envolvimento com a Santidade também foram acusados de doarem armas aos "gentios" no sertão. É o caso de Cristóvão de Bulhões, Domingos Fernandes Tomacaúna, Simão Dias e Pedro Alvarez. AN/TT, TSO, IL, proc. 13090, fls. 3-4 (SANTOS, 2019, p. 103).

> meses primeiros seguintes que se começaram do tempo em que os cativarem fazerem escrever os tais gentios cativos nos livros dos governadores das ditas partes, para se poder ver e saber quais são os que licitamente foram cativos (...) (BNP, Manuscritos, fl. 25).

Na letra da lei parece que o cativeiro indígena seria uma exceção eventual e que este ficaria rigorosamente organizado e inspecionado. No entanto, sua interpretação e prática deu lugar a uma série de ações deliberadamente ilícitas. Como elucida a historiadora Maria Isabel de Siqueira:

> Embora o direito à guerra justa estivesse sujeito ao que cada autoridade entendesse por recusa ou rebeldia dos nativos, parece evidente que as autoridades portuguesas tinham conhecimento de serem as insubordinações indígenas causadas pela exploração desenfreada do indígena em trabalhos forçados (a desordem) (SIQUEIRA, 2011, p. 2).

Destarte, a Guerra Justa geraria um ciclo infindável de cativeiros "legitimados" que seriam justificados (in)justamente por ofensivas cometidas pelos próprios colonos portugueses. E, de fato, a construção dessa categoria legislativa militar teria emergido no Brasil como "resposta à demanda dos colonos por escravos e com isso abriu-se o caminho para os abusos, por estarem os interesses dos colonos em jogo" (*Idem*, p. 5). Desse modo, mesmo com as restrições legais, a escravidão indígena era deliberadamente praticada e, inevitavelmente, ela foi uma dura realidade em diferentes espaços da América colonial. O não cumprimento da legislação preocupava os governadores do Estado do Brasil, que teriam relatado o desacato às leis por parte dos colonos ao monarca:

> Tem sua Majestade contado nisto com algumas leis e provisões muito justas mas [que] não se guardam porque como em matéria de cativeiro se excetuam alguns casos em que o gentio pode ser cativo, reduzem a estes quase todas as causas e no fim assim os cativam como se nenhuma lei houvesse (...) (BA, 44-XIV-6, fls. 179-197v).

Em grande medida a realidade da Bahia colonial estava retratada nessa denúncia, pois na experiência da "Terra de Todos os Santos" a letra da lei foi por vezes "letra morta" frente às necessidades e imperativos da economia açucareira ascendente. A necessidade constante de obter nova quantidade de mão de obra, que cresceu dado o decréscimo populacional após as graves epidemias que haviam dizimado muitos indígenas da costa, teria impulsionado as desenfreadas expedições – entradas e

descimentos – aos sertões e as ofensivas dos colonos em aldeias e aldeamentos indígenas em busca de mão de obra[54].

Uma das tentativas de "amenizar" as disputas em torno das "almas indígenas" entre colonos e missionários foi a instituição do regime de repartição, assegurado pela lei de 1587. A proposta consistia em descer os índios do sertão para os aldeamentos com a licença do governador e que sua mão de obra fosse utilizada pelos colonos nas proximidades das reduções. O regime funcionaria da seguinte maneira:

> A intermediação desta empreitada seria feita pelos padres da Companhia de Jesus que, com capacidade de persuasão, convenceriam aos nativos de servirem aos colonos nos seus engenhos e fazendas. Em contrapartida os colonos se obrigavam a declarar que pagariam os serviços prestados conforme a lei e os nativos poderiam mudar de local de trabalho, caso as circunstâncias assim o exigissem (SIQUEIRA, 2011, p. 7).

Na letra da lei o regime funcionaria de forma "pacífica" e dependeria da vontade dos nativos, "(...) mais a gosto e proveito dos índios que das pessoas por quem se repartirem, não os constrangendo a servirem contra as suas vontades (...)" *(Idem*). Além de lhes ser facultada a possibilidade de apartarem-se das fazendas e engenhos, "(...) e querendo alguns dos ditos índios, por receberem mau tratamento das tais pessoas ou por outro qualquer respeito, [re]tirar-se das fazendas onde estiverem o poderão fazer livremente como pessoas livres" (SIQUEIRA, 2001, p. 215).

Também lhes era assegurada por lei a visita pessoal do governador a fim de que:

> (...) saiba mui particularmente se recebem vexações dos brancos levando-os por força ou por engano para suas fazendas ou para outra parte, ou servindo-se deles contra suas vontades, ou não lhes pagando seu serviço que for justo e razão, e não podendo o governador ir fazer esta visita, a fará o ouvidor geral além das devassas que deve tirar como acima digo, e farão com brevidade emendar qualquer dano que os Índios tiverem recebido, e que o governador mande fazer esta mesma diligencia por pessoas de confiança, nas capitanias onde ele nem o ouvidor geral puder ir (BA, 44-XIV-6, 1595).

Contudo, a realidade se mostrava completamente adversa, pois tais leis não foram observadas em muitos contextos e situações, porquanto a necessidade de exploração econômica e as práticas cotidianas frente a isso ditavam as relações concretas estabelecidas entre jesuítas, colonos, indígenas e autoridades régias. Essas práticas que divergiam da legislação nos termos legais do regime de repartição, tiveram lugar no Recôncavo da Bahia na ocasião em que o senhor de engenho Fernão Cabral

[54] No segundo capítulo da nosso livro analisamos detidamente o contexto de disputas em torno da mão de obra indígena na Bahia quinhentista (SANTOS, 2019, p. 143-155).

de Ataíde tomou alguns índios do aldeamento de São João (AZEVEDO, 2011, p. 214), localizado no atual município de Mata de São João, na região metropolitana de Salvador, para trabalharem em suas terras por um período determinado.

No entanto, passado esse período, o português de Silves[55] recusou-se a devolvê-los ao aldeamento. Por conseguinte, em 1571, "o padre Antônio Pires denunciou o senhor de engenho das terras de Jaguaripe em um auto de requerimento que pleiteava o retorno dos índios furtados para o aldeamento jesuítico" (SANTOS, 2019, p. 146). No pleito, Fernão Cabral alegara que só havia furtado os índios porque os padres do aldeamento de São João acolheram uma índia fugitiva que lhe pertencia e não a devolveram, como recomendava a legislação vigente. Tal episódio expõe a vulnerabilidade e imprecisão do regime administrativo de repartimento para os missionários, "e a precariedade de tal empreendimento para os indígenas que, a despeito de serem legalmente livres, tinham que se submeter a trabalhos penosos e às constantes investidas e assaltos dos colonos que desejavam torná-los escravos em suas fazendas." (*Idem*, p. 102).

Mesmo com o pleito, Cabral continuou irredutível à devolução, o que causou profundo descontentamento por parte dos nativos aldeados, que "estavam mui escandalizados de não verem restituição da tomada dos seus parentes" (ANCHIETA, 1946 [1584], p. 25). Esse fato muito preocupou o então governador geral Mem de Sá, que temia uma sublevação como a que ocorrera em 1568 e, para tentar "acalmar os ânimos", enviou por meio do provincial uma mensagem remetida aos indígenas, prometendo-lhes fazer justiça e restituir os seus parentes, rogando-lhes que esperassem "porquanto se não podia o caso acabar tão breve por Fernão Cabral estar 5 léguas desta cidade na sua fazenda, e as testemunhas também ausentes" (*Idem*, p. 25). Algum tempo depois, os índios salteados foram devolvidos para o aldeamento como prometera o governador. Como refletimos em nossa dissertação de mestrado:

> O acontecimento que envolvera o poderoso senhor de engenho das terras de Jaguaripe nos diz muito sobre o estado de tensão e conflito entre jesuítas e colonos, mas também nos mostra a proeminência do agenciamento indígena mesmo em face das imposições e restrições da sociedade colonial. O que sobressai nesse episódio não é apenas a presunção de um senhor de engenho que se considerava maior que as leis nem as adversidades enfrentadas pelos missionários e os índios aldeados, tão pouco a justiça colonial frágil e instável, mas, sobretudo a política indígena que é responsável pela forma como se delineou o desfecho do caso (SANTOS, 2019, p. 148).

[55] Fernão Cabral de Ataíde era português natural de Silves, na região do Algarve. Sobre ele discorremos no capítulo 4, na parte em que tratamos de Jaguaripe.

Além da dura realidade de trabalho a que eram submetidos os indígenas sob o regime de repartição, há fortes indícios de que mesmo não inseridos neste, sua existência era bastante penosa nos aldeamentos jesuíticos, pois, em muitas ocasiões, os próprios missionários chegaram a cativar os gentios e os submeter a maus tratos a fim de transformar suas naturezas ao lhes impor o trabalho, já que este era visto como um instrumento eficaz de "aculturação", e também através deste trazer proveitos aos "bens divinos"[56]. A inversão da divisão e distribuição das atividades laborativas, que nas sociedades indígenas operava-se pela lógica de divisão sexual do trabalho, causara desestruturação dos seus padrões sociais, o que gerou estranhamento e dificuldade de aprendizado da nova forma de trabalho, na qual era dada aos homens exercer atividades que comumente eram associadas ao papel feminino, como colher e cultivar os campos (FERNANDES, 2003, p. 63).

Conforme apontou Paulo Assunção, os jesuítas obtiveram privilégios, como terras, subsídios e a administração dos aldeamentos indígenas, desde a promulgação do Governo Geral, o que os fez não apenas missionários, mas também autênticos senhores de engenho da colônia portuguesa na América. Esses privilégios não foram tantos no século XVI. Mas, para o século seguinte eles foram ampliados, sobretudo no contexto das guerras holandesas e mais ainda após a Restauração de 1640. Além dos jesuítas outras ordens também foram bastante beneficiadas nesse período, como bem explicitou Pablo Magalhães em sua tese de doutorado (MAGALHÃES, 2010).

Apesar de ser um tema ainda pouco visitado, a "administração dos bens divinos", como bem cunhou Assunção (2004), foi mola propulsora da atuação dos inacianos no Novo Mundo. Para bem administrar suas posses e trazer proveitos à ordem, foi necessário lançar mão da escravidão indígena e africana, a qual foi largamente empregada em fazendas e engenhos que pertenciam à Companhia de Jesus. Foram os jesuítas que exploraram e administraram os primeiros aldeamentos criados no governo de Mem de Sá, a partir de 1556. Embora os inacianos estivessem ligados

[56] Sobre a dimensão temporal da atuação dos inacianos há importantes trabalhos desenvolvidos por historiadores brasileiros. Carlos Zeron, em sua obra *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII),* faz uma análise aprofundada da escravidão indígena nos empreendimentos jesuíticos, provando que os religiosos serviram-se amplamente do trabalho escravo dos nativos (ZERON, 2011). O historiador Paulo Assunção também partilha de uma visão semelhante, e em *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, apresenta os inacianos como grandes senhores de engenho e negociantes no contexto colonial (ASSUNÇÃO, 2004).

ao discurso de defesa da liberdade dos gentios, suas práticas cotidianas nos aldeamentos e fazendas eram, em grande medida, contrárias a esse discurso. Se em seus escritos advogavam em combate à escravidão indígena, nas suas vivências temporais laçavam mão do trabalho indígena em seu benefício, para a busca de seus próprios interesses e os da ordem. Há diversos documentos que atestam esse fato.

Por volta de 1728, quando Alexandre de Souza Freire era governador-geral do Maranhão e Grão-Pará, uma contenda entre os padres jesuítas e o representante régio gerou uma série de conflitos com textos acalorados e graves denúncias sobre o proceder dos inacianos com os nativos. Na Biblioteca Nacional de Portugal encontra-se o manuscrito feito por Freire, que tinha o propósito de deslegitimar a ação jesuítica naquele Estado e também no Brasil. Nele o governador insiste em enfatizar ao longo das mais de 20 páginas manuscritas que os religiosos cativavam os indígenas e lhes infringiam maus-tratos em forma de açoites, "cativando-os para sempre com o domínio das religiões" (BNP, F. 1631, fl. 64v.). Para Freire, a religião era apenas um pretexto usado pelos padres a fim de se apropriarem do trabalho indígena. A solução para esses abusos, segundo registra nos papéis que seriam levados à metrópole, dar-se-ia por meio da instituição de capitães nas aldeias junto com os missionários, para que esses cuidassem do temporal e os religiosos se ocupassem exclusivamente dos serviços espirituais, "separando o sagrado do profano" (BNP, F. 1631, fl. 64v); seria uma nova forma de governo e administração dos gentios.

Tal proposta foi criticada pelo padre Jacinto de Carvalho, da Companhia de Jesus, com o qual Freire travava uma batalha ideológica, sistematizada nos escritos de ambos, pois para o inaciano esta sugestão traria prejuízos, visto que os capitães não saberiam lidar com os gentios. No manuscrito, Freire cuida de refutar todos os sete pontos que Carvalho teria sustentado em seus papéis e lhe lança uma incisiva sentença imprecatória: "ha padre, quantas voltas dará no Purgatório por isto, e por estes sete pontos ou sete pecados mortais do seu papel, se por misericórdia de Deus não der no Inferno" (BNP, F. 1631, fl. 73v). A fúria com que condenava o padre, que segundo ele teria sido seu próprio confessor, dava-se pelas muitas acusações que Carvalho lhe teria feito em papel anterior. Os sete pontos elencados pelo jesuíta para acusar o governador, resumem-se em acusações de atitudes abusivas em relação aos indígenas da aldeia de São José que foram retirados arbitrariamente dessa aldeia, a qual estava sob administração dos jesuítas, para trabalharem forçosamente em minas e também os

abusos contra os “frades de Nossa Senhora do Carmo, aos quais queria dar ordens como se fossem oficiais de guerra” (CARVALHO, 2018, p. 145).

Em uma das acusações que faz Jacinto de Carvalho ao governador, começam a se descortinar as reais questões que estão nas entrelinhas do embate, qual seria a disputa pela mão de obra no cenário colonial. Conforme o jesuíta, quando os índios chegavam nas canoas, os governadores não os repartiam com os missionários, ficando com todo montante de “almas” para si, Freire o refuta categoricamente. E segundo ele, a mudança no costume dos índios foi contaminada pelos missionários do presente século:

> (...) porque se os índios são os mesmos sempre, ainda passando de avós a netos, pelo retiro nos matos da contaminação e uso de costumes em que os conservam, as suas tradições, e não há outra diferença mas que a de missionários de agora comparados com os primeiros, daqueles e que nasce no presente tempo a sua malicia e menos simplicidade. Não sou eu que digo, mas um Padre missionário, que me confessou, e a um dos capitães mores deste Estado, que comigo serve, que entrando a missionar uma certa nação de índios, os achara menos maliciosos, e mais inocentes, desde que os deixara quando se recolheu para baixo da sua missão (...) (BNP, F. 1631, fl. 79v).

Claramente mediada pelos jogos de interesse que estavam em disputa, as palavras do representante régio não deixam de trazer uma reflexão pontual em relação a natureza dos nativos, totalmente influenciáveis e maleáveis, segundo o autor, propensos aos ditames e inferências “maliciosas” dos padres que corromperiam a sua tradição e “pureza”. Em certo momento o governador procura deslegitimar o argumento do padre Jacinto de que os índios não querem os capitães, pois, para ele tais gentios não têm nenhum conhecimento das leis. Com isso o autor questiona e põe em suspeição o fato de a língua indígena ser de difícil entendimento, como costumavam dizer os jesuítas, por supostamente ser sua língua “travada” e incompreensível, e assim precisam de intérprete para a tradução. Para Freire não há nenhuma garantia que tais intérpretes não façam traduções de acordo com o interesse dos padres. O governador argumenta que o motivo pelo qual os padres não ensinam o português para os índios, é por quererem se aproveitar de sua inaptidão de comunicação na língua lusitana.

> Diz o padre que se queira o padre Paulo da Silva, que os padres esquecidos do bem espiritual dos índios, lhe não ensinam português, e que melhor se queixaria, se dissesse que os missionários não sabiam a língua dos índios, que lhes ensinar nela a doutrina: mas é necessário perguntar, se era defeito depois de instrui-los pela sua língua, ensina-lhes a portuguesa? A mim não me parece, antes o contrário, porque falando a, ficarão entendidos pelos governadores, quando aqueles se lhe quisessem queixar dos padres, visto que por interprete, não ficarão sabendo mais que o que aquele quiser declara-lhe. (BNP, F. 1631, fl. 80).

Essa questão da comunicação é um ponto importante, pois o domínio da língua indígena por parte dos missionários era um mecanismo de poder e preponderância, e para o governador seria um elemento de manipulação, porque os índios estariam privados de se comunicarem diretamente em português com os demais agentes coloniais. Nos papéis, de ambos os agentes coloniais, os indígenas aparecem como meros objetos de disputa, completamente alheios e inconscientes, sendo levados pelos ventos das imprevisibilidades tanto missioneiras quanto governamentais. O governador, em seu afã de provar sua "inocência" ante às acusações do missionário, evoca o mito da pureza indígena que mais tarde será conhecido como a alegoria do "bom selvagem". Adota esse discurso visando desprestigiar e deslegitimar os inacianos, não tendo intenção de anunciar suas virtudes, ao menos que estas servissem para minimizar sua capacidade de autonomia e agenciamento.

Tal episódio desvela as intrigas e conflitos que eram pano de fundo dos acontecimentos narrados e estão por detrás dos muitos episódios que geraram disputas acirradas e debates acalorados entre jesuítas, colonos e representantes régios. Dois séculos antes da saga entre o jesuíta e o governante, o cenário era similar na capitania da Bahia, onde os inacianos enfrentaram a cólera do então governador do Estado do Brasil Manuel Teles Barreto, ferrenho inimigo dos "soldados de Cristo". Para tanto, trabalhava fortemente com intuito de limitar a sua atuação e deslegitimar suas práticas e assim criar entraves aos seus empreendimentos, desde quando o administrador colonial ainda era vereador da câmara, opondo-se, categoricamente, às solicitações do Colégio jesuítico de Santo Antão.

Manuel Teles Barreto, primeiro governador-geral nomeado por Dom Filipe II, após a União da Coroas ibéricas, não escondia a sua predileção pelos colonos em detrimento dos inacianos. O monarca, Felipe II atuou para limitar o prestígio e influência dos jesuítas nos seus territórios. Por conseguinte, isso refletiu na hostilidade dos governadores aos inacianos em terras luso-brasílicas.

O governador-geral Diogo Botelho que exerceu governança entre 1602 e 1608 também fazia questão de expressar sua insatisfação com a atuação dos missionários da Companhia de Jesus. Em carta inédita (1602)[57], publicada por Pablo Magalhães e Lucia

[57] A carta encontra-se no Cartório Jesuítico do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT, Cartório Jesuítico, maço 71, doc. nº 2).

Xavier, remetida à D. Fernando de Noronha, o governador expressa o quanto as relações entre ele e os inacianos eram marcadas pela tensão e conflito de interesses, sobretudo motivados "pela disputa em torno do uso da mão de obra indígena" (MAGALHÃES & XAVIER, 2019, p. 52). Conforme destacam Magalhães e Xavier: "Botelho teria chegado ao ponto de ameaçar embarcar para o Reino qualquer religioso que o desobedecesse ou se intrometesse na questão de fornecimento de índios para guerra ou obras públicas." Escrevia em sua missiva:

> (...) quando quero mandar índios a guerra ou a alguma obra pública mando los pedir e se [os jesuítas] me querem escusar de os dar não lhes admito nenhuma razão e porque um deles pesadamente se me escusava de os dar dizendo que tinha previsões del Rey para os não dar ainda que o governador geral los pedisse se não quando a eles lhe parecesse lhe Respondi branda e quietamente que se alguma hora em sua vida algum padre da companhia aquilo me tornasse a dizer o havia de embarcar logo para o Reino porque S. Majestade me fizera seu governador geral deste estado e me não dera nenhum (co)auditor nem aio e mandava que todos os que no dito estado residissem me obedecessem e que assim o haviam de fazer, e que eu não havia de pedir de Rogo aos padres nem a ninguém nenhuma cousa que fosse necessária para o serviço da guerra se não toma-la e manda-la dar aos capitães del Rey as obras públicas para o que fosse necessário (*Carta de Diogo Botelho ao Conde de Linhares*. ANTT, Cartório Jesuítico, maço 71, doc. nº 2 apud MAGALHÃES & XAVIER, 2019, p. 63)[58].

Fazendo questão de enfatizar o seu lugar de autoridade e afirmar que todos que estivessem sob a sua governança lhe deviam obediência pelo poder que lhe foi concedido pelo rei, Botelho confrontava abertamente os "soldados de Cristo".

Até meados de 1621 praticamente todos os governadores se indispuseram com os jesuítas, inclusive retirando a administração das aldeias dos padres passando para os capitães; isso teria mudando pouco antes da invasão holandesa. Nesse contexto, vão se aproximar e se alinhar, por conta da ameaça comum dos inimigos neerlandeses. No entanto, nos tempos de Teles Barreto,

> Sua atuação na esfera política e administrativa refletiu sua parcialidade em favor dos colonos e contra os padres da Companhia de Jesus. Ao favorecer os pedidos dos colonos, restringindo o pagamento das rendas dos missionários, Manuel Teles expunha toda a sua hostilidade aos jesuítas. Ao propagar em seu discurso a acusação de que os religiosos eram movidos muito mais por interesses econômicos do que espirituais, o governante procurou desmantelar toda a essencialidade da missão jesuítica que a Companhia desejava preservar. Além de considerá-los interesseiros e mal-intencionados, Manuel Teles os acusava "de tramar e fomentar revoltas indígenas contra o poder civil". De todas as formas o governante procurou prejudicar o trabalho dos inacianos, seja dificultando o "financiamento da

[58] Atualizei a linguagem da carta, como tenho feito em outras fontes a fim de que a leitura seja clara e fluída para o leitor.

> missão jesuítica no Brasil" ou "com sua autoridade de governador, negando-se a pagar suas rendas" e até "difamando os jesuítas entre gente de posses que ajudava a Companhia" (SANTOS, 2019, p. 152-153).

Esse contexto de disputas, intrigas e inimizades entre o representante régio e os colonos, corroeu a imagem dos jesuítas nesse período. Foi nessa mesma conjuntura que o cronista e também senhor de engenho Gabriel Soares de Souza escreveu duras críticas aos inacianos em seus *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia que residem no Brasil* (SOUZA, 1942 [1587]), endereçados a Felipe II, com objetivo de construir uma imagem completamente negativa dos padres jesuítas, expondo-os como interesseiros e aproveitadores das isenções e provisões reais que lhes eram concedidas. Apesar de todas essas oposições, críticas e desgastes, o poder e domínio dos soldados de Cristo não se abalou totalmente. As constantes críticas a eles destinadas mostram justamente o descontentamento de seus adversários com tal poder. Em 1592, importantes representantes da Companhia de Jesus se reuniram em Salvador a fim de refutar todas as acusações contra eles encaminhadas a Felipe II, o que culminou nas *Respostas* dos padres, nas quais "denunciam os maus tratos recebidos pelo gentio da parte dos colonos, os interesses particulares de Gabriel Soares no apresamento dos indígenas e suas atividades de venda de índios" (AZEVEDO, 2015, p. 10)[59].

Ao que parece, os conflitos entre jesuítas e representantes régios se estendem até o século XVIII[60]. E no século XVII estes conflitos ganham um novo episódio, pois em 1604, uma carta do rei Felipe III foi remetida de Valladolid, ao governador geral do Brasil Diogo Botelho, a qual tratava da queixa dos padres da Companhia de Jesus que reclamavam de não serem pagos os seus mantimentos e dotes, tendo o monarca recomendado que fossem feitas averiguações quanto ao fundamento dessas queixas:

> E vos encomendo que se de lhe se lhes deve alguma cousa, e lho façais logo pagar, e devendo se outra alguma de antes que fosseis ao dito estado, fareis averiguar que e de que tempo, de que anos, e porque causa ou razão não houvera pagamento da dita quantia, e assim me enviareis folhas do que

---

[59] Segundo Gabriela Azevedo, que estudou minuciosamente as obras de Gabriel de Sousa, as *Respostas* dos jesuítas foram assinadas por importantes clérigos da Companhia: "Marçal Beliarte, Ignácio Tholosa, Rodrigo de Freitas, Luís da Fonseca, Quiricio Caxa, Fernão Cardim, Luis da Grã e José de Anchieta". O posicionamento de tantas figuras destacadas na ordem "confirmam a importância das acusações, porém sua finalidade se encontrava em rebater imediatamente e se antecipar à chegada das críticas ao superior em Roma. Assim, são os próprios jesuítas que enviam o exemplar com as críticas e as réplicas para Roma, o que acabou por assegurar sua sobrevivência no acervo romano do Brasil, o Archivum Societatis Iesu Romanum" (AZEVEDO, 2015, p. 10).

[60] Os conflitos entre jesuítas e colonos foi constante ao longo dos primeiros séculos e se estenderam até o XVIII, quando se dá a expulsão dos missionários.

> montão as ordinárias desse estado e as mais despesas que nele fazem. (AGS, liv. 1490, fl. 39).

Por volta de 1589, o administrador Rui Teixeira, que ocupou a função no engenho em Sergipe do Conde, pertencente ao conde de Linhares[61] e que mais tarde veio integrar as possessões da Companhia de Jesus, um dos espaços privilegiados da nossa investigação, escrevia ao conde reclamando da "falta de cobre e de gente". Com intuito de remediar esse déficit, "o administrador pretendia aprisionar índios, mas o governador proibia tal prática, por causa dos padres da companhia" (ASSUNÇÃO, 2002, p. 119)[62]. Motivo que o fez tecer críticas aos jesuítas: "o bom fora alarga-lhes as fazendas e a terra que a cultivassem, pois eles só são senhores dela se dos índios que com [...] ferros os servem e são mais seus cativos que escravos de Guiné, e assim não há hoje quem possa ver por seu resgate." (AN/TT, Cartório Jesuítico, maço 8, doc. 28).

O "cativeiro que fazem os padres" traz no seu cerne uma complexidade latente, pois a questão envolve forças difusas e por vezes paradoxais que permeiam a compressão das ações humanas no interior dos processos históricos, afinal de contas, embora em seus discursos afirmassem o contrário, tanto colonos como missionários lançaram mão da escravidão indígena. Como já destacamos, todo este contexto é permeado pelo histórico conflito e embate entre missionários e colonos, portanto, esses sujeitos e suas disputas só podem ser compreendidos dentro dessa conjuntura que os gestou.

Experiência e protagonismo indígena

As maneiras pelas quais os povos indígenas vivenciaram o processo de colonização é alvo de pesquisas recentes no âmbito da Nova História Indígena (MONTEIRO, 2001). Nessas, busca-se enunciar as formas pelas quais os nativos lidaram com o evento da conquista e seus desdobramentos por meio de respostas ativas e criativas às imposições coloniais.

Embora os povos indígenas no Brasil do primeiro século não tenham produzido relatos escritos, nas narrativas e obras quinhentistas de cronistas e missionários é

---

[61] Como descrevemos no capítulo 2, o engenho era originalmente a Mem de Sá, do qual herdou por ser genro do governador.

[62] Inclusive o jesuíta Fernão Cardim, que veio a ser provincial da Companhia, mantinha boas relações com o conde de Linhares e a ele teria remetido algumas cartas.

possível, em alguns fragmentos, mesmo com a mediação dos filtros culturais europeus, desvelar as percepções e olhares indígenas em relação à conquista. Por volta de 1614 o francês Claude d'Abbeville, que havia participado de uma missão enviada ao Maranhão em 1612, escreveu em sua *História da Missão dos Padres Capuchinhos* um admirável relato de um ancião tupinambá, Momboré-uaçu, da ilha de São Luís:

> Vi a chegada dos portugueses em Pernambuco e *Potiú* e seu princípio foi como o vosso agora. De início, os portugueses não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários *paí* [padres]. Mandaram vir os padres; e estes ergueram cruzes e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os *paí* podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nos, forçados a deixar a região (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 15).

O relato, mesmo que passível à indagação de sua autoria, descortina uma percepção singular que permeia a construção de uma razão discursiva na trágica história do contato com os estrangeiros. As primeiras relações que se estabeleceram, após a chegada dos forasteiros, foram simétricas e atendiam a lógica da sociedade indígena, pois esta era marcada pela cooperação mútua, aliança e solidariedade entre os grupos e os indivíduos. Mas, aos poucos, os portugueses começaram a inserir elementos econômicos e sociais completamente adversos à realidade indígena e que, paulatinamente, tentavam desmantelar seus "antigos fundamentos" e ameaçavam suas vidas e liberdade. Tal qual analisou John Monteiro, é interessante notar como é tecida a percepção indígena sobre a conquista, pois, para eles incialmente – tendo em vista a sua cosmovisão e lógica colaborativa – os portugueses pretendiam a construção de um só povo, unindo-se com eles. No entanto, o infortúnio inicia quando "[...] os novos aliados começaram a subverter as expectativas dos índios, interferindo diretamente nos domínios do parentesco, da guerra e, com a presença cada vez maior dos padres, no do sagrado." E se agrava ainda mais com "a busca insaciável por escravos – aqui, de maneira significativa. A missão jesuítica é apresentada como forma de escravidão –

primeiro envolvia os índios como fornecedores de escravos, através da guerra, e depois submetia os membros do próprio grupo ao cativeiro."[63] O que acaba por deixá-los sem alternativas "para preservar a liberdade, restava-lhes apenas a opção de 'deixar a região'" (MONTEIRO, 2001, p. 55).

Movimentos de transumância, como sinalizado acima, anteriormente motivados por questões ecológicas e mitológicas, sob o argumento da busca da Terra sem Mal, com a conquista passara a incorporar outra motivação inesperada, a chegada dos colonos portugueses em suas terras, na tentativa de torná-los escravos. Assim narrava Anchieta, em 1580, as palavras de um principal frente a iminente chegada dos sertanistas:

> Vamo-nos, vamo-nos antes que venham estes portugueses [...] não fugimos da Igreja nem de tua companhia porque, se tu quiseres ir conosco, viveremos contigo no meio desse mato ou sertão ... Mas estes portugueses não nos deixam estar quietos, e se tu vês que tão poucos que aqui andam entre nós tomam nossos irmãos, que podemos esperar, quando os mais vierem, senão que a nós, e as mulheres e filhos farão escravos? (Carta de Anchieta *apud* MONTEIRO, 2001, p. 21).

Um dos movimentos desencadeados com a conquista, como dito anteriormente, foi a contínua interiorização de grupos indígenas que antes estiveram mais próximos ao litoral. Nesse caso, a migração de grupos inteiros remodelaria o processo de ocupação e dispersão dos "autóctones". Mas o papel dos nativos na conquista não foi legado apenas à evasão, pois estes também participaram ativamente do processo de expansão colonial, como podemos observar em uma carta do vice-rei de Portugal para *el-rei*, no ano de 1620, que narra a ocasião em que veio à tona ao Conselho o "papel que um dos índios da conquista do Maranhão deu a Dom Constantino Paulo Carrafa de algumas léguas de terra na mesma conquista" (AGS, liv. 1552, fls. 289-290 v).

Há uma complexidade latente nos processos desencadeados no pós-conquista. As alianças não se restringiram apenas aos primeiros momentos e a fuga nem sempre foi a alternativa escolhida, por vezes a aliança e a cooperação foi pensada como opção, mesmo quando essa transgredia elementos tradicionais das sociedades indígenas, daí emergem também os jogos de interesse que fazem parte da "natureza" humana e que perpassam historicamente as realidades e subjetividades indígenas e portuguesas (dentre as demais que estavam inseridas nesse contexto).

---

[63] Precisamos esclarecer que, embora John Monteiro ao analisar a carta, se refira a missão jesuítica nesse período (1614) esta só começara no Maranhão a partir de 1618, conforme demostra Pablo Magalhães (2011).

A explicação de outra liderança tupinambá, Japiaçu, para a cisão com os portugueses e o êxito desses sobre os indígenas é narrada por d'Abbeville:

> Éramos uma só nação, nós e vós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus. Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu, deixando as marcas dos seus pés cravadas com cruzes no rochedo próximo de Potiú (ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 60-61).

Como acentua Monteiro, a narrativa marca a transformação "da trágica história do contato em mito" aludindo uma explicação caracteristicamente nativa que trazia as razões discursivas para a sua dominação. "Mas o aspecto mais importante disso reside no deslocamento do sujeito, onde é a ação do índio que determina a marcha da história" (MONTEIRO, 2001, p. 75). E para reafirmar tal entendimento, dá voz à antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, para a qual "[...] a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história" (CUNHA, 1992, p. 19).

Esses relatos sinalizam para o agenciamento indígena, visto que, embora incialmente tivessem feito escolhas ruins, ao menos lhes restava o direito de não serem vítimas passivas da história, pois não estiveram alheios aos acontecimentos, mas escolheram conscientemente o destino de suas vidas, e continuaram a escolher mesmo que as alternativas tenham se tornado tão limitadas. No momento em que não era mais possível a convivência e a garantia de sua liberdade e sobrevivência, a fuga se tornou a melhor opção.

Mas não só de fugas (sobre)viveram os indígenas que tiveram que lidar com os novos desafios postos em marcha pelo avanço do domínio colonial. A abertura para inovação, qual seja a capacidade criativa e reinventiva dos grupos originários, foi uma realidade constante desde o primeiro século da colonização. Conforme tão bem esclareceu Monteiro, em sua belíssima tese de livre-docência, os povos indígenas construíram diferentes mecanismos de emergência política no novo contexto a que estavam submetidos, dos acordos de guerra às alianças nos aldeamentos e as tão bem

elaboradas Santidades os indígenas "mobilizavam os seus conhecimentos para se posicionar diante da história" (MONTEIRO, 2001, p. 74).

No terceiro capítulo da sua obra *Tupis, Tapuias e Historiadores*, Monteiro desenvolve um diálogo profícuo com a bibliografia internacional e as fontes coloniais em relação a experiência da conquista para os povos indígenas, aprofundando o debate sobre conceitos como "etnificação", "mestiçagem" e "etnogênese", esse último central na construção da tese que ora apresentamos. O conceito de etnogênese permite colocar a realidade de inovação sociocultural e reconfiguração étnica identitária em primeiro plano, para a interpretação dos eventos históricos que se sucederam após a conquista e iluminar estratégias culturais e políticas de atores nativos, buscando "criar [e renovar] identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e de mudanças radicais" (HILL, 1996, *apud* MONTEIRO 2001, p. 56). Nesse sentido, mesmo os espaços e instituições coloniais foram apropriados e ressignificados para que fizessem sentido e fossem incorporados às suas estratégias de luta, resistência e sobrevivência.

Portanto, os aldeamentos passam a ser vistos como um dos espaços privilegiados para a reelaboração de identidades, entretanto, em um sentido muito mais amplo e complexo do que simplesmente a reinvenção e negação das identidades étnicas grupais como foi enunciado por alguns autores (ALMEIDA, 2013).

Os aldeamentos jesuíticos foram uma adaptação à realidade da América portuguesa, a resolução de criá-los "não era prescrita por Roma, mas sim por decisão local para que se pudessem alcançar frutos satisfatórios da missão nas terras de Vera Cruz" (EDSON, 2010, p. 51). Dada a necessidade de extrair os indígenas convertidos das "temíveis" influências dos seus pajés e caraíbas em suas práticas "desviantes", era imprescindível para o bom sucesso da missão sedentarizá-los em um espaço circunscrito onde pudessem desenvolver as "virtudes" cristãs. Nesses espaços a busca para a catequização dos gentios avançava em três linhas de frente: "a desestabilização do poder dos pajés, a educação dos jovens e a conversão" (*Idem*, p. 52). O cotidiano do aldeamento era marcado por cantos, rezas e sobretudo trabalho conforme narra Alexandre Freire: "[...] Caçam e mais caçam, cravo, salsa, taboas das canoas e este o primeiro Deus te salve que ouvem de manhã, a tarde e à noite para a tarefa do dia seguinte" (BNP, F. 1631, fl. 68). As descrições apresentadas pelo governador que, como vimos anteriormente, tinha a função de lançar duras críticas ao proceder dos padres inacianos, era seguida de instruções dadas para que se desenvolvesse melhor e

aproveitasse a rotina de labor das aldeias, que deveriam ser geridas pelos capitães, conforme propôs Freire em seus papéis. Assim, seriam divididas as funções laborais atendendo as demandas do aldeamento:

> Digo pois que se devem dar a cada capitam dois pescadores, e seis índios para trabalharem na sua roça, em que cultivem farinhas e legumes para o seu sustento, no qual trabalho das roças também se ocupam índias podendo dar se lhe para a da cultura três homens, e três mulheres, e que constando ao Governador por certidão do missionário que o tal capitam em sua companhia tem feito dois descimentos de índios, hum cada ano para a aldeia em que estiver se lhe conceda no terceiro ano, fora os sobreditos que esses sempre hão de ser afetivos, vinte para mandar uma canoa ao sertão, a extração dos gêneros dele (BNP, F. 1631, fl. 69)[64].

O trabalho, que incorporava a essencialidade da transformação pretendida pelos jesuítas que seria tornar os silvícolas féis súditos do rei e do papa, ocupava um papel proeminente na rotina do aldeamento. Era função social da redução desconstruir as visões e práticas tradicionalmente estabelecidas nas sociedades indígenas, como no caso da divisão do trabalho que outrora era organizada por critérios de gênero, passando a ser guiada por uma lógica mecanicista de produção, na qual homens e mulheres fariam atividades semelhantes nas roças. Especialmente nas sociedades tupinambás, a divisão de tarefas era rígido, nessa lógica existiam tarefas que eram exclusivamente femininas como a plantação, a colheita e a produção de cerâmica.

> Era [a mulher] a responsável pela agricultura – desde o plantio até a conservação da colheita –, pela coleta dos frutos e mariscos, pelo recolhimento dos peixes flechados pelos homens, pelo transporte da caça, pelo fabrico das farinhas e óleos de coco, pelo trabalho com algodão e pela tecelagem das redes. Era ainda de sua competência o trabalho em cerâmicas, desde a produção de potes até a sua decoração. Além disso, era ela quem tratava de todos os serviços domésticos (alimentação, manutenção da casa), quem preparava o corpo das vítimas para o sacrifício, além de depilar e tatuar os homens que pertenciam ao seu lar (ALVES, 1972, p. 46).

O cuidado da terra estava particularmente vinculado ao feminino nas sociedades nativas, dada a relação da mulher com a ideia de vida e fertilidade. No entanto, na nova lógica utilitarista da sociedade colonial essa cosmovisão não foi levada em conta, o que acabou por gerar um grande incômodo para os indígenas, que se viram submetidos a uma desestruturação dos seus padrões tradicionalmente estabelecidos.

---

[64] O documento já referido anteriormente foi produzido pelo governador Alexandre Freire por volta de 1728.

Embora houvesse a tentativa de imposição ferrenha a esses imperativos coloniais, como temos procurado demostrar, esses não foram passivamente aceitos, pois, nas práticas e relações cotidianas, os indígenas buscaram diferentes maneiras de negociarem a perpetuação de suas culturas e existências. O aldeamento era um ambiente de ressocialização no qual se pretendia o desenvolvimento de novos padrões culturais, mas este também se tornou um espaço de dinâmicas socioculturais de resistência e ressignificação identitária.

Os estudos recentes da Nova História Indígena têm iluminado essa realidade por muito tempo silenciada e esquecida (ALMEIDA, 2017). Apesar dos novos olhares buscarem redimensionar o papel fundamental das políticas indígenas no interior dos espaços coloniais e nos seus entornos, em se tratando da compressão da realidade de negociação e apropriações mútuas, o peso maior tem sido dada à "poderosa" influência e decisão dos agentes coloniais, mais precisamente dos agentes da fé, os quais souberam, conforme aponta a historiografia indígena e jesuítica, fazer uso de determinados elementos da cultura nativa e paulatinamente lhes trazer novos contornos.

O próprio padre Manuel da Nóbrega, um dos principais jesuítas do primeiro século da conquista, escrevendo em 1552, apontava para a necessidade de incorporação da alteridade indígena para a eficácia da missionação:

> Se nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quais não são contra a nossa Fé Católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de música que eles em suas festas, quando matam contrários, e quando andam bêbados, e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais, e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim pregar-lhes ao seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como eles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dize-las com muita eficácia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, ao seu modo, porque a semelhança é causa de amor, e outros costumes semelhantes a estes? (NÓBREGA, 1988, p. 42).

De fato, como podemos observar na documentação, essa apropriação ocorreu largamente, mas ela não precisa ser pensada tão somente como um grande lampejo dos jesuítas, símbolo máximo de sua adaptabilidade e relativa "tolerância" por "amor" do Evangelho, ela possivelmente foi uma construção negociada, guiada também pelos indígenas e em seus termos. Dessa maneira, é fundamental "enfatizar a ação consciente e criativa de atores nativos, ação essa informada tanto por cosmologias arraigadas quanto por leituras da situação colonial" (MONTEIRO, 2001, p. 72).

Assim, festas e rituais católicos nas aldeias eram executados peculiarmente ao seu modo e mesclavam elementos cristãos e tradições indígenas, como descreveu o padre Fernão Cardim, que viera como secretário junto ao visitador da Companhia de Jesus, Cristóvão Gouvêa, em 1583, e, que na ocasião da primeira visita, escreveu narrativas sobre a missão jesuítica nas partes do Brasil (CARDIM, 1997 [1583-90], p. 221). De acordo com Monteiro:

> As festas organizadas para receber o visitador também mesclavam elementos cristãos e tradições nativas, tais como a limpeza do caminho e a saudação lacrimosa. Ao chegar à aldeia de Espírito Santo [atual Abrantes], próximo a Salvador, a comitiva do visitador Gouveia foi saudada por flautistas e o jantar "debaixo de um arvoredo de aroeira" também foi acompanhada por músicos tupis (MONTEIRO, 2001, p. 72).

Concordamos com o historiador indigenista, quando diz que os "[...] índios das aldeias mobilizavam os rituais de encontro com os padres e outras autoridades de modo a afirmar a sua devoção sem abrir mão das tradições que ganhavam novas feições a cada encenação" (*Idem*, p. 72). Embora seja dado, ou conquistado, esse espaço de mediação cultural, nem sempre ele era suficiente, o que acabava por evocar a emergência dos antigos rituais em seus completos sentidos. É o que pode ser percebido na sequência descritiva da narrativa de Cardim: segundo relata o jesuíta, depois da festa dada pelos padres ao visitador, os índios continuarem os festejos "a moda gentílica" ao som dos seus maracás, cantando e festejando seus antigos e suas glórias passadas.

No limiar dessas cerimônias eram vivenciadas as experiências anteriores ao infortúnio da nova ordem a que estavam submetidos, talvez o acesso a elas fosse uma forma de evasão, de tentar experienciar, ao menos ritualisticamente, seu passado glorioso. A despeito de haver no aldeamento algumas brechas que possibilitaram a negociação e a mediação dos seus ritos e práticas, a "tolerância das violações", como referiu o linguista Paulo Edson (2010, p. 51), não anulou as disputas e embates que eram constantemente vivenciados nesse espaço. Como temos tratado até aqui, o aldeamento era um lugar no qual os indígenas foram efetivamente privados de suas liberdades, os festejos eram realidades esporádicas e podem ter sido guiados de uma determinada forma para impressionar o visitador, no que se refere ao evento narrado por Cardim, mas a rotina da redução, de fato limitava a vida e as perspectivas dos indígenas. Além do trabalho, dos surtos epidêmicos que se potencializavam com a concentração nos aldeamentos, havia a disputa em torno de suas "almas" que, após a grande epidemia de 1563, gerara uma conjuntura de embates e conflitos insuportáveis

para as populações indígenas na Bahia colonial. A experiência no aldeamento figurava uma das facetas da "terra de males sem fim" que começara a se esboçar no pós-conquista.

O jesuíta espanhol Antônio Blasquez[65], que viera ser missionário no Brasil em meados do século XVI, escreveu em 1558 um precioso relato em forma de carta dirigida ao padre geral da Companhia de Jesus narrando as muitas dificuldades para a expansão da fé entre os gentios, bem como os êxitos e proveitos, que, a despeito das grandes limitações, estavam sendo conquistados nessa terra com o grande esforço e "abnegação" dos "valorosos" soldados de Cristo. O texto, extremamente apologético e de teor edificante, como era comum à escrita jesuítica da época, ao narrar as dificuldades e agruras enfrentadas pelos inacianos na conversão das gentes da terra, denuncia os terríveis maus tratos a que eram submetidos os indígenas pela ganância dos colonos:

> Por outras cartas, saberá a grande sede e cobiça dos Cristãos desta terra em lançar daqui de em redor da cidade aos índios, e cresceram tanto estes tirânicos desejos porque lhes deixassem as roças e terras desembaraçadas, que, por todas as vias que podiam, os perseguiam, levantando mentiras, dizendo-lhes que os haviam de matar como chegasse o novo Governador, que esperavam; outros, tomando-lhes à força o seu e dando-lhes muitas pauladas; e muitos, vendo-se sem roças, nem terra onde as fazer, eram forçados a ir-se. Ajuntava-se, a isto verem eles que lhes tiranizávamos sua péssima liberdade de viverem em seus torpes costumes, que era para eles jugo mui pesado, pelo que sobreveio grande inquietação entre os índios, de maneira que cada um buscava ir fazer o ninho em outra parte, levando-nos os filhos já doutrinados, onde não temos esperança de os ver, e destes foram os primeiros aqueles que, do tempo passado e guerras passadas, se achavam alguma cousa culpados, e depois os outros; alguns poucos ficaram aqui por se assegurarem que não os matariam, por nossas palavras (NAVARRO, *et alii*, 1988, p. 180).

A carta de Blasquez trata dos princípios do penoso processo conjuntural que vivenciariam os missionários a partir da segunda metade do século XVI, nos recém-formados aldeamentos. Assim como narra o padre Antônio Blasquez, o igualmente jesuíta espanhol José de Anchieta traz à tona em seus escritos os perigos e dificuldades que os índios aldeados estavam sujeitos, devido à "ambição" dos colonos por mão de obra, os quais muitas vezes assaltavam as missões levando índios cativos. Anchieta assim narra essa realidade:

---

[65] Na compilação de *Cartas Avulsas* há 9 correspondências escritas por Antônio Blasquez (NAVARRO, *et alii*, 1988), dessas cartas há uma que tem uma cópia no Arquivo Histórico Nacional da Espanha, escrita em castelhano e datada de 09 de maio de 1565. Esse arquivo também conserva uma carta original e inédita de Antônio Blasquez, enviada para o reino de Toledo e Aragão, datada de 13 de setembro de 1564, na qual o jesuíta dá conta da sua experiência missionária na Bahia (AHN, Clero, Leg. 97, 8).

> Vendo os índios os insultos e agravos que os portugueses lhes faziam em os cativar, assim os das igrejas mais principais que tínhamos, e todo o mais gentio que estava por esta terra, e pelas falsidades que os portugueses por si e por seus escravos lhes diziam da guerra que lhes havia de dar, e eles viam pelo olho como eram salteados, se levantou parte do gentio de Paraguaçu e Cirigipe, indo pera o sertão; e das nossas igrejas, a saber: Santo Antônio, Bom Jesus, S. Pedro, S. André, 12.000 almas, ficaram 1.000 pouco mais ou menos, e toda esta gente e a mais que tenho dito se foi meter por esses matos por escaparem aos agravos e sem razões, que lhes os portugueses faziam (ANCHIETA, 1946, p. 13-14).

Este trecho escrito pelo inaciano torna-se recorrente para reiterarmos o papel da ação política indígena, que através de fugas, levantes, revoltas e enfrentamentos limitou a colonização cristã, traçando novos caminhos para a sua existência e manutenção. Ambos os relatos dos jesuítas espanhóis descortinam o cenário da crise missionária da Companhia de Jesus que vai ampliar-se no contexto das acirradas controvérsias com o governador geral Manuel Teles Barreto, como já tratamos nesse capítulo. Nesse momento foi recorrente a imagem da "vinha estéril" evocada por Charlotte Castelnau-L'Estoile (2006), a vinha que não dá fruto, como foi analisado no segundo da nossa obra (SANTOS, 2015); tem diversas causas para a sua esterilidade, há aquelas que Blasquez insiste em enfatizar em sua carta, quais sejam as atitudes gananciosas e violentas dos colonos que se desdobra no descrédito dado à mensagem jesuítica por conta do mal proceder dos cristãos, há também os elementos limitadores apontados pelo inaciano português Fernão Guerreiro: a variedade das línguas, a grandeza da província do Brasil, os deslocamentos e a "inconstância da alma selvagem", que se discernem em grande medida nas demandas próprias das sociedades nativas, mal compreendidas pelo olhar cristão europeu. Como já esclarecemos em nosso estudo:

> são esses elementos dissonantes que interessam à nossa análise, pois nos permitem acessar os limites da colonização cristã, muitos dos quais, se considerados em um aspecto relacional, trazem à tona a dinâmica dos contatos interétnicos e o agenciamento dos povos indígenas, pois, para que a catequização se efetivasse, as suas próprias demandas e organização cultural e social deviam estar imbricadas nesse processo (SANTOS, 2019, p. 114-115).

Nesse mesmo contexto, as disputas acirradas entre inacianos, colonos e soldados mamelucos intensificaram as idas ao sertão em busca de novas levas de indígenas para o trabalho nos empreendimentos litorâneos que estavam em ascensão nesse momento. Houve um episódio bastante curioso, que já narramos na nossa dissertação, em que o padre jesuíta João Vicente, que fora enviado às missões no Brasil

e era residente no aldeamento de Santo Antônio, compareceu à mesa do visitador em 1591 para denunciar alguns mamelucos que no sertão andavam pregando que os índios "não desçam com os padres da Companhia e que não desçam para as igrejas", argumentando que nos aldeamentos seriam privados de suas práticas, costumes e ritos, "não hão de ter muitas mulheres, nem hão de beber seus fumos e nem bailar nem ter os costumes de seus antepassados e que não hão de tomar nomes das matanças nem fazer as mais cerimônias gentílicas de que eles usam (...)" (AN/TT, TSO, IL, proc. 17809, fls. 2v-3).

Em contrapartida, os sertanistas mamelucos prometiam que se os nativos descessem com eles poderiam preservar e dar continuidade a seus padrões culturais. E atraídos por essa promessa muitos grupos preferiram descer junto aos mamelucos em detrimento dos missionários. De fato, nas denúncias arroladas nos processos inquisitoriais da primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (1591-1595) emergem as práticas gentílicas que eram livremente perpetradas nas fazendas e engenhos, sobretudo nas terras dos mamelucos Álvaro Rodrigues e seu irmão Rodrigo Martins, em Cachoeira, esses também denunciados por um jesuíta por nome Baltazar Miranda, o qual testemunhou na mesa inquisitorial que "ouviu dizer geralmente que dois irmãos mamelucos moradores na cachoeira de Perabosu (Paraguaçú) tinham mais de uma mulher e assim o consentiam fazer aos seus índios da terra" (AN/TT, TSO, IL, proc. 16.897, fl. 7v). Além da poligamia, os irmãos permitiam aos "gentios" "matarem em terreiro" e fazerem "outras coisas semelhantes que são usos e ritos gentílicos" (AN/TT, TSO, IL, proc. 16.897, fl. 8).

O episódio que emerge das intrigas coloniais não sinaliza tão somente para as disputas em torno da mão de obra indígena, mas iluminam os processos de negociação que foram protagonizados pelos nativos, que buscavam ver as "vantagens" de descer às vilas. Para convencê-los, os sertanistas prometiam aquilo que os inacianos não poderiam garantir.

Embora a documentação relativa aos grupos indígenas nesse período seja dispersa e rarefeita, é possível recuperar os traços da resistência e reconfiguração social e étnica dos povos indígenas no Recôncavo colonial, por meio de um diálogo com as fontes e a bibliografia recorrente, assim podemos começar a traçar e descortinar as histórias, vivências e características dos grupos indígenas nessa região de formação histórica singular.

CAPÍTULO 2 – Povos indígenas no Recôncavo da Bahia entre o cenário colonial e os percursos historiográficos

2.1 Tupinambás: os gloriosos guerreiros indígenas

Os povos tupiniquim[66], como se denominavam os grupos Tupi que aqui viviam, foram os primeiros que tiveram contato com os portugueses quando estes aqui chegaram por ocasião da invasão do que viria a ser o Brasil. Vastamente descritos por cronistas e missionários, são eles os índios idealizados no primeiro relato referente a Pindorama, a carta de Pero Vaz de Caminha. Na região da baía de Guanabara (Rio de Janeiro) eram chamados de tamoios. Com o processo de colonização os tupi do litoral se tornaram, em alguns contextos, inimigos dos portugueses, tendo em muitas ocasiões feito alianças com os franceses, especialmente porque com estes estabeleceram um profícuo comércio de pau-brasil.

> Quando os portugueses aqui chegaram, os tupinambás ocupavam uma vasta extensão de terras, no que veio a ser a Capitania da Bahia junto às capitanias anexas, numa extensão que ia de Camamu a Sergipe. Os tupinambás tinham as suas próprias formas de organização social, pautadas na cultura dos seus ancestrais. Organizavam-se em aldeias, compostas por um número variável de malocas – em geral, de quatro a oito –, em torno de um pátio central. Possuíam, segundo os relatos da época, uma população entre quatrocentos a oitocentos indivíduos vivendo em cada aldeia. As malocas abrigavam grandes unidades familiares que tinham no parentesco patrilinear elementos básicos das relações que estabeleciam entre si (SANTOS, 2019, p. 91-92).

A designação tupinambá é aplicada na crônica quinhentista aos índios falantes do tupi-guarani, que no século XVI tinham domínio da costa brasileira desde a foz do rio Amazonas até Cananeia, no sul do Estado de São Paulo (MÉTRAUX, 1948, p. 95). E também se localizavam em algumas regiões do interior no território da Capitania da Bahia, “abrangendo áreas que iam desde as zonas costeiras do Rio São Francisco até junto dos Ilhéus” (COUTO, 2003, p. 28).

Segundo o relato de Gabriel Soares de Sousa, os tupinambás eram os “possuidores desta província da Bahia muitos anos, fazendo guerra a seus contrários

[66] Na documentação quinhentista, grande parte dos grupos indígenas referenciados pertencem ao tronco linguístico Tupi, especialmente tupinambás e tupiniquins, mas também havia os guaranis, os goitacazes, os potiguaras e os carijós. Por isso é importante enfatizar que nem todos os grupos dos contatos iniciais eram Tupinambás. Eram Tupis. Por exemplo, em Porto Seguro viviam os tupiniquins. Entre o Espírito Santo e o Rio de Janeiro, os Goitacazes. Ademais, quando há os primeiros avanços para o sertão, os grupos são, predominantemente, Kiriri. Na Bahia eles eram chamados assim. Os mesmos grupos nas demais regiões do Nordeste eram denominados Kariris.

com muito esforço, até a vinda dos portugueses a ela; dos quais tupinambás e tupinaés se têm tomado esta informação, em cuja memória andam estas histórias de geração em geração" (SOUSA, 1971 [1587], p. 299-300). Nesse contexto, "as guerras contra povos diferentes, considerados inimigos, levaram também à ampliação de território e à consequente expulsão dos antigos moradores" (PREZIA, 2008, p. 56). Os tupinambás, eram, portanto, os grandes "senhores do litoral", astutos guerreiros e poderosos "senhores das guerras". Conforme analisa Benedito Prezia, os grupos tupi-guarani eram propensos à expansão e à transumância, devido a diferentes fatores ligados à ecologia ou a cosmologia e até a fatores externos. As mudanças podiam ser impulsionadas por uma crise ecológica ou de outra natureza como um estado de desequilíbrio social, semelhante ao colapso desencadeado com a chegada dos invasores europeus. Em outros casos, "as mudanças podiam ter origem em disputas internas, que opunham lideranças entre si, fragmentando grupos que antes eram aparentados, tornando-se depois inimigos" (*Idem*).

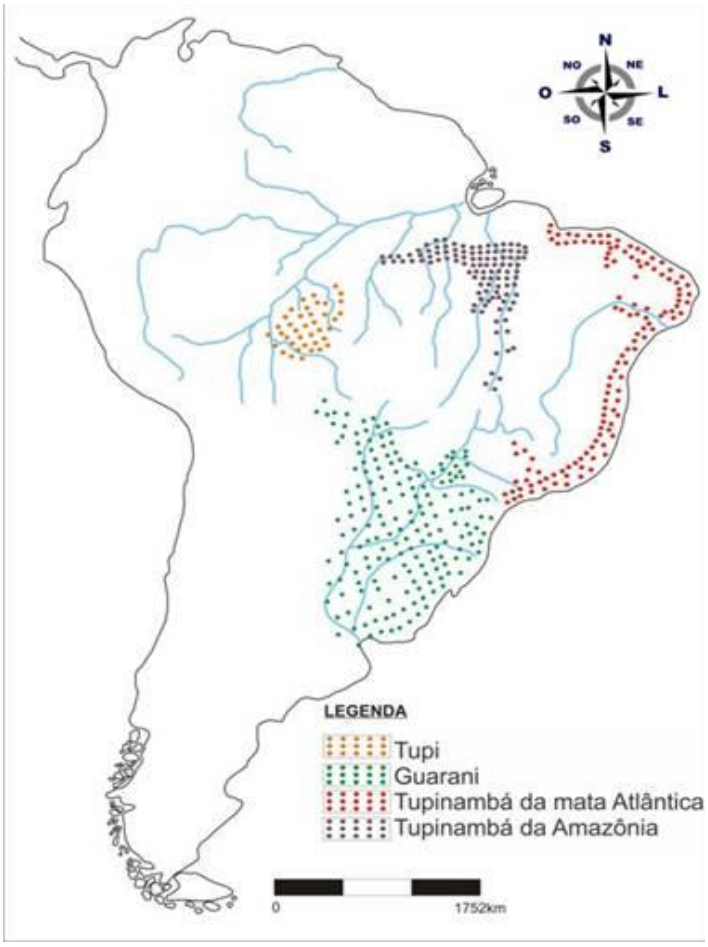
O cronista português Gândavo, em sua *História da Província de Santa Cruz* (1576) narra um episódio em que um grupo Tupi da costa leste, provavelmente da região de Kirimurê, teria alcançado Quito (Equador) após dois anos de caminhada. Neste deslocamento o cronista observa uma especificidade cosmológica. Estariam pois a "buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que acharam nelas imortalidade e descanso perpetuo" (GÂNDAVO, 1980 [1576], p. 144).

No caso dos deslocamentos anteriores a invasão e conquista colonial, estes pareciam, analisa Prezia, "estar mais numa linha de expansionismo territorial, em busca de terra fértil, do que de movimentos messiânicos. A idéia de buscar uma terra fértil também transparece nos mitos tupinambá, onde a felicidade está associada à fartura de alimentos" (2008, p. 55). A propósito a própria atividade agrícola "levava a estes deslocamentos" pela a ausência de grandes reservas alimentares e a necessidade de buscar novos solos férteis para as suas plantações. Citando Curt Nimuendaju e Alfred Métraux (1999), o antropólogo desvela a dinâmica e multiplicidade causativa da expansão tupi-guarani. Haviam portanto múltiplas variáveis causativas que devem ser analisadas por "ângulos diversos, práticos e simbólicos" em uma perspectiva interdisciplinar. Possivelmente os movimentos de deslocamentos que ocorreram nos séculos XV e XVI "foram movimentos guerreiros de expansão tupi, no sentido Oeste-Leste, ampliando seus territórios ao longo do litoral" (PREZIA, 2008, p. 56). Nesse sentido, de acordo com o que conclui Prezia da mobilidade expansionista tupi

> [...] a expansão e a manutenção do território tupi ocorreu graças a esta dinâmica guerreira, através de muitas trilhas e caminhos. Desta forma, dominaram praticamente todo o litoral brasileiro, chegando ao Maranhão e baixo Amazonas, numa dispersão que não teve similar (*Idem*, p. 57).

Esses fatores expansionistas ligados ao ímpeto guerreiro dos tupi que os fizeram dominar a costa, como os grandes "senhores do litoral".

Mapa 1 – Localização aproximada dos principais agrupamentos de falantes de línguas tupi-guarani na época do contato



Fonte: ALMEIDA & NEVES (2015, p. 502).

Apesar de ligados linguística e culturalmente, os tupi-guarani estavam dispersos e divididos em um grande número de grupos étnicos que travaram guerras uns contra os outros. Esses grupos foram denominados pelos colonos portugueses e franceses, mas

o termo tupinambá foi aplicado a indígenas falantes do tupi de diferentes regiões como o Rio de Janeiro, a Bahia e o Maranhão (MÉTRAUX, 1948, p. 95).

As diversas descrições da cultura tupinambá, embora dedicadas a caracterizar índios de regiões distintas, se harmonizam nos menores detalhes. Como sugere o antropólogo Alfred Métraux, essa uniformidade entre os grupos espalhados por uma área enorme sugere uma separação comparativamente recente. Sendo assim, o antropólogo suíço defende a visão de que alguns eventos históricos pré-contato teriam gerado um movimento de dispersão de um centro comum em uma data relativamente recente ao período de conquista. Corrobora com essa teoria o antropólogo americano Greg Urban (URBAN, 1992, p. 92).

Antes dessa dispersão, os habitantes da costa brasileira, do rio Amazonas ao Rio da Prata, eram formados por muitos grupos étnicos designados de forma genérica como "Tapuias" pelos tupinambás e pelos portugueses. Na época da conquista do Brasil, muitos grupos tupinambás foram impelidos para o interior, mas outros tantos ainda permaneceram na Costa ou próximos às regiões de efetiva ocupação portuguesa, travando guerra contra os invasores e em alguns momentos estabelecendo alianças com estes, cuja dilatação trouxe efeitos danosos, tais como epidemias, escravidão e perda dos seus territórios.

O deslocamento para o interior teria sido impulsionado pela rápida expansão colonial em suas terras. Segundo o capuchino Claude d'Abbeville, que "misturou o horizonte cristão do Paraíso Terrestre com a perspectiva tupinambá sobre os desdobramentos da conquista" (MONTEIRO, 2001, p. 67), havia na narrativa indígena a projeção de "um belo país a que chamam Caetê[67], floresta grande", que estaria mais para sul. Ao descrevê-los como "os mais valentes e os maiores guerreiros", d'Abbeville narra a epopeia tupinambá, dos destemidos combatentes que preferiram em muitas ocasiões a fuga do que a submissão.

> Habitaram estas terras até que os portugueses apoderaram-se delas; diante disso, os índios "preferiram abandonar o seu próprio país a se entregarem aos portugueses". Andaram, andaram até chegar no mar e estabeleceram-se em várias aldeias. Outros preferiram ficar na Serra de Ibiapaba (MONTEIRO, 2001, p. 67).

Essa serra localiza-se entre o Ceará e o Piauí. Região com processo de ocupação muito mais tardio e que tem um movimento inverso ao da Bahia: do sertão para o litoral.

[67] Caetê em tupi significa verdadeira.

Frente aos imperativos da sociedade colonial, os tupi foram os primeiros que tiveram que lidar com a colonização, construindo mecanismos e estratégias políticas para reelaborarem suas sociedades, formas de organização social e econômica, bem como sua religião. Sabemos que as sociedades tupinambás, e as demais sociedades indígenas, eram profundamente distintas das ocidentais. Essa distinção gerou embates e tentativas de transformação e enquadramento por parte dos lusitanos.

Os tupi, no entanto, não receberam essas investidas passivamente, pois construíram diversas formas de enfrentamento, seja através do embate, ou por meio de alianças que não tinham para eles sentindo de submissão, mas de acordo mútuo, amparado na reciprocidade e na economia do dom e da dádiva. Dada a característica entre eles prevalente de se estabelecer alianças através de laços parentais, como o cunhadismo. O cunhadismo foi uma organização ou instituição fundamental das sociedades Tupi que privilegiava as relações entre cunhados visando o trabalho e a guerra. Os cunhados recebidos na família eram colocados em igualdade e desfrutavam de algumas benesses como a prestação de serviços e laços de prestígio com o grupo. Os colonos que se casavam com as mulheres tupis, visavam obter proveito de suas relações de trabalho com os irmãos das suas esposas indígenas.

Como explica Paraiso: “Para os colonos esta aliança significava mão de obra garantida para empreendimentos guerreiros de defesa da colônia e para a incorporação de escravos conquistados em aldeias inimigas”. O que também era utilizado para a obtenção de “trabalhadores para as suas atividades agrícolas, fossem de subsistência ou voltadas para o mercado e para o corte e transporte de madeiras para as feitorias litorâneas, além de parceiros para o estabelecimento de trocas preferenciais de mercadorias” (PARAISO, 2000, p. 9). Já para os indígenas as alianças poderiam trazer vantagens em guerras “intertribais”. O casamento era portanto uma instituição “reguladora das relações sociais entre os Tupinambá” que obedecia outras lógicas distintas das cristãs ocidentais, “sendo o matrimônio avuncular (tio materno com sobrinha), ou entre primos cruzados, o casamento preferencial”. E para se inserir numa relação matrimonial “o jovem devia passar por certos testes, o principal deles consistindo em fazer um cativo de guerra para o sacrifício” (VAINFAS, 2007, p. 43).

Nessas sociedades o vínculo social se estabelecia por meio dos laços parentais, das alianças e da conexão e reciprocidade entre a comunidade e seus principais. Esses principais, como analisamos em nossa obra (SANTOS, 2019), não ocupavam uma posição de poder coercitivo e centralizador, como no estado moderno, mas possuíam

um lugar de prestígio e influência nas decisões, junto ao conselho de anciãos, por sua capacidade de agregar em torno de si mais indivíduos e servir com dádivas à comunidade, a chamada economia do dom ou da dádiva (MAUSS, 2003 [1950])[68]. Seu papel era fundamental tanto nas guerras como nos rituais. E em muitas ocasiões possuíam tanto liderança política quanto religiosa. Xamãs, sacerdotes, caraíbas, morubixabas são algumas das designações dos líderes espirituais, que também podiam exercer liderança política. Esses líderes ocupavam um lugar central nas sociedades tupi. Tratando dos guarani, Melià defende que nessas sociedades a construção identitária repousava mais no ideal do xamã do que no do guerreiro (MELIÀ, 1990, p. 42). Por essa razão, "compreende-se facilmente que o herói mítico da tradição tribal, que representa a concepção do tipo ideal em sua totalidade, não seja, por exemplo, um grande guerreiro mas necessariamente um grande *pajé*, um feiticeiro de poderes excepcionais" (SCHADEN, 1959, p. 119).

Na tradição "mitológica" tupi-guarani, os ancestrais poderosos, chamados por Métraux de heróis civilizadores (1950), eram grandes xamãs, ou caraíbas, esse é o caso de Maíra, que segundo o antropólogo suíço é *Maire-Monan* (MÉTRAUX, 1950, p. 41) e seu filho Tamandaré. Em sua *Cosmografia universal* (1575) o cosmógrafo franciscano, André Thévet traz um relato detalhado da percepção dos tupinambás sobre Maíra:

> Esse grande caraíba Maíra, do qual falei antes, era homem muito solitário, vivendo de pouco e fazendo grande abstinência. Não que seguisse, ele ou aqueles que o visitam, alguma prática religiosa, ainda que se mostrassem bons, indulgentes e generosos com todas as pessoas, sendo sua amizade inofensiva ao próxima. É bem verdade que Maíra tinha sempre com ele poucos e bons companheiros, que o seguiam por sua santidade de vida e porque os persuadia muito bem. No entanto, o caraíba não falava da vida eterna, na qual era tão pouco instruído quanto seus seguidores, mas ensinava somente a grandeza do céu, na forma que o podia compreender, o curso da Lua e do Sol (THÉVET, 1575 apud MUSSA, 2009, p 87).

Embora seja um relato, mediado pelos filtros culturais cristãos ocidentais, a narrativa consegue fazer emergir algumas das características desses grandes caraíbas como Maíra e seus descendentes. Características tais como o seu modo de vida, a sua

---

[68] O conceito foi cunhado pelo antropólogo francês Marcel Mauss ao observar sociedades ditas "primitivas", seus fluxos de objetos materiais, rituais e de pessoas através dos quais as trocas se davam amparadas no princípio da reciprocidade. A dádiva é fundamental nessas sociedades, pois "produz aliança, tanto as matrimoniais como as políticas (trocas entre chefes ou diferentes camadas sociais), religiosas (como nos sacrifícios, entendidos como um modo de relacionamento com os deuses), econômicas, jurídicas e diplomáticas (incluindo-se aqui as relações pessoais de hospitalidade) (LANNA, 2000). A dádiva serve, portanto, antes de mais nada, para estabelecer relações. 'Ela é mesmo a relação social por excelência' (GODBOUT, 1999, p. 16)" (SALLES & SALES, 2012, p. 21).

cosmovisão e seu papel como dispensador do conhecimento em relação a grandeza do cosmos e sobre os "seus antepassados, serem as almas imortais, sem mudarem de natureza, quando saídas do corpo", e também as leis que deveriam reger suas vidas e os ensinamentos e saberes fundamentais para a sobrevivência e manutenção da comunidade:

> Ainda lhes ensinou quais frutos, árvores e plantas eram bons ou maus, venenosos ou saudáveis. Do que eles têm feito muito bom proveito, pois não tem necessidade de cirurgião, médico ou boticário para ajudá-los a curar chagas ou doenças. Também lhes mostrou o uso do que é aprovável e como era necessário governar, proibindo certos animais, por serem nocivos à saúde, como animais pesados e lentos. Porque, dizia ele, isso os tornaria pesados e sonolentos, seja para correr na caça, ou ir à guerra contra o inimigo. O mesmo dizia dos peixes que não são ligeiros, seja no mar ou nos rios de água doce (*Idem,* p. 87).

Todos esses conhecimentos, transmitidos pelo seu grande ancestral caraíba, tornaram-se essenciais no ordenamento econômico, social e religioso das sociedades tupinambás. Igualmente em sua mitologia, outro grande ancestral Sumé, ou *Zumé,* teria lhes ensinado o cultivo da mandioca (VASCONCELOS, 1865 [1663], p. 61)[69]. A propósito a domesticação da mandioca pelos tupinambás, tornou-se essencial para a sua subsistência pela "importância de seus derivados na alimentação não apenas de grupos indígenas, mas igualmente de colonizadores, colonos e, ao longo da história, de populações de diversas regiões brasileiras" (BORGES et al., 2016, p. 489). Foram os tupinambás que desenvolveram e aperfeiçoaram uma tecnologia alimentar para extrair o alimento do tubérculo que em seu estado de raiz é venenoso.

Em relação a notoriedade dos grandes xamãs, de modo semelhante aos tupinambás, os guaranis os tinham no passado mitológico e também no presente como essenciais para todo ordenamento da vida:

> É esta realidade que significa a palavra *pa'i,* na acepção de Montoya (1636, p. 261): "*pa'i*, Pai, é palavra de respeito, e com ela nomeiam a seus velhos,

[69] Há diferentes variações para esses mitos nas crônicas e escritos missionários dos séculos XVI e XVII, Métraux ao analisa-las, tomando como ponto de partida a narrativa de André Thévet, acredita que as demais versões de Yves d'Évreux (traz a narrativa de um grande *maratá* de Tupã que lhes ensinou o conhecimento de várias coisas como o plantio da mandioca), Simão Vasconcelos (fala da tradição corrente entre os tupinambás de um deus chamado Sumé que esteve entre os seus antepassados e lhes instruiu a plantar e colher o fruto da mandioca), Nóbrega (refere-se a *Zomé* que teria passado pelas terras dos seus antepassados), ao falarem do herói civilizador tratavam do mesmo Maire-Monan descrito por Thévet (MÉTRAUX, 1950, p. 52). Segundo o historiador Thiago Cavalcante, o cristianismo, sobretudo através dos jesuítas, instrumentalizou esse mito ao incorporá-lo "para incluir o índio na lógica da cosmologia cristã" (CAVALCANTE, 2008, p. 5). Ao aproximar o mito bíblico cristão do profeta Tomé (São Tomé), que teria sido o primeiro evangelizador em terras ameríndias, à mitologia indígena do caraíba Zumé ou Sumé.

> feiticeiros e gente importante: correspondente a *hai*, mãe". A sociedade é antes de tudo uma sociedade **paternal e xamânica**, da qual a macrofamília patrilinear é a unidade mais característica (Sunnik 1983: 127). A comunidade guarani se forma junto ao pai, que promove as condições da reciprocidade generalizada, e junto ao xamã, que ritualiza e representa a reciprocidade de palavras, sem as quais o convite seria apenas um comer em comum (MELIÀ, 1990, p. 42, grifos nossos).

E era por meio dessas relações de reciprocidade que tudo se configurava e se estabelecia tanto no vínculo social definido "pelo parentesco intercomunitário com pautas estritas de reciprocidade", quanto na "comunhão societária mediante os convites ou grandes 'yoroky' com seus xamãs". Esses grandes sacerdotes, "os quais, na qualidade de 'donos de palavra, de chuva e interação mágica' (iñee-iyá, amandaiyá, ipayebae), garantiam o 'bem estar'; a presença dos 'tuvichá ruvichá' que podiam juntar suficiente número de 'mboyá-sequazes' para ações de defesa ou de vingança violentas" (MELIÀ, 1990, p. 44). Esses últimos seriam os guerreiros, que eram mobilizados pelas palavras dos grandes xamãs, tendo em vista a vingança, que por meio da guerra traria outros guerreiros capturados o que culminaria no grande festim dos rituais antropofágicos. A antropofagia dizia respeito ao modo como os grupos tupi se relacionavam com os seus inimigos, com a guerra, com as suas divindades e com a vida pós-morte. Esses rituais também organizavam a vida social e as jornadas bélicas. E era por meio deles que tinham a possibilidade de na vida pós-morte alcançar a terra sem mal. Através do ritual matar e comer a carne do guerreiro capturado e assim assimila-lo, torna a vingança um evento que possibilita a manutenção do equilíbrio e harmonização, tornando possível a ambos os lados a "redenção".

Conforme acentua Adone Agnolin,

> os rituais de captura, de "construção" da afinidade (do prisioneiro com a sociedade que o recebia), de execução, de restauração do equilíbrio da cosmologia indígena Tupi (através do mecanismo da vingança), de renomeação do executor, mostram a complexa elaboração simbólica do ato de comer do canibalismo Tupi (AGNOLIN, 2002, p. 137).

Nesse sentido, a antropofagia não se referia à base alimentar, mas ao sentido de assimilação por meio do ritual dos guerreiros capturados e comidos para a restauração do equilíbrio cósmico. Dentro dessa perspectiva também repousa a essencialidade da guerra para os grupos tupi:

> A vida dos grupos locais ou mesmo de "nações" Tupi girava em torno da guerra, sendo comum a luta entre grupos locais da mesma nação, as guerras entre "nações" e as guerras contra os "tapuias". Era por meio da guerra que se reforçava a identidade e unidade do grupo, reatualizando-se

> permanentemente o "sistema de vingança" e a reposição simbólica dos parentes mortos pelos inimigos no repasto antropofágico. Os festins canibalescos faziam, portanto, parte da guerra. O prisioneiro era conduzido à aldeia, onde, mais tarde, encontraria a morte em ritual marcado pela vingança e demonstrações de coragem (VAINFAS, 2007, p. 44).

No interior das sociedades Tupinambás as diferentes dimensões da vida, a religiosidade, economia e organização social estavam imbricadas, compondo uma complexa lógica social que só pode ser entendida em conjunto. Portanto, a maneira como estes lidavam com tais dimensões estavam ligadas à sua cosmovisão e permeavam as formas pelas quais se relacionaram com os adventícios. Tal cosmovisão orientava a maneira pela qual vivenciavam a experiência do trabalho e a dimensão econômica que não estava pautada pela lógica de produção em larga escala, mas "em função das necessidades dos produtores ou do desencargo de obrigações de parentesco e não em função comercial ou do lucro" (WOLF, 1970, p. 15). Tampouco as relações econômicas e políticas eram fundamentadas em exploração e coerção ou por meio da dependência e domínio de outros grupos por seus líderes. O poder e os meios de produção eram descentralizados e seu controle se dava de maneira distributiva e equivalente (*Idem*, p. 21).

Nessas sociedades, a maneira como as alianças e seu sistema econômico eram pensados fundava-se "nas relações familiares de produção, circulação e consumo de serviços/recursos/bens, subordinados pela lógica do dom e da reciprocidade" (SOUZA, 2002, p. 211). Como demonstra o antropólogo José Otávio Souza, baseando-se nos estudos de Egon Schaden (1974), não havia um padrão econômico de competitividade nas sociedades tupis, pois seu sistema econômico era baseado na coletividade:

> a prática de roças coletivas, a instituição da família-grande como unidade de produção e consumo, a posse coletiva das áreas de caça e das terras de lavoura, a realização de caçadas e de pescarias também coletiva (num vinculo entre diferentes famílias-grandes), a ausência quase completa de um comércio intragrupal (a não ser por troca de serviços). 'Tudo isto quer dizer que não se reconhece o indivíduo como agente econômico autônomo no seio da comunidade tribal' (1974, p. 56)" (SOUZA, 2002, p. 232).

A organização social e espacial também obedecia a uma lógica coletiva e distributiva. A composição da taba, que possuía "de quatro malocas alongadas, compartilhadas por muitas famílias com laços de parentesco entre si", correspondia à manutenção dos vínculos familiares e colaborativos, assim tal ordenação das suas habitações "eram representações do cosmo social e religioso. Alterá-los implicava

alterar a segurança do universo tradicional e desorientar os indígenas, no sentido literal da palavra" (SCHWARTZ, 1988, p. 49). Em um "Informe de um jesuíta anônimo" escrito em 1620, citado por Bartolomeu Melià, temos a uma interessante descrição do modo de vida desses povos,

> é gente lavradora, sempre semeiam em montes e cada três anos pelo menos mudam de chácara... Habitam casas bem feitas...; algumas têm oito e deis esteios, e outras mais ou menos, conforme o cacique tem os vassalos, porque todos costuma viver em uma casa... Suas povoações são pequenas, porque como sempre semeiam em montes, querem estar poucos, porque não se lhes acabem, e também para ter seus lugares de pesca e de caça acomodados (*Informe*, 1620 apud MELIÀ, p. 37).

Segundo analisa o antropólogo espanhol, essa descrição traz de forma implícita a estrutura "fundamental do *tekoha* guarani e o jogo de seus espaços" na dinâmica de inter-relações dos seus ambientes físicos e sociais: "Seja o monte preservado e apenas recorrido como lugar de pesca e de caça, seja o monte cultivado e seja a casa, muito bem definida como espaço social e político". São justamente nestes espaços, que concomitantemente a bondade da terra guarani pode ser definida e experenciada. Desde os relatos do século XVII, como o dicionário de Montoya (1639), a designação da terra boa como sendo esse lugar que agregava elementos positivos já é identificada. As características associadas a este terra boa seriam: "variedades de solo, tipos de vegetação, acidentes geográficos" (MONTOYA, 1639 apud MELIÀ, 1990, p. 37).

A relação com essa terra também era singular, pois ligava-se ao seu modo de ser e existir. Analisando as sociedades guaranis, Melià demonstra que: "As evidências arqueológicas, corroboradas pela notícias históricas mais antigas, mostram a ocupação de determinadas terras como um elemento constitutivo do modo de ser guarani". Por isso a terra está intrinsicamente relacionada com todas as esferas da vida, "em outros termos, a vida guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra" (MELIÀ, 1990, p. 34).

A dinamicidade da existência, marcava a relação com a terra:

> A terra, por sua parte, tampouco é um dado fixo e imutável. Nada mais inestável que a terra guarani que nasce, vive e morre, por assim dizer, com os próprios Guarani, que nela entram, trabalham-na e dela se desprendem em ciclos que não são simplesmente econômicos, senão sócio-políticos e religiosos. Esta terra ocupada pelo Guarani é um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência (*Idem*, p. 34).

Nesse caso, há uma complexidade e uma riqueza a ser compreendida, haja vista que a terra se relacionava com todas as dimensões do ser e ao mesmo tempo "a

ocupação e o usufruto da terra eram objeto por parte do Guarani de um tratamento teórico-prático que fica evidenciado ao nível da língua e ao nível das técnicas agrícolas usadas". Por isso eram profundos conhecedores da terra, "a riqueza da língua guarani para designar os diversos tipos de terra e solos, de mata, de espécies vegetais e as características ecológicas de um lugar é um bom índice de seus conhecimentos concretos e práticos" (MELIÀ, 1990, p. 36).

Mas a terra não era e não é, tanto na perspectiva histórica, arqueológica e da etnografia contemporânea, algo para ser apropriado pelo homem, ou simplesmente um meio de produção econômico. A terra, na perspectiva de grupos indígenas tupi-guaranis e também de outros povos originários é o espaço que permite ser e existir. Faz parte da própria constituição da humanidade e é onde habita os seus ancestrais. Segundo Ailton Krenak, em seu belíssimo *Ideias para adiar o fim do mundo*, a terra é um organismo do qual somos parte. Para o intelectual indígena e para o seu povo a terra é a "nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido a nossa existência" (KRENAK, 2019, p. 43).

E nessa compressão os demais elementos constituidores da terra e da natureza, como animais, plantas e rios, estão todos conectados à humanidade. Falando do rio Doce Krenak diz: "ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico (...)" (*Idem*, p. 40). Essas cosmovisões que orientavam o modo de viver, existir e se relacionar com a terra, uns com os outros e com todos os demais organismos vivos, resistiu ao longo dos séculos, mesmo com toda a tentativa de destruição empreendida pelo colonialismo e posteriormente pelo capitalismo e por meio das iniciativas do Estado Nacional. Que em nome do "progresso" tentam usurpar as melhores e mais ricas formas de existência do *bem viver*, na busca desenfreada de um suposto "desenvolvimento", que na verdade é predatório, pois não respeita a vida; a vida humana, a vida da terra e de todos os demais organismos vivos que a constituem.

Os tupinambá no imaginário dos cronistas

Os povos tupis foram descritos sob diferentes olhares a partir do primeiro contato com os europeus. Estes foram nas crônicas do período colonial simultaneamente demonizados e transformados em seres dóceis e virtuosos, de homens

passíveis à conversão a seres desprovidos de humanidade, “selvagens”, “rudes “e “cruéis”. Tais imagens, ambíguas e paradoxais, construídas em relação aos nativos, seguiam a lógica do imaginário do Velho Mundo, que se surpreendida ao entrar em contato com o novo e, ao mesmo tempo, buscava explicações em suas antigas tradições. As imagens criadas em relação aos povos originários no período colonial permeiam o imaginário do senso comum até os nossos dias e serviram para a criação de estereótipos que foram perpetuados ao logo dos séculos.

Essas imagens que marginalizam e vitimam os grupos indígenas e que, muitas vezes, os colocam como seres inocentes, servem para atribuir ao índio o papel de vítima que se manteve alheio ao processo de colonização, estando quase sempre no lugar de explorado e expropriado física e culturalmente. Essas representações que, podemos dizer, emergiram com as crônicas coloniais, excluem o devido lugar que os indígenas ocuparam, omitindo o seu papel como agente e sujeito histórico no processo de colonização e formação da sociedade brasileira.

> Dessa forma, nem entre os que buscam preservar os índios exista quem de fato os compreenda, pois a compreensão ocorre apenas quando se reconhece o Outro enquanto completamente distinto do Eu que o concebe, o que implica, não apenas no reconhecimento da alteridade, mas do respeito a ela, isto é, não pode haver hierarquização entre os sujeitos, que são distintos, porém coexistem no mesmo plano; aqui há o contato que leva à compreensão. Qualquer tentativa de assimilação por uma das partes, entretanto, pressupõe a presunção de superioridade cultural por esta, que procura encaixar o Outro em seu sistema de valores, resultando numa hierarquização dos sujeitos; aqui, há o contato que leva à destruição (LAROCCA & FERNANDES, 2013, p. 127).

Nesse sentido, é possível lançar um novo olhar sobre os “índios” descritos pelos cronistas e repensar o papel que estes desempenharam no processo de colonização e formação histórica do Brasil, seja como aliados ou como inimigos da ocupação portuguesa, nos seus aspectos étnicos, sociais e culturais. Podemos fazer uma viagem epistemológica nas crônicas quinhentistas que se debruçaram na descrição dos tupinambás, sobretudo a do francês Jean de Léry (1961)[70], e assim analisar as formas como os nativos foram representados e quais as motivações presentes nas entrelinhas dos seus textos e de tais representações. Para além dos motivos pragmáticos pelos quais o missionário calvinista e os demais cronistas estavam imbuídos, pretendemos perceber a partir de suas descrições, através de um diálogo com a historiografia sobre o tema,

[70] A importância dada a Léry e sua narrativa se justifica devido ao protestante francês trazer uma visão mais ampla e relatos minuciosos, que foram até em certo ponto relativizados, sobre o modo de vida e as experiências tupinambás.

como os *brasis*, a partir da sua lógica de organização social e visão de mundo reelaboraram suas próprias cosmologias e resistiram frente as imposições coloniais, ao modo de vida cristão ocidental e ao modelo de colonização por eles empreendidos.

Essa nova forma de ver os "índios", presente na historiografia atual, obedece também a uma nova maneira de observar a crônica, essas fontes passaram a partir da nova história a serem entendidas como discursos, produzidos a partir de ideias preconcebidas e com objetivos específicos e pragmáticos. É sempre imprescindível refletir algumas questões aparentemente óbvias: quem escreveu, porque escreveu, e qual o lugar que o escritor ocupava na sociedade. Pois, para além de entender as fontes como dados, tais questões nos levam a concebê-las como construções da realidade que servem a um objetivo que pode estar implícito ou explícito. A fonte entendida e analisada não como testemunho da verdade, mas como um produto do processo da construção do "outro", que passa por diferentes filtros e imagens preestabelecidas no imaginário do "eu" (TODOROV, 1983).

A forma como o tupinambá é descrito nas crônicas dos viajantes europeus é na realidade a transposição de representações que faziam parte do imaginário cristão do Velho Mundo. As quais serviram muitas vezes para justificar os objetivos do colonizador, ou ainda para criar modelos de autoafirmação, a negação do "outro" é quase sempre um processo de autoafirmação ou legitimação do "eu". No caso de Léry, as imagens criadas pelo missionário protestante sobre os indígenas serviam como contraponto dos elementos europeus, especialmente os católicos, aos quais ele deseja lançar duras críticas. Portanto, as representações dos nativos são criadas de acordo com os seus interesses, na figura que se constrói sobre os índios suas imagens são manipuladas a partir dos conflitos, religiosos e políticos, nos quais Léry estava inserido.

O primeiro relato dos indígenas na América portuguesa que se tem notícia é a Carta de Pero Vaz de Caminha, que colaborou para a construção do mito do "bom selvagem" ao descrever os índios como "dóceis e inocentes". As considerações feitas por Léry também fizeram muito nesse sentido. A correspondência de Pero Vaz de Caminha é um relato singular e bem conhecido que narra a expedição de 1500, o princípio do contato com os primeiros tupinambás da terra de Vera Cruz. Dirigida ao rei Dom Manuel, nela é feita, em riqueza de detalhes, a descrição do primeiro "encontro" entre os índios e portugueses. Alguns elementos importantes descritos na Carta são observados pela historiadora Manuela Carneiro da Cunha:

> A carta de Pero Vaz de Caminha é, na verdade, um diário, que registra de 22 de Abril a 10 de Maio de 1500, uma progressiva descoberta dos homens (desde o primeiro instante, não há dúvida que são homens) e das mulheres de Porto Seguro. A primeira imagem, a mesma que Colombo tivera nas Antilhas, é de que todos vão nus e são imberbes: *"homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas, traziam arcos nas mãos e suas setas"* (CUNHA, 1991, p. 93).

A nudez muito impressionou Caminha e os demais cronistas da tradição quinhentista. Outros costumes indígenas são narrados na Carta, na qual os "autóctones" são descritos com simplicidade e inocência passíveis à conversão. Neste momento a América portuguesa é associada ao paraíso terrestre e os seus habitantes eram como aqueles que viviam no jardim do Éden descritos pelas "Escrituras Sagradas", alheios aos pecados e transgressões. Essa mentalidade fazia parte da cosmologia do homem quinhentista e vai permear muitos relatos subsequentes. Além da tão destacada nudez e inocência dos "gentios", outro elemento ressaltado por Caminha é a hospitalidade dos silvícolas e sua generosidade, o olhar de Léry também se impressiona com esse aspecto, igualmente enfatizado em outros relatos quinhentistas. A receptividade que tanto encantou os cronistas e missionários fazia parte dos fundamentos socioculturais dos indígenas, que acolhiam os estrangeiros "amigavelmente", buscando os conhecer e até tecer com eles aliança, dada a perspectiva colaborativa de sua sociedade. Obviamente, quando as intenções dos adventícios emergiram essas relações foram modificadas, deixaram de ser amigáveis e passaram a ser, em muitos contextos, "hostis". Mas como analisamos anteriormente, nas narrativas dos anciãos relatadas por Claude d'Abbeville, os primeiros tupinambás que tiveram contato com os portugueses, acreditavam que estes tinham intenção de com eles formar um "grande país".

Após Caminha, muitos outros relatos foram surgindo. Em especial damos destaque às crônicas de exploradores, que impulsionados pelo gosto da aventura e pela empreitada da colonização atravessaram as fronteiras marítimas e alcançaram o "Novo Mundo". Nesse grupo é que se insere o pastor protestante Jean de Léry. A França Antártica, para onde se deslocara Léry, havia sido estabelecida por Nicolas Durand de Villegagnon, com ajuda financeira e apoio de Gaspar II de Coligny, almirante da marinha francesa convertido ao calvinismo. Na ocasião em que chegaram, Léry e os seus companheiros foram bem recebidos por Villegagnon, no entanto, depois de oito meses a opinião do almirante francês mudou, o que o fez expulsar o grupo com alegação de heresia. Sem possibilidades de continuarem no forte, o grupo foi acolhido por

tupinambás por um período superior a dois meses. Alguns dos missionários retornaram para a colônia e foram mortos por Villegagnon.

Léry e os seus companheiros conseguiram retornar à França, depois de enfrentarem diversos perigos na viagem e também quando lá atracaram, haja vista que o próprio Villegagnon enviara através deles, sem o seu conhecimento, uma carta em que ordenava sua prisão e execução. A ordem não foi cumprida, o que possibilitou que Léry retornasse para Genebra, onde tornou-se pastor. Nesse período acirrou-se o conflito entre católicos e protestantes e na "Noite de São Bartolomeu", foram assassinados muitos protestantes pelos católicos, o que acarretou o início de uma guerra civil que dividiu a França. Os escritos de Léry foram muito influenciados por esse contexto. Após a publicação de sua obra, Léry permaneceu trabalhando como pastor até o fim de sua vida.

Além de Léry, outros europeus fazem parte da tradição das narrativas sobre os *brasis* no primeiro século. Podemos citar os franceses André Thévet, frade franciscano, explorador, cosmógrafo e escritor que viajou ao Brasil no século XVI, tendo escrito obras sobre os costumes da terra naquele tempo e Claude d'Abbeville, missionário no Maranhão. D'Abbeville participou da expedição enviada em 1612 ao Maranhão pelo governo de seu país e missionou entre os índios junto ao seu amigo Yves d'Évreux. O alemão Hans Staden, um aventureiro mercenário do século XVI, que veio ao Brasil por duas vezes, nas quais participou de combates nas capitanias de Pernambuco e de São Vicente contra navegadores franceses e seus aliados indígenas[71].

> Estes viajantes [exploradores] conferem um olhar próprio ao escreverem sobre a terra e a gente do Brasil porque reconstroem um discurso a partir de um repertório cultural do Velho Mundo para se explicar o significado do Novo Mundo na condição de testemunha dos fatos; conhecimento que se faz presente entre o que se leu e o que se experimentou (RINALDI, 2007, p. 81).

A cultura e tradição desses exploradores vão nortear as suas impressões, visões, descrições e imagens feitas acerca dos povos indígenas. Ao realizar os seus relatos, esses europeus, homens de seu tempo, narram, descrevem e relatam a partir da construção de um discurso significativo, o olhar daquele que conta e já estabelece a

[71] Além desses, temos o cronista português Pero de Magalhães Gândavo, que escreveu o *Tratado da Província do Brasil e Tratado da Terra do Brasil*, com a finalidade de estimular a vinda de portugueses para as terras luso-basílicas. Mais tarde os dois textos foram reunidos na obra *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, editado em Lisboa, por Antônio Gonçalves, em 1576.

escolha, faz o recorte e a elaboração do sentido. Como bem coloca Laura de Mello e Souza, "todo o universo imaginário acoplava-se ao novo fato, sendo simultaneamente fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante ao reconhecimento do outro" (SOUZA, 2009, p. 21). A partir do "encontro" dos europeus com os habitantes do Novo Mundo são feitas diferentes leituras na tentativa de compressão do significado desse "encontro"[72].

Recorrendo à sua tradição, os europeus fazem um enquadramento no seu universo cosmológico e teológico a partir das imagens pré-concebidas, nas suas viagens imaginárias anteriores às viagens reais. As projeções mentais dos europeus vão se espalhando, somando-se ao universo imaginário de povos de outras culturas e finalmente, fundindo-se a eles.

A associação das terras basílicas com diferentes "espaços" do imaginário europeu, como o inferno e o paraíso, esteve ligada a construção de lendas pré-fabricadas, que localizaram esses "mundos transcendentais" em lugares diferentes da Terra. São as viagens imaginárias caracterizadas por Laura de Mello e Souza. Nesse sentido, muitos cronistas do período associaram de início a América portuguesa ao Paraíso terrestre, pela sua natureza exuberante e diferenciada, que fazia esses cronistas se reportarem ao Éden descrito no "Livro sagrado". Além da associação com o Paraíso terrestre, a colônia portuguesa foi diversas vezes associada ao Inferno, pois, sob influência de um imaginário europeu medieval, alguns cronistas do período enfatizavam o caráter pecaminoso dos povos que aqui habitavam. O Brasil no imaginário europeu, de acordo com Laura de Mello e Souza, "foi simultaneamente Paraíso e Inferno. Enviava à metrópole cargas preciosas de metal e pedras rutilantes. Enviava também a carga danada de presumíveis inimigos de Deus e do credo católico, que, uma vez processados pela Inquisição saíam condenados nos Autos de fé" (SOUZA, 2009, p. 63).

Nas crônicas e nas descrições do Novo Mundo, os brasis e os seus costumes foram por vezes demonizados, é o que demonstra Ronaldo Vainfas em sua obra sobre as santidades indígenas (VAINFAS, 1995). Ao tratar dos rituais que envolviam as santidades, Vainfas apresenta as leituras demonológicas que alguns cronistas do século

[72] Utilizamos a palavra encontro entre aspas porque acreditamos que esse termo deve ser relativizado e problematizado em se tratando dos contatos interétnicos com a conquista e colonização. Pois, como acentua a antropóloga Cristina Pompa, o termo se não usado com as devidas cautelas "acaba por apresentar uma imagem falsa de 'equilíbrio' cultural que esconde as reais relações de força e as situações objetivas de opressão e até genocídio" (POMPA, 2003, p. 29).

XVI teceram. Léry considerou os seus participantes e os caraíbas como demônios incentivadores da idolatria e as mulheres tocadas pelos espíritos como "possuídas pelo diabo". Já o franciscano Thévet descreve os caraíbas como falsos profetas que se comunicavam com "espíritos malignos", por isso os chama de "servidores do diabo"; outrossim os franceses d'Abbeville e d'Evreux veem a santidade como expressão do mal e uma cerimônia "demoníaca". Essas imagens são na verdade transposições do imaginário cristão e da confusão mental que eles viviam, entre "Deus" e o "diabo". Como afirma Vainfas:

> Prisioneiros da confusão entre céu e inferno que tentavam dirigir na velha cristandade, os europeus a reproduziram no trópico. Afinal, lembra-nos Delumeau, foram eles que trouxeram para a América o seu próprio diabo nos porões de seus navios. Trouxeram o demônio, e também seus conflitos e dilemas religiosos, que não tardariam a projetar-se em seus discursos e imagens acerca do índio (*Idem*, p. 63).

Tais relatos não eram neutros e muitas vezes serviam para objetivos circunscritos. Os textos dos cronistas e suas narrativas têm sempre uma razão de ser, muitos desses tinham um teor propagandista a fim de trazer habitantes para povoar a colônia, outros foram construídos pragmaticamente a fim de legitimar a "guerra justa" e a conquista dos territórios nativos. Algumas crônicas do período colonial foram verdadeiros chamarizes para o Novo Mundo. Outras eram uma memória escrita e publicada para expor uma experiência incomum, uma "aventura", enfim um diário de viagem. Assim o foi a crônica de Jean de Léry: para além da memória de viagem, seu relato foi implícita e explicitamente uma crítica direta ao modo de vida europeu, sobretudo dos católicos, com os quais tinha uma rivalidade irreversível, sendo que, nesse modelo, os "índios" lhe servem como contraponto. Apesar de características similares, esses relatos eram diversificados. As descrições desses cronistas estavam longe de seguir rigorosamente um mesmo modelo.

> A idéia de que as narrativas são homogêneas ou equivalentes e que podemos generalizar a informação contida num texto para as demais, é questionável em determinadas situações. A reprodução pura e simples de seus dados nos leva a uma falsa imagem, caso não tenhamos em conta o objetivo da observação que define o visualizado e memorizado pelo cronista. De maneira alguma estamos negando que a visão de mundo, que filtra a relação entre o real e o visualizado e que determina o que se apresenta passível de ser concebido por esses narradores, é um fato social. Porém, devemos levar em conta que os cronistas descreveram a partir de dados locais concretos e que tinham intentos singulares publicando os seus relatos. Tais situações, aliadas à sua visão de mundo, conformaram os textos (CORRÊA, 2006, p. 72).

Nesse sentido, os relatos são produtos do seu tempo e dos seus autores, que vivenciaram diferentes experiências em suas trajetórias de vida e no tempo em que estiveram no Brasil. Portanto, para entender melhor porque os índios foram representados de determinadas maneiras por Jean de Léry é necessário reconstruímos a sua história para percebermos como o contexto histórico em que o calvinista estava inserido influenciou suas descrições. E assim compreendermos de forma mais pormenorizada porque alguns valores indígenas em Léry são "exaltados" e até "relativizados".

Jean de Léry nasceu na vila francesa Lamargelle, no ano de 1534. De família burguesa, seus pais eram adeptos das novas ideias reformistas. Quando cresceu se tornou um missionário calvinista, e tinha por objetivo propagar as novas ideias e doutrina protestante. Começou o curso de teologia ainda adolescente, mas só veio concluí-lo, ao retornar do "Brasil". Não era nenhum intelectual de renome, mas um simples sapateiro. Aderiu à Reforma e tornou-se membro da Igreja Reformada de Genebra durante a fase inicial da Reforma Calvinista, onde estudou teologia. Léry decidiu em 1556 integrar um grupo de ministros e artesãos protestantes em uma viagem ao Forte Coligny, núcleo inicial da França Antártica, a malograda colônia francesa que tentaria ser estabelecida na Baía de Guanabara, atual Rio de Janeiro. O grupo foi coordenado por Nicolau Durand, cavaleiro de Villegaignon, com ajuda financeira e apoio de Gaspard de Coligny, almirante da marinha francesa convertido ao calvinismo.

Junto com outros 14 missionários, o calvinista embarcou em 1557 para as terras da América portuguesa, com o objetivo de transmitir os ensinamentos do Mestre no Novo Mundo, contudo, passados apenas oito meses da sua chegada, Villegaignon os expulsou acusando-os de heresia. Durante os meses que passou no continente, esperando para retornar à Europa, Léry conviveu com os índios tupinambás, observando atentamente os seus costumes e práticas e descrevendo seu modo de vida. Meses depois conseguiu regressar à Europa, em 1558, onde foi acolhido na França por autoridades protestantes e ordenou-se em Genebra. Em seu retorno, Léry concluiu sua formação, foi quando se viu imerso em um intenso conflito religioso disseminado em toda Europa e que assolava seu país, opondo católicos e protestantes, cujo episódio mais marcante foi o massacre da noite de São Bartolomeu, em 1572 (PAIVA, 2008, p. 3).

Foi no interior desse contexto, entre 1563 e 1578, que o calvinista escreveu e publicou a sua crônica. Sendo assim, é fundamental "atentarmos para o fato de que Léry escreve muito tempo depois de sua experiência na América, e inserido em um contexto de guerra religiosa" (*Idem*, p. 4). Sua crônica servia, portanto, para uma realidade em que estava inserido, seu intuito não era fazer uma descrição imparcial da América portuguesa e dos seus habitantes, mas em linguagem retórica, a partir das interpretações que construiu dos brasis, lançar severas críticas aos seus inimigos católicos. As razões de ser do texto de Léry e a forma como ele se articula se insere e se explica dentro desse contexto de tensão religiosa. Como nenhum texto é desarticulado de seu contexto histórico, essas informações são relevantes para entendermos as descrições que Léry faz dos índios.

A primeira descrição que fez o calvinista é dos índios margaiás. Em um relato bastante minucioso, Léry descreve a nudez, a maneira como se ornam, seu modo de vida e a sua receptividade para com os que chegam. Ao descrever o costume de se enfeitarem com uma pedra no lábio inferior, o protestante tenta entender a "lógica cultural" que os leva à tal prática, no entanto não deixa de emitir um juízo de valor. Logo de início o calvinista refuta algumas imagens que os europeus têm dos índios: "refutarei o erro dos que afirmam serem os selvagens peludos." E ressalta sua bondade e cortesia:

> Essa boa gente que não fora avara, ao chegar de mostrar-nos tudo quanto trazia no corpo, do mesmo modo procedeu ao partir, embora já vestisse a camisa. Ao sentarem-se no escaler os índios arregaçaram-se até o umbigo a fim de não estragar as vestes e descobriram tudo que convinha ocultar, querendo, ao despedir-se, que lhes víssemos ainda as nádegas e o traseiro. Agiram sem dúvida como honestos cavalheiros e embaixadores corteses. Contrariando o provérbio comum entre nós de que a carne é mais cara do que a roupa, revelaram a magnificência de sua hospedagem mostrando-nos as nádegas, na opinião de que mais valem as camisas do que a pele (LÉRY, 1961, p. 73).

É possível notar, em vários momentos, que, ao admirar os índios, Léry sempre contrapõe a um elemento da cultura europeia. É como se ele estivesse exortando os seus pares a olharem para os "gentios" que, apesar de "selvagens", teriam lições valiosas para os ensinar. Por ser um pastor, Léry não deixou de dar ao seu texto uma linguagem retórica e muitas vezes até repressiva, a qual serve para condenar e lançar juízo sobre muitas práticas, usos e costumes do Velho Mundo.

A obra de Léry carrega um claro sentido pragmático. Outro momento em que podemos observar essa operação é quando compara os hábitos dos tupinambás com os dos europeus, o missionário afirma que os tupinambás são fisicamente mais aptos e que vivem mais e melhor do que os europeus, sendo o motivo disso que "pouco se preocupam com as coisas desse mundo. E de fato nem bebem eles nessas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito" (LÉRY, 1961, p. 101-102). Esse motivo, para a longevidade dos tupinambás, é uma crítica direta ao modo como os habitantes do "velho mundo" vivam, sempre a se preocupar com o acúmulo de riquezas e com as cidades que eles constroem com suas "fontes" que os degeneram. "Essas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição. Nada disso tudo os inquieta e menos ainda os apaixona e domina, como adiante mostrarei. E parece que haurem todos eles na fonte da Juventude" (*Idem*, p. 102).

As imagens e representações criadas por Léry têm uma clara intenção retórica. A imagem do "índio" de Léry serve para criticar alguns hábitos de vida, costumes e valores europeus, especialmente os católicos. Uma crítica dirigida diretamente ao modo de vida dos cristãos, suas visões de mundo e suas aspirações. Léry "dá voz" ao sujeito indígena para tornar essa crítica mais clara. O diálogo é considerado uma construção, um diálogo imaginário, para dar autenticidade às questões que ele quer propor ou ressaltar. No episódio construído em que o velho índio questiona o missionário calvinista sobre a motivação para saírem de suas terras e passarem por tantos infortúnios para chegarem ao novo mundo, Léry constrói uma crítica, utilizando-se da suposta "voz" do indígena:

> (...) agora vejo que vocês, franceses, são uns grandes loucos. Atravessam o mar e padecem grandes inconveniências, conforme dizem quando aqui chegam, e trabalham tanto para acumular riquezas para seus filhos ou para aqueles que a vocês sobrevivem. Acaso a terra que não é suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos que amamos, mas estamos seguros de que, após nossa morte, a terra que nos nutriu também os alimentará. Assim, repousamos para sempre sem ter maiores cuidados.' Embora essa tribo possa estar cega ao atribuir à natureza (...) mais do que o fazemos em relação ao poder da providência de Deus, ainda assim ele se revoltará e julgará os espoliadores que ostentam o nome de cristãos (*Idem*, p. 174).

Ao descrever o suposto diálogo com o ancião indígena, Léry tem um objetivo claro, não o de mostrar como os nativos são sábios e coerentes ou que sua lógica de

vida é melhor, mas condenar a ambição e ostentação da sociedade europeia. Essa é uma crítica direta à forma de organização social e econômica dos europeus, talvez mais especificamente aos colonizadores católicos, uma condenação explícita ao acúmulo de riquezas. Em outro momento a condenação é mais específica, ao mostrar os caraíbas como "trapaceiros" e "falsos profetas"; Léry tem um propósito implícito, o de condenar os freis católicos:

> Não acreditamos que poderia haver forma mais clara de um protestante como Léry expressar seu sentimento para com os caraíbas. Não poderia haver forma mais objetiva para transmitir uma idéia exata do que eram esses "embusteiros" para seus leitores protestantes na França. Mas também não cremos que exista uma forma mais comum de esvaziar o significado que os caraíbas poderiam ter dentro da cultura indígena. Fica claro que os caraíbas se tornam, pois, instrumentos da retórica de Léry para criticar os católicos e, talvez nesse caso particular, a referência diga respeito especificamente a André Thévet, que era um frei capuchinho (PAIVA, 2007, p. 27).

Em outro contexto, Léry condena os excessos dos europeus, ao relativizar o costume dos índios de andarem nus: "não merecemos louvor por condená-los austeramente, só porque sem pudor andam desnudos, pois os excedemos no vício oposto, no da superfluidade de vestuário. Praza Deus que cada um de nós se vista modestamente, mais por decência e honestidade do que por vanglória e mundanismo" (LÉRY, 1961, p. 111).

Ao se referir aos rituais antropofágicos, Léry transmite uma mensagem parecida:

> Não abominemos, portanto, demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra s inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas (*Idem*, p. 111).

Provavelmente o calvinista esteja se referindo ao contexto de hostilidade entre os católicos e protestantes, no qual muitos huguenotes eram massacrados por católicos e vice e versa; essas criaturas "abomináveis" que ele se refere são, provavelmente, os seus contrários no conflito religioso. Por mensagens, como as anteriores, Léry é tido como relativista, mas devemos ter bem claro que o suposto "relativismo" do missionário protestante tem uma razão de ser e serve aos seus interesses, e estes não eram entender a cultura indígena pura e simplesmente, mas descrevê-la como contraponto à cultura cristã, elogiando ou criticando os indígenas: a matriz imagética é sempre o olhar do outro mundo.

A obra de Léry foi reeditada no século XIX, no momento em que as ciências sociais procuravam se afirmar como objetivas, o texto do calvinista tido como breviário da antropologia, tem uma nova edição, nesse contexto o propósito de reeditar essa obra fica evidente: criar, em outras palavras, precursores para as ciências que estavam sendo estabelecidas. Mais do que colocar Jean de Léry como "antropólogo precoce", precisamos levar em conta o contexto em que ele estava inserido para entendermos as conjunturas sociais que o levaram a descrever os índios dessa maneira.

Para além das representações, é possível, mesmo através de uma obra tão pragmática, reconstituir os traços da resistência e reelaboração adaptativa dos povos indígenas nos tempos do contato com os conquistadores europeus. Como mostrou Léry em alguns trechos de sua narrativa, para os indígenas não havia sentido nas atitudes do colonizador, eles não aceitaram passivamente a imposição do modo de vida europeu e sua organização social. Como apresenta o francês, a visão que os nativos partilhavam ia de encontro às lógicas de vida dos estrangeiros. Diferente do que sustentou uma historiografia tradicional, os índios não foram passivos ao processo de colonização, meros expectadores das transformações que entravam em curso. Como deixa claro o historiador Stuart Schwartz, os povos indígenas resistiram, lutaram e contestaram os padrões que ora se apresentavam e sua lógica de vida e cosmovisão foi responsável por mudanças no projeto colonial: "As formas de produção estabelecidas não foram simplesmente uma questão de escolha por parte dos europeus; sofreram também influência da natureza da sociedade indígena e da dinâmica interna das percepções e necessidades dos nativos" (SCHWARTZ, 2009, p. 70).

Os índios lutaram, adaptaram a cultura cristão ocidental à sua própria realidade, transformaram os elementos europeus e influenciaram estes decisivamente. Os povos indígenas têm papel importante não só na resistência, mas na formação histórica do Brasil. Atuaram desde a conquista para preservarem a suas vidas e seus modos de ser e existir, participaram do processo de construção da sociedade brasileira e se articulam no cenário atual para fazer valer os seus direitos.

Para além dos conflitos bélicos, podemos notar antagonismos simbólicos que aparecem constantemente na tradição indígena. As Santidades foram movimentos representativos de uma reapropriação para confrontação e da capacidade reinventiva e reivindicativa dos nativos frente aos ditames coloniais. Serge Gruzinski, em um estudo fundamental, fala dos signos de resistência dos povos da América espanhola presentes em sua cultura oral, poesias e cantos (GRUZINSKI, 2003).

O historiador francês, em sua obra *A colonização do imaginário*, parece inaugurar uma perspectiva que instrumentaliza conceitos como mestiçagem e invenção cultural na busca do significado da colonização na América. A análise do historiador repousa nos processos de transformação cultural que ocorreram nos mundos indígenas, sobretudo no mundo colonial mexicano, por meio da assimilação de elementos e fundamentos ocidentais. A chamada colonização do imaginário traria os processos de incorporação, mudanças e mesclas que resultariam em novas formas culturais mestiças, marcadas pela tentativa de conjugação de dois mundos distintos. No entanto, em sua busca por descortinar o imaginário colonial acaba por amenizar os processos de resistência, pois as transformações culturais são vistas como meras conformações. Ao privilegiar os aspectos mestiços, Gruzinski parece esvaziar os sentidos e significados de luta nos processos de reinvenção protagonizados pelos povos ameríndios.

A sociedade que começava a emergir a partir da colonização é marcada pela negociação e pelo conflito. As interações que acontecem entre as sociedades distintas são gérmen de um contexto complexo que se molda a partir de embates e transformações. Por isso é necessário compreender às sociedades indígenas por meio de suas histórias e dos lugares que ocupam no passado e presente, não de vítimas inexpressivas, pálidos reflexos dos movimentos e demandas externas, mas protagonistas de suas histórias.

As questões aqui apresentadas cumpriram a função de fornecer elementos para a compreensão das fontes quinhentistas, com olhar mais detido sobre a obra de Jean de Léry, no que diz respeito às imagens e representações acerca dos *brasis*, pois, uma vez que compreendêssemos que o texto tinha sido escrito por um personagem em particular, para um público específico, e respondendo a interesses particulares que muito pouco diziam respeito aos índios, poderíamos entender que o "índio" que se nos apresenta na crônica era muito mais um instrumento retórico, uma imagem forjada, um "se olhar" em perspectiva, do que, propriamente, uma realidade (PAIVA, 2007).

Nosso intuito tem sido refletir criticamente sobre as representações acerca dos povos indígenas construídas pelos cronistas, missionários e representantes régios e assim ir além do dito e do escrito, buscar nas entrelinhas do texto e, por meio de um esforço hermenêutico, compreender as próprias experiências desses povos que estão por detrás das palavras e discursos pragmáticos. E, por conseguinte, desfazer modelos e generalizações, possibilitando a construção de um conhecimento mais próximo da realidade indígena e dos estudos atuais sobre ela, valorizando o diálogo entre as

diferenças. Para além das imagens, mostrar os povos originários como agentes e protagonistas da história.

Nosso objetivo tem sido historicizar certas imagens que marginalizam os "silvícolas" e os colocam como seres passivos, e que foram construídas historicamente e serviram para objetivos específicos de acordo com os interesses que estavam em jogo. Essas imagens e representações devem ser contempladas no tempo, contextualizadas dentro dos processos históricos que possibilitaram a sua criação.

2.2 Kiriris do litoral ao sertão

Os povos kiriris, ou kariris[73], habitavam incialmente as terras litorâneas, estando presentes no Recôncavo da Bahia, na região do Paraguaçu, bem como no território entre o rio Itapicuru e o rio Real, entre os atuais estados da Bahia e Sergipe; além desses espaços ocupavam territórios até o Ceará. Com a marcha de expansão colonizadora, os kiriris foram migrando para o interior, passando a ocupar a região nordeste da Bahia, nos atuais municípios de Ribeira do Pombal, Quijingue e Banzaê, e oeste da Bahia, em Muquém de São Francisco, Ibotirama e mais recentemente em Barreias (BRASILEIRO & SAMPAIO, 2012, p. 147). Baseando-se no estudo etno-histórico de Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), a antropóloga Cristina Pompa destaca a região do médio São Francisco, como espaço de nítida concentração da família kariri "presente desde o Ceará e a Paraíba até o sertão baiano" (POMPA, 2003, p. 239).

Ademais na porção ao sul do sertão do São Francisco, região das Jacobinas, a antropóloga identifica a predominância dos grupos kariri e payayá "que nos séculos XVII e XVIII foram aldeados pelos jesuítas e sucessivamente deslocados para mais perto do litoral, a fim de defender o Recôncavo dos assaltos dos 'Aimorés'". Mais ao norte desse sertão nas regiões do planalto da Borborema, "as serras dos Cariris e do Araripe e a região dos rios Jaguaribe, Apodi e Açu", Pompa igualmente constata a presença dos kariris além dos "Ikó, os Payaku, os Kanidé, os Junduí (Tarairiú), os Inhamum, os Calabaça, os Xucuru" (*Idem,* p. 239).

Os kiriris que estavam mais próximos à regiões de rápida e intensa ocupação colonial, sofreram os primeiros impactos da expansão interiorana. Conforme aponta André Rego:

[73] Além dessas, tanto nas fontes como na historiografia, aparecem outras variações na grafia como quiriris e cariris.

> É justamente no Vale do Paraguaçu onde aconteceram os primeiros combates na capitania da Bahia. Na rota da pecuária extensiva e dos imensos latifúndios, os kiriri-sapuiá, os maracá e os paiaiá foram os que mais sofreram com as expedições empreendidas, as denominadas "jornadas do sertão" (REGO, 2009, p. 20).

Segundo o historiador Antonio José de Oliveira, a dispersão dos povos kariri, sobretudo no médio São Francisco, teria se intensificado no limiar do século XVI "em razão do avanço da expansão da fronteira colonialista" (OLIVEIRA, 2017, p. 9). Nesse sentido, a presença do colonizador teria forçado esses grupos a uma nova mobilidade espacial. Há uma complexidade que perpassa as motivações das migrações, que podiam ser movidas tanto por fatores internos como por movimentos, eventos e conjunturas exógenas. A própria expansão de outros povos, como os tupi-guarani, que expulsaram grupos estabelecidos em zonas costeiras, deve ter gerado impacto sob a dispersão e interiorização dos kiriri. Por meio de um diálogo com a historiografia e arqueologia, bem como com os documentos históricos, Oliveira demonstra que "tudo indica que a nação Kariri tenha suas ramificações pelas ribeiras do São Francisco" (*Idem*, p. 33).

A construção das imagens e representações sobre esses povos, pautaram-se sobretudo na elaboração e instrumentalização colonial da diferença, ou do binômio Tupi *versus* Tapuia, agregando assim a alteridade entre Tupi, Tapuia e Branco. Levadas a cabo por meio da contraposição e da dualidade que construíam os discursos coloniais sobre os povos indígenas presentes em crônicas, relatos de viagens, escritos missionários e administrativos.

Pertencentes a família linguística Macro-Jê, os kiriri, na área do atual Estado da Bahia, compreendia, segundo o historiador André Rego, um "extenso grupo que se subdividia em quatro ramos" a partir das línguas faladas: "kipeá, entre os rios São Francisco e Salitre, dzubukuá, também no São Francisco, sapuiá, entre os rios Paraguaçu e Contas, e camamu, localizado na baía de Camamu" (REGO, 2009, p. 13). O capuchinho francês Bernard de Nantes, teria explicado as variantes das línguas kiriri por meio da comparação analógica com as sociedades europeias:

> Como há em Europa nações de diferentes línguas, com terem o mesmo nome, assim também as há no novo Orbe, como são os kariris do rio São Francisco, chamados Dzubucua, que são estes, cuja a língua é tão diferente da dos kariris chamados Kippeas, que são os para quem se compôs o outro catecismo, como a língua portuguesa o é da castelhana (NANTES, 1896 [1709] apud. POMPA, 2003. p. 257).

O antropólogo Nimuendajú (1992), considera que as línguas dos kariri compõe uma família linguística autônoma. Kiriri ou a variação kariri, foi uma designação do vocábulo Tupi "que significa povo silencioso, calado, taciturno. Tal designação teria sido atribuída pelos tupi habitantes do litoral brasileiro aos índios do sertão" (GRAMACHO, 2010, p. 83).

Dada a sua distribuição e dispesão espacial geográfica, foram os sertões das capitanias do Norte os espaços "de maior conflito na Guerra dos Bárbaros". Pois esta era "uma área onde, ainda em fins do século XVII, já se começava a delinear uma atividade comercial de grande valor tanto para a colônia, quanto para a metrópole, a saber, a pecuária". Nesse contexto, alguns grupos kariri e outros pertencentes ao tronco Macro-Jê resistiram a dilatação colonial por meio da expansão pastoril. Por essa razão, esses indígenas passariam a representar "um entrave para o desenvolvimento pleno da região, pois eram as verdadeiras 'muralhas do sertão', impedindo o avanço da ocupação, a posse e a utilização das terras" (OLIVEIRA, 2017, p. 44-45).

Ao tratar da expansão dos aldeamentos nesse contexto, Fabricio Santos esclarece que no século XVII:

> Indo em direção ao sertão, os aldeamentos se chocariam com os criadores de gado e sertanistas, ao tempo em que grupos indígenas não falantes do tupi iam sendo contatados. Tais grupos, apelidados genericamente de *tapuias*, eram em sua maioria caçadores e coletores semi-nômades, mais avessos às trocas culturais e mais propensos à resistência armada. A identificação e reconstituição etnográfica das dezenas de etnias que foram genericamente retratadas ou referenciadas como "tapuia" mostra-se extremamente difícil, embora se possa afirmar, com segurança, o predomínio dos grupos Kariri e Payayá no sertão ao sul do Rio São Francisco (SANTOS, 2007, p. 114).

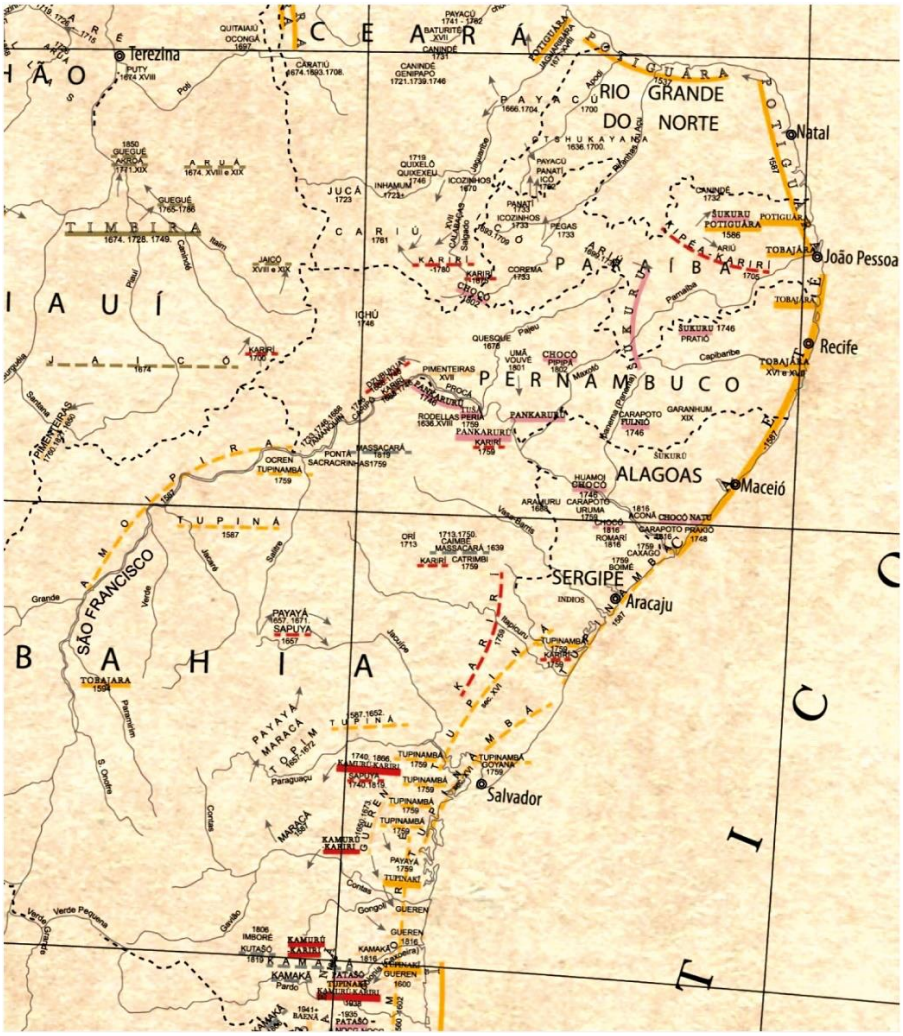
Portanto, é provável que tais grupos, por sua resistência direta à colonização, teriam, com o desencadear do processo colonial, se deslocado para o interior, saindo da região do Recôncavo e suas proximidades para os sertões, no entanto, ainda no século XVII estes enfrentaram diretamente as forças coloniais na conhecida Guerra dos Bárbaros. O começo desse deslocamento mais para o interior se iniciara com os conflitos travados contra os tupinambás, os primeiros conquistadores do litoral. Segundo Oliveira,

> As guerras declaradas aos Kariri e demais nações indígenas seja por sua resistência em defesa de seus territórios ou motivadas por aversão ao projeto colonizador, se configuraram num movimento de incursão bélica bastante considerável em direção aos sertões (guerras para dentro) provocando um verdadeiro genocídio prolongado por mais de dois séculos, denominada na historiografia como Guerra dos "Bárbaros" aqui a de Guerra Bárbara contra

> os tapuias, todavia, uma forma de mensurar o grau de violência praticado pelos responsáveis por esses empreendimentos coloniais (OLIVEIRA, 2017, p. 22).

A violência e a hostilidade marcaram à relação que a sociedade colonial estabeleceu com os ditos, Tapuias, particularmente kariris, vistos em muitos contextos como inimigos da cristandade e da colonização.

Mapa 2 - Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes (recorte)



Fonte: Curt Nimuendajú (2017, p. 123).

No mapa acima, elaborado pelo etnólogo Curt Nimuendajú temos a dispersão dos grupos indígenas no território das capitanias do Norte, em traçado vermelho é possível observar os espaços pertencentes aos grupos kariris.

Nos primeiros momentos da colonização, os portugueses tiveram contato mais sistemático com os povos Tupi, que habitavam a extensa faixa litorânea, como pode-se

notar no traçado amarelo do mapa. Mas já no século XVI houve contato com os povos Macro-Jê, que foram genericamente denominados “Tapuias”. Dentre estes estavam os kiriris, ou kariris. Os dados sobre esses grupos são esparsos e cheios de incongruências, como é o caso das descrições em torno dos aimorés. As informações mais sistemáticas dos grupos que habitavam o interior (ou os sertões) emergem da necessidade de contatá-los, descê-los para o litoral – principalmente após o déficit populacional causado pelas epidemias a partir da década de 1560 – e expandir a conquista para o oeste com a criação de gado. Os contatos mais constantes com a sociedade colonial, entre os kiriris teria se dado ao final da primeira metade do século XVII.

As primeiras notícias dos povos kiriris ainda no século XVI, vem do relato de Fernão Cardim,

> Outros vivem para parte do sertão da Bahia que chamam Guayná, tem língua por si. Outros pelo mesmo sertão, que chamam Taycuyu vivem em casa tem outra língua. Outros no mesmo sertão, que chamam Cariri, tem língua diferente: essas três nações e seus vizinhos são amigos dos portugueses (CARDIM, 1925 [1583], p. 200).

No momento que Cardim escrevia, os kariris, por ele descritos como amigos dos portugueses, teceram aliança com a sociedade colonial. No entanto, essas alianças estavam em constante mutação, e vão sofrer transformações significativas no século XVII. A língua diversa é outro elemento destacado pelo inaciano, essa qualificação partia da comparação analógica com os povos inicialmente contatados os Tupi. A essa altura a língua geral, extraída do Tupi já era a mais falada da costa e tinha sido sistematiza pelos jesuítas, sobretudo na *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil* (1595) do padre José de Anchieta.

Pelo desconhecimento e completa incompreensão, os povos pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê foram designados nas crônicas e relatos coloniais como avessos a civilização, falavam línguas mal compreendidas e foram estigmatizados no período colonial. A tentativa de compreender a língua kiriri, kipeá, veio com o jesuíta italiano Luigi Vincenzo Mamiani, que a estudou no século XVII e produziu a *Arte de gramática da língua brasílica da nação Kiriri* (1699) e o *Catecismo da doutrina cristã na língua brasílica da nação Kiriri* (1698).

Segundo Serafim Leite, Mamiani, “embarcou em Lisboa para a Baía em 1684”. Seu destino seria a Missão do Maranhão, mas não chegou a ir “por entretanto ter aprendido a língua dos Quiriris, entre os quais viveu, sobretudo na Aldeia do Geru, cuja Igreja fundou”. Para o desenvolvimento da Gramática e do Catecismo “utilizou-se dos

escritos da língua Quiriri deixados pelo primeiro que a reduziu a Arte o P. João de Barros, e organizou-os e poliu-os para a imprensa, como correm hoje" (LEITE, 1949, p. 351). A historiadora Ane Mecenas dedicou-se em suas pesquisas a estudar a trajetória do padre Luigi Vincenzo Mamiani e seus escritos sobre os kariris[74]. Segundo analisa, o jesuíta empenhou-se categoricamente na conversão desses gentios:

> Para Mamiani (1698, p. 18), "ensinar os ignorantes" era obra da misericórdia e consistia em uma das virtudes do trabalho espiritual. Negar esse ensinamento tornava a pessoa pecadora, pois "Peccaõ por ventura os pays, ou as máys, ou os senhores, & pays de família não ensinando a doutrina aos seus filhos, escravos, & súbditos" (MAMIANI, 1698, p. 33). Todas as alegorias que o jesuíta utiliza remetem à necessidade de o índio abandonar as práticas ancestrais e estão relacionadas com o tema da limpeza e, consequentemente, da água do batismo, sacramento administrado a todos os que rompessem com as antigas práticas (MECENAS, 2018, p. 91).

Foi precisamente para esse fim de conversão que Mamiani elaborou sua *Arte de gramática* e o *Catecismo*, "esses dois documentos apresentam os indícios e os rastros do processo de mediação cultural ocorrido no sertão da América portuguesa" (MECENAS, 2014, p. 45). Sistematizavam portanto, a busca de a todo custo implementar no meio dos gentios a religião cristã e extirpar suas antigas devoções e costumes, traduzindo à estes os passos para a salvação e alcance do reino de Deus.

A tentativa de estabelecer um contato mais contínuo com os grupos "tapuias" foi empreendida pelos religiosos, além do jesuíta italiano Mamiani, o capuchinho francês Martin de Nantes teria se lançado à missões entre os kiriris. Dele temos um dos principais e mais profícuos relatos sobre a cultura desses grupos. O francês que chegou a região do médio São Francisco por volta de 1672, "especialmente nas Ilhas de Pambu, Sorobabel, Uracapá, Irapuã" (OLIVEIRA, 2017, p. 47), constatou que "os portugueses haviam já conquistado a aliança de índios belicosos, como os tamaquiús, vizinhos próximos, prometendo-lhes os despojos da guerra com os cariris; e como eles eram desassistidos, já haviam firmado compromisso" (NANTES, 1979 [1706], p. 57).

Ao narrar essas missões o padre desvela um dos principais registros do século XVII sobre a cultura kariri. Seu relato, embora carregado por uma visão altamente maniqueísta, feita por observações genéricas e superficiais, pode levar a esquadrinhar alguns traços das cosmovisões e cosmologias desses povos. O também capuchinho

[74] A historiadora desenvolveu a tese "'Trato da perpétua tormenta': A conversão nos sertões de dentro e os escritos de Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere sobre os Kiriri (1666-1699)" (2017) que recentemente foi publicada como livro (2020).

Bernard de Nantes que empreendeu missões no vale do São Francisco insistia em seus escritos "na tradicional figura do índio bestial mais do que humano, que necessita ser traduzido à humanidade (ele diz 'racionalidade'), antes de assumir a dignidade de cristão" (POMPA, 2003, p. 258).

O padre Martin de Nantes junto com o seu companheiro de missão Anastácio de Aldierne teria enfrentado muitas dificuldades e perigos em meio aos kariris. Haviam constantes impedimentos e reveses, tanto internos às aldeias indígenas, quanto externos a elas. Um desses obstáculos seria a atitude de Francisco Dias D'Ávila[75] (POMPA, 2003, 257). Conforme explica Oliveira, a expansão da casa da Torre teria intensificado o processo de ocupação dos sertões, trazendo muitos prejuízos para os grupos indígenas e para as missões religiosas nessas regiões.

> A extensão do domínio da casa da Torre em mais de uma centena de léguas sertão adentro acarretou sérios conflitos com os índios e religiosos que mantinham aldeias naquela região. Esses conflitos fizeram com que a maioria de nativos abandonasse aquele seu habitat, sobretudo os ribeirinhos, que viviam em áreas mais cobiçadas, pois facilitava o estabelecimento e a melhor fixação dos currais. Nesse ínterim, às margens desse importante rio foi se configurando cada vez mais o sentido da colonização para os grandes Capitães mores e coraleiros, forçando seus primitivos habitantes a penetrarem cada vez mais nos longínquos sertões (OLIVEIRA, 2017, p. 50).

No âmbito interno das aldeias, os principias entraves para a missionação seriam os "ameaçadores" líderes religiosos kiriris, Dwandzoli (feiticeiros) e Bydzamum (Bruxas), que impunham grande obstáculo a evangelização desses "gentios". Em sua construção discursiva Nantes, embora queira de todos os modos descredibilizar os xamãs kariris, acaba por desvelar seus poderes e idiossincrasias:

> Havia entre eles feiticeiros ou, para dizer melhor, impostores, que adivinham o que eles pensavam. Prediziam coisas futuras, curavam doenças, quando não as produziam. Podia-se aceitar que alguns deles tinham entendimento com o Diabo, pois não usavam, como remédio, para todos os males, se não a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra (NANTES, 1979 [1706], p. 5).

---

[75] Era o neto de Garcia D'Ávila, segundo Vianna representou papel destacado na história do bandeirismo baiano, era "conquistador de terras por excelência" (VIANNA, 1935, p. 25). A família de Garcia D'Ávila formou o maior potentado de terras do período colonial, suas riquezas e poderes se acumularam sobretudo pela saga bandeirante que o velho Garcia D'ávila teria principiado. Já em 1573 seus domínios, Tatuapara, se estendiam por um vasto território que tinha por limite ao sul o rio Jacuípe e ao norte o Itapicuru. Segundo o historiador Ângelo Pessoa, essa família "esteve diretamente envolvida nos processos de conquista territorial e acumulou vasta propriedade fundiária" entre os século XVI e XIX "além de exercer grande influência nas esferas de poder junto à administração colonial" (PESSOA, 2003, p. 4).

O missionário narra uma ocasião em que teria sido defendido pelo seu companheiro de missão de um golpe na cabeça, quando este "segurou o braço de um capitão de índios muito mau e que já levava essa intenção". Em outra momento, conta que enquanto "estava só com um índio uracapá: era o meu fiel Tapicuru. Se não houvesse usado astúcia para enganá-los, não somente me teriam me matado, como me teriam despedaçados, conforme revelaram a um português" (NANTES, 1979 [1706], p. 45-46).

Segundo relata o capuchinho, o desfecho do seu infortúnio teria se dado com a morte do "feiticeiro":

> Essas duas ocasiões surgiram na aldeia de Irapuá, onde não tínhamos nem igreja, nem casa, nem nenhum cristão. O capitão era muito mau e contrário à missão: impedia sua gente de se converter à fé; e foi o motivo do perigo a que me expus. Mas enfim ele acabou assassinado pelos seus índios e queimado como feiticeiro. Se verdadeiramente houvesse entre eles alguém que se comunicasse com o Demônio, teria sido esse capitão. Havia sido a causa da morte de um grande número de índios que ele massacrara e queimara, pois que esse desgraçado que tinha o oficio de adivinho, os acusara maldosamente de serem feiticeiros (*Idem*, p. 46).

Essa narrativa, altamente enviesada pela representação maniqueísta dos sacerdotes kiriris "aponta para a complexa e tensa tradução entre o religioso, o capitão de índios e seus pares. O assassinato, e a queima pelos próprios índios, foi a reversão de uma situação efetuada pelo padre, que de acusado passou a acusador" (OLIVEIRA, 2017, p. 48). A intervenção do missionário, como em outras situações, teria provocado uma desordem na esfera cosmológica desses povos, essa desordem extrapolou o âmbito religioso passando para o meio social, trazendo prejuízos efetivos para os *brasis*. Conforme destaca Oliveira, ao analisar esse episódio: "culpando o principal de se comunicar com o Diabo através de sortilégios, [o padre] provocou o massacre e a queima de muitos índios, revertendo a situação, culminando, assim, na morte deste e a glorificação, na ótica cristã, dos capuchos" (*Idem*, p. 48).

De acordo com o historiador cearense, os kariris tinham uma complexa forma de se relacionar com o seu sistema de crenças o que reverberava na relação com os seus sacerdotes e principais, estes em grande medida possuíam atributos de cura e adivinhações, por isso exerciam poder nas comunidades. No entanto, em certas ocasiões – como bem observou Nantes e soube usar ao seu favor – esse poder poderia ser questionado. Sobretudo, quando algum doente não melhorava e seus parentes atribuíam isso a um "feitiço", o que os levava a matar o acusado de lhe "enfeitiçar". Haja vista que os seus pajés poderiam ter tanto a habilidade de curar e como de amaldiçoar.

Portanto, “apesar de existir indivíduos proeminentes no domínio das práticas de cura, e, ao que tudo indica, não as monopolizavam por completo, possibilitando a qualquer um questioná-la” (OLIVEIRA, 2017, p. 48). Essa visão teria levado os kariris a pensarem que os padres, assim como seus sacerdotes, detinham o poder de dominar práticas de maléficos e cura, pois os imaginavam como os “feiticeiros” dos brancos. Descreve Nantes, “mas estão persuadidos de que chamam feiticeiros dos brancos sabem muito mais que os próprios feiticeiros; e é por essa razão que os temem extraordinariamente e tanto persuadem desse erro, que é difícil convencê-lo do contrario” (NANTES, 1979 [1706], p. 6).

É nesse sentido que “os Kariri traduziram e projetaram para os seus sistemas de crenças as mesmas concepções que o referido padre atribuiu aos seus curandeiros, ou seja, o de feiticeiros” (OLIVEIRA, 2017, p. 49). Essa inversão se dava por meio da reapropriação do discurso dos religiosos, que tentavam impor uma visão de mundo amparada na representação judaico-cristã do mundo natural e sobrenatural. Ao passo que os *brasis*, ao tomaram para si essas concepções podiam o fazer no sentido de compor uma inversão a lógica dos missionários. Mesmo as apropriações mitológicas, tão amplamente estudadas por Cristina Pompa, dispunham de elementos que tentavam de alguma forma inverter ou subverter a lógica dos religiosos. Destaca a antropóloga, “sobretudo no plano da cosmologia parece relativamente fácil a absorção e a reelaboração, em termos mitológicos, dos relatos bíblicos e evangélicos dos padres” (POMPA, 2003, p. 354). Nesse sentido, os kariris através do contato com os missionários, apropriaram-se da “cosmologia europeia”, mas não passivamente.

Sobre o processo de apropriação e ressignificação de elementos culturais de outrem, Peter Burke nos esclarece que estes são recebidos de maneira distinta “[...] do que foi originalmente transmitido, porque os receptores, de maneira consciente ou inconsciente, interpretam e adaptam as idéias, costumes, imagens e tudo o que lhes é oferecido” (BURKE, 2000, p. 248). Tratando dos trânsitos e reapropriações no universo cosmológico Almir Diniz Carvalho Júnior, demonstra que os pajés e “feiticeiros” indígenas, buscaram reconstruir suas práticas ritualísticas e suas visões culturais, a partir das demandas estabelecidas pelo colonialismo. Analisando as transformações de um ritual (de “descer demônios”), o historiador atesta que essas mudanças reconstituem,

> [...] códigos de percepção do mundo que não se confundem com um sincretismo entre práticas e crenças cristãos e nativas. Este ritual, assim

> como outros, formaram padrões de percepção do mundo essenciais para que aquela população indígena fizesse frente às novas crenças e valores que se lhes impunham. Era necessário que aquele novo mundo fizesse sentido ao ser vivenciado (CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 362).

Nesse sentido, os choques e negociações no âmbito cultural desencadearam processos de mudança no interior dessas sociedades. Mas, ao mesmo tempo, as experiências históricas desses indígenas foi amplamente guiada pela necessidade de buscar uma continuidade ou reformulação de seus mundos ora ameaçados pela catequese e pelo colonialismo. No caso kariri, é possível observar por meio das fontes capuchinhas, uma constante alusão a noção de "antigos costumes", por meio da permanência do que os missionários intitulavam "festas do Diabo", o que atesta para "o fato de que estes rituais eram ainda praticados, apesar da catequese, pelos Kariri" (POMPA, 2003, p. 356).

Descreve Martin de Nantes em sua *Relação*:

> É assim que o Demônio abusava e martirizava cruelmente estes pobres miseráveis, e eles eram tão apegados à observância destas tradições que foi muito difícil dissuadi-los. E se alguém deixava alguma coisa e em seguida lhe acontecia alguma desgraça, ele acreditava logo que era por ter deixado os antigos costumes. Particularmente os velhos os seguravam nesta convicção e se opunham tanto quanto podiam aos bons desejos da juventude, que mais facilmente deixariam estas cerimônias [...]. Eis um aspecto do estado lastimável em que encontrei os índios desta nação, que é a menos depravada de todas as outras, pois eles não comem carne humana, nem certas espécies de cobras e outras imundícies, e não fazem outras abominações que fazem os outros, que chamam festas do Diabo; com efeito, eles as fazem, e não ouso dizer em que elas consistem para não ofender o pudor (NANTES, 1952 [1709], f. 13 apud. POMPA, 2003, p. 356).

Nessas festas "pagãs" os xamãs eram os grandes protagonistas. Conforme descreve o padre, mesmo os catequizados, seguiam praticando essas cerimônias por vezes secretamente, embrenhados nas matas, distantes do olhar vigilante dos missionários. Em outro trecho o religioso retoma a questão,

> Eram de tal forma obstinados que custaram muito a desenganar-se, fossem quais fossem os seus argumentos. Muitas vezes, sob pretexto de irem à caça, ou para procurar mel pelos campos, saíam da aldeia para praticarem às ocultas as suas cerimônias. Foi necessário recorrer ao rigor e castigar os culpados, o que não se podia fazer sem correr perigo, especialmente numa ocasião em que eles se sublevaram e pensaram até em nos matar (NANTES, 1979 [1706], p. 45).

Seria a "inconstância da alma selvagem" – como caracterizou o padre Antônio Vieira a facilidade dos "gentios" em retornarem aos antigos costumes após a sua conversão – um problema recorrente da missionação. Tanto jesuítas quanto

capuchinhos tiveram que lidar com esse revés. O significado dessa dita "inconstância", como bem analisou Eduardo Viveiros de Castro (2002), repousava nas características sociais e cosmológicas das sociedades indígenas, naquilo que passou despercebido pelo olhar cristão ocidental e os missionários não conseguiram compreender ou prescrutar[76].

Sobre a organização social dos grupos kariris, Martin Nantes os caracteriza pela "desordem", pautada na ausência de dominação, seja no âmbito político, seja no seio familiar:

> Devemos admitir que estes pobres índios não tendo Fé nem Lei nem Rei, nem artes, que são ajuda e guia de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham se não a figura de homem e as ações de animais. [...] As mulheres costumavam dominar seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados. Conquanto tivessem em cada aldeia um capitão ou governador, só existia autoridade em tempo de guerra (NANTES, 1979 [1706], p. 4).

O que o capuchinho entendeu a partir das ausências, qualificando como barbaridades, era na verdade um modo de viver peculiar – incomum ao imaginário cristão ocidental – no qual as relações familiares e políticas e as sociabilidades não geriam-se pela dinâmica da coerção e do domínio, mas pela liberdade e autonomia. E eram tecidas a partir de outras lógicas que não as absolutistas e patriarcais das sociedades europeias.

Nesse sentindo, a economia entre eles também compunha-se por uma lógica que subvertia as concepções da modernidade europeia, pautadas no lucro e no acúmulo de riqueza. A percepção dessa diferença teria levado os capuchinhos, que estiveram entre os kariris na região do sub-médio e baixo São Francisco, a descrevê-los como "'gente que vive do presente' e procura as mesmas satisfações dos animais, ou seja, as necessidades imediatas". Assim nessas imagens, conforme analisa Pompa,

> repropõem-se aqui com clareza os binômios aldeia/mato, sedentário/nômade, razão/instinto e, acima de todos, litoral/sertão, como significantes da oposição irredutível entre barbárie e civilização, onde a única mediação possível é a graça de Deus e a abnegação dos padres (POMPA, 2003, p. 259).

Em tais aspectos repousava o plano de conversão dos religiosos, que imbuídos do discurso civilizatório tomaram para si a "responsabilidade" de transformar os povos

[76] Mais adiante fazemos uma discussão sobre essa questão ao nos debruçarmos sobre as religiões e religiosidades indígenas.

"nativos" em servos de Deus, súditos do rei e do papa. Esse discurso que teve diferentes nuances, "pintado" de distintas cores e enunciado em vários tons, tomou o padrão europeu como arquétipo da humanidade plena e a partir dai enquadrou os demais povos. Nesse escopo, empenhou-se o frade capuchinho Bernard de Nantes, que "aldeou em fins do século XVII" indígenas kiriri do grupo linguístico kipea e entre eles esteve por vinte três anos (OLIVEIRA, 2017, p. 49). Sua *Relação da missão dos Índios Kariris do Brasil* data de 1702. Nesta, teria ele descrito a "rudeza" desses ditos povos:

> como eles (os animais), andam nus, se alimentando com frutos que encontram e que a terra produz por si mesma, alguns se entregam aos prazeres como brutos, sem vergonha uns dos outros, como ainda fazem alguns selvagens das redondezas, como os Kracuí, Umã, Jaicó e outros, que não sendo sedentários vagam pelos matos, onde vivem apenas eles. A Paixão nestes miseráveis tinha obscurecido a Razão e o entendimento, pela frequência do pecado (...) Falo daqueles que estão a duzentas ou trezentas léguas no interior do Brasil, como estes, porque os índios que estão perto do mar são mais humanos, em virtudes do convívio que eles têm com os brancos que habitam as regiões marítimas. (...) São de cor amarelada, puxando para o vermelho, tanto que os brancos os chamam "vermelhos". Na maioria são de estatura medíocre, mas há também dos grandes e ferozes, que são os mais selvagens, que não tem outra preocupação a não ser procurar o que comer (NANTES, 1702 apud POMPA, 2003, p. 260).

A incompreensão do seu modo de vida, está evidente no relato, para os indígenas não havia necessidade de acumulação de excedentes, algo basilar para as sociedades do velho mundo. Embora tenha dado mais destaque ao extrativismo, é a partir dos escritos do próprio Bernard de Nantes que temos evidências de que os kariris praticavam uma pequena agricultura de subsistência. Algumas caraterísticas que se sobrepõem dos seus escritos são "plantio de roças, a caça e os constantes deslocamentos" (OLIVEIRA, 2017, p. 49).

Por seu modo de vida, pautado no equilíbrio entre as atividades de plantio e o extrativismo, Marcos Galindo destaca que sua ocupação nos espaços da região do médio São Francisco, orquestrara-se de modo "inteligente e equilibrado", regulamentada "por um código rígido de distribuição dos domínios entre as diversas etnias, respeitadas as formas tradicionais de exploração dos recursos naturais do ambiente, de acordo com as demandas de cada grupo" (GALINDO, 2004, p. 70). A partir dessa interpretação Oliveira, igualmente analisa os processos vivenciados pelos grupos indígenas região, por meio de "dois horizontes culturais" (OLIVEIRA, 2017, p. 49). Conforme elucida Galindo,

> um primeiro horizonte extrativista, onde predomina grupos étnicos semi-sedentários Cariri que conheciam a agricultura de subsistência e, ao seu lado, aqueles nativos nomeados tapuias de corso, formados por uma pluralidade de povos extrativistas – em maior ou menor grau, nômades – que partilhavam equilibrada, mas nem sempre pacificamente, o espaço com os majoritários Cariri. O segundo horizonte cultural, é o formado pelos povos agricultores portadores de organização comunitária mais elaborada, sobre os quais se possui informação muito limitada (GALINDO, 2004, p. 52-53).

Já a parte estrutural das suas construções são descritas pelos missionários como bem dispostas. Pompa, baseando-se em Vittorino Regni (1988), que resumiu parte da narrativa do frei François de Lucé (1700), traz a descrição dessas edificações.

> geralmente era bem estruturada; a cobertura em forma de carena era impermeável, mesmo aos aguaceiros mais pesados. O pavimento de chão batido era enxuto e bem limpo. Na penumbra do vasto ambiente se gozava de uma temperatura amena. Não havia divisões, nem andares, nem janela nem chaminé. A fumaça do fogo aceso no centro da maloca subia e, filtrando pelas brechas de palha, dissipava-se no ar (REGNI, 1988, p. 176 apud POMPA, 2003, p. 258-259)

Cada maloca podia conter até 200 pessoas, conforme Regni: "Da descrição deixada por fr. Francisco se pode ter uma ideia do tamanho e do número de moradores de uma aldeia. No perímetro podia haver de 10 a 20 malocas, alinhadas em fila dupla; assim a aldeia podia ter de três a quatro mil pessoas" (REGNI, 1988, p. 176). Esse modo de viver em comunidade era igualmente novo e distinto do que o olhar europeu estava acostumado a ver e vivenciar. Nas sociedades indígenas os indivíduos se constituem na teia social das relações, a concepção de pessoa perpassava a construção social e as cosmologias. Portanto, viver em comunidade era a essência de ser e existir. O indivíduo é sempre tomado pelo lado coletivo "como instrumento de uma relação complementar com a realidade social" (CASTRO & MATTA & SEEGER, 1979, p. 4).

Dessa maneira, repensando esses escritos missionários é possível, para além do discurso religioso, adentrar no universo e nas experiência desses povos e perceber os indígenas "como sujeitos históricos e inseridos numa complexa teia de negociações" (MECENAS, 2018, p. 88).

Payayás: entre guerras e alianças coloniais

Entre os séculos XVI e XIX, os payayás dominavam o território do vale do Rio Paraguaçu, bem como o espaço que compreende hoje a região onde estão os municípios

de Morro do Chapéu, Jacobina, Saúde, Utinga e Tapiramutá. Os primeiros contatos com os portugueses se deram ainda no século XVI, com o avanço das expedições missionárias para o sertão da Bahia, que se tornaram mais efetivas no século XVII.

Os payayás foram povos que resistiram ao processo de colonização, por isso sofreram perseguição por parte de fazendeiros, bandeirantes, mineradores e autoridades régias no período colonial. Segundo Solon Santos, os payayás são uma "etnia da família linguística dos kariri", localizando-os na "região situada no centro da Capitania da Bahia, atual Chapada Diamantina e seu Piemonte, sem contornos precisos, que possivelmente estendia seus limites no sentido N/S entre os rios Itapicuru, Açu e Paraguaçu, e W/E entre o Médio São Francisco e o Recôncavo baiano" (SANTOS, 2011, p. 16).

Serafim Leite, ao descrever essas missões ao sertão, refere-se ao encontro entre os jesuítas e as etnias que habitavam essa região, um desses grupos era os payayás. Baseando-se nas cartas ânuas, Leite descreve as entradas que foram feitas entre os *amoipiras, sapoiases e paiais* no ano de 1656[77]. Inicialmente as missivas jesuíticas descrevem esses povos – que habitavam os montes das Jacobinas – genericamente, seriam aproximadamente 80 aldeias que se estendiam ao norte, de povos "Tapuias" que falavam uma "língua diversa" e teriam demonstrado "pouca disposição para a fé e doutrina cristã". Essa inaptidão para o Evangelho se explicava, na percepção jesuítica pela sua natureza "versátil, inconstante e feroz". Nessa descrição, os grupos indígenas aparecem de forma negativa, como sendo "comedores de carne humana" e que "assaltam com frequência as Fazendas dos Portugueses e se os apanham desprevenidos os matam e roubam. Por isso lhes faz guerra e se cativaram muitos e se lhe queimaram as Aldeias" (LEITE, 2000, p. 271).

Evidentemente esse é um discurso fundado no contexto das chamadas "Guerras Justas", em que se buscava de todas as formas legitimar empreitadas contra os grupos contrários à ocupação portuguesa, como era o caso dos payayás. Embora os relatos jesuíticos buscassem desqualificá-los, sua atuação política no cenário quinhentista e sobretudo seiscentista foi fundamental no processo de resistência indígena à ocupação

[77] Cristina Pompa informa que desde os século XVI há um conjunto significativo de cartas jesuíticas, sobretudo as ânuas que dão conta de narrar entradas ao sertão entre os chamados Tapuias: "Aqui também alguns são somente mencionados, outros são descritos em detalhes, entre eles *'sapoïazes'* e '*Païaïazes', 'Moritizes',* Tocó e Sequakirinhens (ou Cecachequirinhes, ou Secaquerinhens), Separenhenapãs, Borcás e Cuparans todos na região das Jacobinas" (POMPA, 2003, p. 235). A autora escreveu em itálico os etinômios como aparecem nas fontes em latim.

colonial. De acordo com os relatos compilados por Leite, os payayás eram muito submissos aos seus pajés, chamados de *Visamus*:

> Não têm ídolos, nem divindades, se exceptuarmos uma semelhança de idolatria, no que chamam seu deus Eraquizã [Erachisam], cujo o dia festivo, anual se celebra assim: Fazem uma pequena cabana não muito distante da Aldeia. Juntam-se nela os pajés mais velhos. Vestem ao Tapuia o seu vestido, tecido de folhas de palma, de 15 (*quindecem)* pés de comprido, todo de pregas e franjas, as quais caem um pouco acima do joelho. Na cabeça até os ombros tem o diadema, que termina para o alto em ponta. Na mão direita uma frecha afiada. Antes que entre na cabana sagrada (a narrativa latina diz aqui templo) do deus Eraquizã, fazem os pagés ingente alarido, e fogem todos os outros Tapuias para dentro das casas. Logo sai o Eraquizã, de horrenda e disforme aspecto. Dá volta a tôda a Aldeia, e se encontra alguém mata-o com a seta aguda, que leva na mão direita, para o castigar da sua irreverência, que se atreveu a encontrar-se com tão grande deus. Feito o reconhecimento, para diante das casas, toca a flauta (tíbia) diante delas, sinal para as oferendas de comer, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperando-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as oblatas e presentes. Concluída a cerimônia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o Eraquizã, que se levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as oblatas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se (LEITE, 200, p. 273-274).

Essa descrição, apesar de ser guiada pelos filtros culturais cristãos, traz uma riqueza de detalhes sobre o universo religioso dos payayás, um dos aspectos que se sobressai é a centralidade do pajé, que como nas sociedades tupis ocupava lugar de proeminência, “desempenhando um papel religioso de destaque” (SANTOS, 2011, p. 96).

Na obra potente e encantadora *Cartas para o bem viver* (XUCURU-KARIRI & COSTA, 2020), o cacique e poeta Juvenal Payaya escreve uma missiva remetida ao cacique Sacambuasu, que exerceu liderança entre os payayás na Aldeia de Utinga, na década de 70 do século XVII. Suas palavras expressam o significado de resistência desse povo, que lutou na sucessão dos séculos para continuar existindo.

> Hoje noto que ser um Cacique é ser, ao mesmo tempo, vigia de almas e guardador de memórias, conselheiro e, também, um pekugûapara, conhecedor dos caminhos, um guerreiro; em certas circunstâncias, um bárbaro e escudo do povo. Depois dos políticos sucessores dos bandeirantes, a função tornou-se menos compreendida, alguns destes se tonaram responsáveis pelas barbaridades praticadas contra todos os povos nativos de Pindorama e Abya Yala (PAYAYÁ, 2020, p. 37).

Passado e presente se encontram, no fio condutor da história para enunciar que, as atrocidades cometidas contra os povos indígenas, nessa porção de Abya Yala,

reatualizam-se constantemente, outrora cometidas pelos bandeirantes, capitães mores e demais colonos, hoje emuladas por outros representes do estado brasileiro.

Ao longo do período colonial, os payayás ficaram conhecidos pelo seu envolvimento ambíguo na chamada Guerra dos Bárbaros, a qual foi amplamente estudada por Pedro Puntoni (2002). Segundo historiador paulista, a Guerra dos Bárbaros marcou o destino da América portuguesa e das civilizações indígenas que resistiam à sua expansão. Nesta obra, Puntoni indica que a orientação política do Império português, durante a segunda metade do século XVII e início do XVIII, era produzir o extermínio das nações indígenas do sertão, denominadas de "Tapuias", as quais eram tomadas pelos missionários e colonos como um obstáculo para o processo de interiorização do projeto colonial.

Contrariando a ideia de extermínio de Puntoni, o historiador Solon Santos aponta que:

> os documentos do período de 1651 a 1679 que orientam e determinam a extinção de grupos indígenas são apenas o "Regimento de 14/12/1662 que levou o Capitão Thomé Dias Laços na jornada a que é enviado ao Sertão" e o "Relatório do Assento de 1669" do governador Alexandre de Sousa Freire, **enquanto que todos os demais documentos recomendam a tentativa de conciliação e estabelecimento de alianças**, principalmente com os Payayá (SANTOS, 2011, p. 16).

A dissertação de Solon Santos traz um olhar bastante enriquecedor para esse período e para os povos que ocupavam parte dos sertões da Bahia e se inserem no tronco Macro-Jê. Por fazer um recorte espacial mais circunscrito, Santos consegue dar visibilidade ao agenciamento político dos payayá. Analisando assim a "ambígua natureza resistente, ora amistosa ora conflituosa, das relações de contato dos payayá com os diversos agentes coloniais (exploradores, curraleiros, missionários, soldados, autoridades) e o resultado desse complexo choque e socialização cultural" (*Idem*, p. 17). Essa ambiguidade destacada pelo historiador se reflete também no contexto histórico do período em que eclodiram diferentes conflitos na América portuguesa.

O século XVII foi uma época bastante tumultuada para a colônia portuguesa em terras brasílicas, principalmente por conta das invasões holandesas na Bahia de 1624 a 1625 e em Pernambuco de 1630 a 1654, que eram as capitanias mais prósperas devido a produção açucareira (WELING, 2005, p. 126-127). Após 1650, iniciou-se a grande expansão territorial em direção ao interior e ao norte do território da América portuguesa. A tentativa de expansão nas terras do sertão, que na época caracterizava as

áreas que não estavam sob o efetivo domínio da metrópole, gerou conflitos com as populações indígenas que ocupavam essas regiões, as quais viram na presença dos colonizadores uma ameaça para suas vidas, liberdade e preservação dos seus territórios. A expansão da fronteira pastoril nas terras no entorno do Recôncavo teria desencadeado, segundo Puntoni, a "guerra dos bárbaros" nesse espaço (PUNTONI, 2002, p. 90-91), que foram uma série de combates contra os povos indígenas genericamente chamados no período de "Tapuias", nas regiões do sertão do Nordeste entre 1650-1720[78].

Tendo esse contexto como pano de fundo, o tema norteador da nossa análise gira em torno da questão da presença indígena no Recôncavo da Bahia a partir do final do século XVI e na primeira metade do XVII. Intentamos, assim, analisar como se deu o processo de reconfiguração social indígena aos novos imperativos coloniais, tais como a redução nos aldeamentos, o trabalho compulsório nas fazendas e engenhos e a ocupação das suas terras. Partimos então da famosa resistência indígena no Recôncavo da Bahia desencadeada a partir da emergência da Santidade, que surge por volta de 1580 no sertão do Orobó[79], segue para Jaguaripe e é difundida entre outros territórios da Baía de Todos os Santos, podendo, assim, analisar a sua propagação e como no século XVII ela se reconfigura no interior de outras formas de resistência.

Além das terras acima do rio Real, a submissão dos povos indígenas era também um problema no interior da Bahia de Todos os Santos, especialmente na rota do rio Paraguaçu, onde a conquista tornou-se um desafio para o governo geral. Já no Regimento de Tomé de Souza é apresentada a necessidade de submeter essa região ao domínio português. Mem de Sá, terceiro governador geral, em 1559 declarou guerra aos índios levantados da região do Paraguaçu. Nessa região, os tupinambás ficavam na margem direita do rio. Os conflitos que se seguiram atingiram os kiriri, que ficavam na margem esquerda. Os primeiros combates foram travados às margens do rio Paraguaçu e seguiram em direção ao interior, nas aldeias que rodeavam o rio. Mesmo com a dita "pacificação", os indígenas dessa região continuaram sendo um problema para a administração colonial (CARDOSO, 2015, p. 65).

---

[78] Os "tapuais" designavam diversos povos indígenas do troco linguístico Macro-Jê não falantes do Tupi.
[79] O sertão do Orobó era uma região que compreendia a serra do Orobó e seu entorno, entre os atuais municípios de Ipirá, Itaberaba e Ruy Barbosa.

Conforme pontuou Morais, expedições do século XVI provavelmente já permitiram a fixação de jesuítas entre os payayas, que teriam construído a capela São José das Itaporórocas com auxílio dos indígenas:

> Afirmação que encontra respaldo no documento emitido em 1615 que dá a primeira concessão de terras, nos Campos de Cachoeira, a Miguel Ferreira Feio, na serra chamada Itaporórocas, conforme Galvão (1982, p. 25). Ora, se naquele tempo a serra hoje conhecida por São José era chamada de Itaporórocas, indica o significado do termo que houve lutas anteriores a esta data, ideia reforçada no depoimento ao Tribunal do Santo Ofício em 1646, no qual João Peixoto afirmou, de acordo com a dissertação de Celeste Maria Pacheco de Andrade (1990, p. 95), que a capela e a fazenda foram destruídas pelos nativos. Isso induz que foi construída em data anterior ao seu estabelecimento em 1640 e possivelmente tomou posse, o que revoltou os Tapuias (MORAIS, 2016, p. 19).

Um aspecto que chama atenção do historiador baiano "é que vários traços biofísicos, artísticos, linguísticos, alimentares, naturais do povo Payayá continuam presente na população que mora nos municípios localizados na região entre o recôncavo e a Chapada" (*Idem*, p. 20).

No presente, os remanescentes payayás vivem um processo de ressurgência étnica na região que compreende a Chapada Diamantina (SANTOS, 2020). Atualmente Santos se dedica a pesquisar os processos de etnogêneses vivenciados por esses grupos nesse território. Ao analisá-los na contemporaneidade, o historiador baiano desvela os processos históricos que corroboraram para a narrativa de extermínio e como se deu o apagamento das suas identidades, ao mesmo tempo busca elucidar como vem acontecendo o seu ressurgimento étnico. Ao visitar a Aldeia Payayá – localizada nos limites dos municípios de Utinga e Morro do Chapéu – ouvindo os relatos dos líderes e ao observar a comunidade indígena Santos pôde identificar:

> que a comunidade indígena Payayá desenvolve projetos de agricultura familiar e sustentabilidade ambiental, como um viveiro de mudas nativas para o reflorestamento de áreas ao redor da aldeia e da nascente do rio Utinga. Produzem sementes, bebidas alcoólicas (Jurema, cerveja, cachaça e licor), confeccionam artesanatos, realizam manifestações culturais como o Toré (dança que inclui práticas religiosas secretas com o objetivo de se comunicar com os encantos ou encantados), o Praiá (danças estimuladas por entidades espirituais dos índios que se incorporam nos homens, uma sociedade secreta), o Poró (casa de ciência dos índios que marcaria a sua indianidade) e a Juremeira. Já que a etnicidade remete ao passado e como a cultura é dinâmica e flexível, trata- se de uma ação ou movimento de retomada das antigas tradições reformuladas e adaptadas às novas condições (SANTOS, 2020, p. 16).

O processo de emergência analisado pelo historiador, que pode ser identificado em outros povos indígenas do Nordeste que incorporaram "o Toré, o Praiá, o Poró e a Juremeira" foram introduzidos pelos payayás "como formas de expressão política, étnica, pluriétnica e interculturais. Tornaram-se partes das ações indígenas como referências e práticas em suas manifestações". Portanto, como evidencia Santos "são os sinais diacríticos da 'viagem de volta' de uma ressurgência étnica ou reelaboração cultural diferenciada" (SANTOS, 2020, p. 16).

2.3 Religião e religiosidades indígenas

As primeiras descrições das religiões indígenas, ou do que mais tarde os missionários e agentes inquisitoriais chamariam de "abusões heréticas", nas terras da América portuguesa, foram marcadas por imprecisões e incompreensões, já que o "olhar europeu" deslumbrado com o "inusitado" e desassossegado com o incógnito não sabia como qualificar as práticas religiosas dos nativos.

Escrevendo em 1575, o cronista português Pero de Magalhães Gândavo expressou essa incompreensão:

> A língua de que usam toda pela costa é uma [...]. Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela f, nem l, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei: e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido (GÂNDAVO, 1575, cap. 10, fl. 33v).

Além da insipiência do arquétipo sociocultural indígena e do desconhecimento das suas variedades linguísticas, as palavras do cronista português assinalam para um imaginário que dominará o pensamento europeu em relação aos grupos Tupis e demais etnias indígenas no território da América portuguesa, que é a ausência da religião por parte dos nativos. Ao descartar a possibilidade de crença e organização política nas sociedades ditas "tribais", Gândavo faz uma comparação analógica, haja vista que, como pontua a antropóloga Cristina Pompa, é esse o "único meio de compressão cultural" na qual a diferença é vista como ausência. Como destaca o linguista Eduardo Navarro, "religião sem templos, sem adoração de ídolos, sem sacrifícios de animais, sem representações figuradas das divindades, a religião dos índios tupi-guaranis passou despercebida para os europeus" (NAVARRO, 1995, p. 62).

Dada a incompreensão do que seria a religião e a religiosidade no âmbito das sociedades indígenas, esta foi por muito tempo descartada e, em várias ocasiões, o que se aproximava de uma "manifestação religiosa", "os ritos gentílicos" e as "práticas heréticas", eram tidos como culto ao "demônio", em uma clara alusão às práticas desviantes do "Velho Mundo". A exceção a esse olhar totalmente negativo foi a percepção inédita do frei Bartolomeu de Las Casas, para o qual as "idolatrias [indígenas] eram uma demonstração sincera de expressão religiosa" (VAINFAS, 1995, p. 27).

O jesuíta Fernão Cardim, secretário do visitador da Companhia, quando esteve nas terras luso-brasileiras por ocasião da visita de Cristóvão de Gouveia, narrou de forma minuciosa as "manifestações" religiosas entres os tupis e o papel desempenhado pelos seus líderes espirituais. Com o olhar carregado de estereótipos trazidos do imaginário católico europeu, o inaciano assim descreve os ritos da Santidade:

> Usam de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creiam neles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por parecer que há neles divindades, e mais o fazem por receber saúde que por algum respeito. Entre eles se alevantam algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário alguns índios de ruim vida; este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão, enganando-os (...) (CARDIM, 1980, p. 89).

De acordo com a descrição de Cardim, a religião indígena, totalmente desacredita pelo missionário, é marcada pela suspeição e por uma relação de troca, na qual os indígenas não criam verdadeiramente nos seus "feiticeiros", mas estariam buscando alguma recompensa por meio da cura das suas enfermidades, "para receber saúde". Claramente essa é também uma transposição do imaginário religioso ocidental para o universo cosmológico indígena, haja vista que era o catolicismo dado a todas as formas de troca e de barganhas com a divindade. Foi o catolicismo que instituiu as indulgências, a simonia e outras tantas práticas que transformaram a religião e a fé num comércio, no qual o fiel exerceria sua devoção com o fim de obter algum mérito, seja nessa vida ou na vida *post mortem*. É importante destacar que a negação da religião e religiosidade indígena também se relaciona com a legislação canônica relativa às leis coloniais, de que os índios podiam ser escravizados porque tinham conhecido Deus e o renegado ou o deturpado nesses novos ídolos. Mesmo com intuito de construir uma imagem de descrédito dos caraíbas, Cardim acaba por desvendar o seu poder, pois se

os indígenas se aproximavam destes, porque queriam sarar suas enfermidades, nestes "feiticeiros" repousava então a capacidade de cura e influência sobre os seus seguidores.

Conforme pontuamos em *Ecos da liberdade* – ao dialogarmos com Eduardo Viveiros de Castro – faz-se necessário descortinar o universo religioso em que se sustentavam as crenças indígenas e sua rejeição à ortodoxia católica, que ia de encontro a sua visão de mundo e organização social (SANTOS, 2019).

Pois, como bem coloca o antropólogo carioca, trata-se de outro modelo religioso que rege a cosmologia indígena tupinambá. Portanto, a sua maneira de crer não estaria "condicionada à veracidade das profecias e a eficácia das curas que poderia predispor à religião revelada. O estilo de religiosidade tupinambá não era de molde a criar um ambiente para fé autêntica" (CASTRO, 2002, p. 214). Uma fé "autêntica" nos moldes cristãos ocidentais, que estaria relacionada à sujeição e à transformação moral do indivíduo, não fazia sentido para cosmovisão tupinambá, ligada a uma religiosidade muito mais coletiva e completamente conectada às outras esferas da vida. Por isso (re)significaram o catolicismo ao seu próprio modo dando a ele novas perspectivas baseadas numa construção comunal.

As Santidades, embora surgissem a partir da relevância de um indivíduo, o caraíba, não eram experiências exclusivas destes, eram experimentadas igualmente por todos que participavam das cerimônias e podiam acessar e receber o espírito da Santidade. Havia também o sentido de reciprocidade nas Santidades em sua busca pela terra sem males, a qual teria um alcance coletivo (o paraíso terrestre). Guiavam-se pela expectação e percepção de que com os seus rituais alcançariam ou restaurariam a terra sem males. Essa terra, como vimos, fazia parte da crença de diferentes grupos tupi-guaranis, entre os quais a possibilidade de alcance ou restauração dessa terra estava sempre em seu horizonte cosmológico.

Como fica evidente na epígrafe, da primeira parte dessa tese, que foi transcrita por Melià em suas pesquisas de campo, entre os Ava-katu-eté (guaranis nhandevas) havia uma perspectiva de restauração da sua *Yvy mar'* por meio dos seus rituais e cerimônias. Conforme o antropólogo evidencia, a terra faz parte do cerne da existência guarani "não é um deus, porém está impregnada toda ela de experiência religiosa" (MELIÀ, 1990, p. 38).

A origem dos mbyá-guarani é narrada por um de seus xamãs na expressão de uma "extraordinária poesia", resgatada por Melià nos *Textos míticos de los Mbyá - Guarani del Guairá*, compilados por León Cadogan (1959):

> O verdadeiro Pai Namandú, o primeiro,
> havendo conhecido em si mesmo o que há de ser o leito de
> sua própria terra, da sabedoria contida em seu próprio ser celeste,
> em virtude de sua sabedoria que se abre em flor,
> fez que na base de seu bastão (ritual),
> fosse engendrando-se a terra.
> Fez com que ela se desdobrasse, no centro da terra que
> havia de ser,
> uma palmeira verde-azul,
> e outra na morada de Kara
> e outra na morada de Tupã,
> e outra na origem dos ventos bons,
> nas origem do tempo-espaço primeiro,
> fez que se abrisse como flor a palmeira verde-azul.
> (CADOGAN, 1959, p. 28 apud MELIÀ, 1990, p. 38).

O bem viver[80] estaria portanto ligado a manutenção da ordem natural, do equilíbrio entre homens e natureza. Os homens viveriam bem "na medida em que participam da 'boa ciência' – a neblina vivificante – da 'inspiração' – as chamas sagradas, – e da 'moderação' – o frescor da brisa" (MELIÀ, 1990, p. 38). Assim as estruturas religiosas estavam imbricadas em todas as demais.

> A expressão religiosa em suas diferentes formas e categorias – mitos, hinos, comentários 'teológicos', ritos e outras linguagens – se refere à terra humanizada, à terra econômica, da qual se tira o sustento e da qual se vive. As normas para uma boa agricultura estão todas elas impregnadas com categorias religiosas (*Idem*, p. 39).

A busca por uma vida em harmonia na experiência religiosa, que se conectava às outras esferas, contrastava com a sociedades modernas europeias. Por isso o catolicismo causara estranhamento entre os tupinambás, pois a noção de dogma e centralismo político e religioso lhes era incomum, dessa forma eles possuíam uma maneira distinta de crer daquela que os jesuítas desejavam impor através da catequese. E são nesses termos que Viveiros de Castro explica a insustentabilidade do Evangelho

---

[80] Segundo Ailton Krenak o bem viver é uma expressão que vem dos quéchuas e aymaras, *Sumak Kawsai*, "que nomeia um modo de estar na Terra, um modo de estar no mundo. Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres, é que constituem uma cosmovisão" (KRENAK, 2020, p. 6). Suzane Costa e Rafael Xucuru-Kariri, na apresentação da potente obra organizada por eles, *Cartas para o Bem Viver*, definem o bem viver como "uma vida bonita". Segundo eles "trata-se da definição de viver em plenitude, na língua Quéchua, que envolve estar em harmonia com a natureza e reforçar as relações comunitárias" (COSTA; XUCURU-KARIRI, 2020, p. 11).

entre os povos tupinambás: “os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição (...). No modo de crer dos tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia” (*Idem*, p. 217).

Como bem explicou o intelectual indígena Ailton Krenak, na aula inaugural virtual dos programas de pós-graduação Pós-Cultura (IHAC/UFBA) e Pós-História Profissional (CAHL/UFRB) (KRENAK, 2020)[81], Tupã foi uma invenção jesuítica, não havia nas sociedades tupis e nas demais sociedades indígenas a ideia de um Deus supremo (soberano). Portanto não existiu um culto à Tupã. Pensando nisso, compreendemos as lógicas “nativas” das Santidades, pois elas não cultuavam um Deus, mas propiciavam um processo de experimentação coletiva através do resgate de seus antigos fundamentos. Por isso a divindade podia ser encarnada no próprio caraíba e quiçá até nas caraíbas, Marias mães de Deus.

Sendo assim, o que parece ter colaborado para o “fracasso” da imposição dogmática do cristianismo foi um antagonismo latente entre cosmologias distintas, uma que lutava por sobreviver e outra que buscava se estabelecer. Por isso a forma de crer e descrer dos indígenas era incompreensível para os inacianos, já que “a murta tem razões que o mármore desconhece”[82]. Nesse caso, a forma religiosa indígena não pode ser compreendida nos termos normativos das crenças ocidentais. Mas em suas próprias expressões em que a religião faz parte da vida e incorpora o aspecto relacional do viver em comunidade, “uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro”. Dessa forma, “essa religião não se pensava em termos da categoria da crença, essa ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias e essa sociedade não existia fora de uma relação imanente com a alteridade” (CASTRO, 2002, p. 220).

Destarte, a religião nos parâmetros indígenas precisa ser pensada para além dos termos ocidentais e institucionais. A forma de experimentar e vivenciar o “divino” e o transcendental não estaria necessariamente ligada àquilo que os cristãos comumente faziam ao separar sagrado e profano. A religião no interior das sociedades indígenas estabelecia uma conexão com todas as dimensões da vida, pois a esfera religiosa não

---

[81] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=urnczny2RBw. Acesso em 10/09/2020.

[82] Viveiros de Castro baseia a sua análise na alegoria do mármore e da murta, que fora usada pelo Padre Antônio Vieira no sermão do Espírito Santo, em que compara os indígenas como estátuas de murtas, plantas que são fáceis de serem moldadas, podendo o jardineiro lhes incutir qualquer desenho, mas que tão breve crescem seus galhos e folhas o desenho se perde, em contrapartida às estátuas de mármore, que na alegoria seriam os cristãos europeus, dariam muito trabalho para serem entalhadas, mas ao assumirem a forma jamais mudariam.

estaria apenas presente em um espaço "dedicado" ao sagrado e a devoção a ela pautaria toda a constituição humana em sua vida e na relação com o tempo, com a natureza e com a comunidade. No mesmo ordenamento, "o pensamento indígena parte de uma lógica de compressão do mundo em que não existe separação entre a 'natureza' e a 'cultura'", nessa perspectiva "o homem não é detentor de uma visão privilegiada sobre os objetos que compõem a realidade" como ocorre na mentalidade moderna, "natureza e cultura fazem parte de um mesmo grau ontológico que coloca o indígena em uma relação subjetiva com o ambiente que o cerca" (FELIPPE, 2014, p. 29). Da mesma forma, "a concepção simplista cristã de bem e mal era um tanto quanto não aplicável ao sistema descentralizado inerente àquele povo". Os espíritos no interior da mitologia tupi, "não faziam parte de uma divisão bipartida, na qual suas posições fossem imóveis e localizadas em pontos opostos" (EDSON, 2010, p. 77).

Por não valorizar a construção do indivíduo da forma ocidental, a esfera religiosa constituía uma dimensão holística do viver comunal. Como definiu a filósofa mexicana Aimé Tapia Gozález, ao analisar a filosofia "nosótrica", o entendimento e engajamento religioso dos povos indígenas é distinto dos parâmetros ocidentais pois,

> Para los pueblos indígenas, la vida ética y política se organiza en torno a dicha noción; por ello, su espisteme es "nosótrica", centrada en la comunidad. Comuicación, educación, conocimiento, ética y justicia solo pueden comprenderse dentro del contexto indígena si se considera su articulación en torno a los tres pilares básicos de su pensamiento-vida: la comunidad, la intersubjetividad y el "nosotros". La concepción de una realidad dividida en distintas esferas: política, economia, arte, ciencia, ética, religión, entre otras, es própria del Ocidente hegemónico, y resulta extraña a los grupos indios, para quienes la realidad constituye un organismo cuyos miembros están interconectados mediante relaciones de dependencia recíproca (GOZÁLEZ, 2018, p. 32).

Nesse sentido, não há espaço para a construção de um pensamento e uma vivência religiosa institucionalizada e desconecta das demais dimensões da vida, sobretudo das relações comunitárias de dependência e reciprocidade. Ademais há uma oposição entre a sociedade holística indígena e a sociedade individualista ocidental europeia, pois, a mentalidade holística vê a coletividade não como soma de indivíduos, "antes, tem preeminência sobre o individual: o todo coletivo é um elemento maior, do qual a totalidade de indivíduos é apenas uma das partes constitutivas, sempre submetida ao todo" (LAROCCA & FERNANDES, 2013, p. 124).

Segundo o Darci da Silva - Karaí Nhe'ery, professor guarani mbya, que escreveu sobre os rituais de batismo, *Nhemongarai*, entre o seu povo:

> Quando xamoi fala sobre teko, a gente sabe que ele está falando sobre o nosso modo de viver. Quando falamos de tekoa, estamos falando sobre aldeia, porque é onde vivemos a forma de ser guarani. Esse espaço é sagrado, pois é onde nossos antepassados viviam. Cada aldeia tem sua própria história para ser seguida. Também, a aldeia é onde nasce a vida, por isso se chama tekoa (KARAÍ NHE'ERY, 2020, p. 44).

Nas palavras de Karaí Nhe'ery, é possível descortinar o significado sagrado da terra, pois esta se associa a todas as dimensões da vida, inclusive a religiosa. É por meio do perspectivismo ameríndio, que podemos adentrar aos poucos nesse universo cosmológico tão rico e complexo. Na compreensão indígena, as almas estão para além do corpo, não são exclusividade dos humanos, podem está em todos os seres. Por isso a natureza – a floresta, os rios, as montanhas e a terra – é toda atravessada pelo sagrado. Sendo assim, esses elementos não são mercadorias, como ocorre no pensamento ocidental do capitalismo, que já se desenhava no primeiro século de invasão europeia em Abya Ayala. Conforme Meliá,

> Na cosmovisão Guarani, a terra habitada pelos humanos é concebida como tekohá, lugar de vida e convivência com todos os seres que nela existem. Ñandé Tekohá é o lugar onde somos o que somos, o lugar do nosso modo de ser e da nossa cultura. A palavra tekohá contém uma visão holística, isto é, significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, sociais, políticas, ecológicas e religiosas, de tal maneira que sem tekohá não há tekó (sem lugar do ser não há modo de ser). O guarani precisa da sua terra com toda a sua vida incluída para poder viver sua cultura e para ser guarani (MELIÁ, 1986, p. 105).

Como bem explica o antropólogo espanhol, a existência não pode ser pensada dissociada do *tekohá*. Essa visão que é anterior a "conquista" e persistiu ao longo dos séculos, foi identificada, mesmo que limitadamente, nas fontes missionárias do século XVII. No primeiro dicionário da língua guarani, *O tesouro da língua Guarani*, escrito pelo jesuíta Antonio Ruiz de Montoya em 1639, o *teko* é definido como o bem viver, o modo de vida dos guaranis, ou seja, é o "modo ser e estar, é um sistema, é costume, é um *habitus"*. De acordo com Montoya ele "inclui também o que hoje nós chamamos de cultura. E que permanece até hoje entre todos os guaranis que eu conheço" (MELIÁ, 1986, p. 105).

PARTE II - O cenário

América Indígena

Sou Américas Chapada indígena
Bolívia, chilena, Mawé,
Kaik, guarany, sou canibal
Mascando coca, raiz de jurema,
Licuri, açaí, bacuri, berimbau;

Vive os Andes! sou Arauá de Cuba,
Ameríkua de Aruba, sou kiryry
Milênios, sou Paraguay,
Sou Peru, Ilhéus sou Malvinas;
Vinho de mangaby, macaxera, kaûi.

Missões: restam dor e mágoa!
Marajó, lá onde Eva foi coberta
Em lençóis do Maranhão,
Vigiada pela capivara
Do Museu do Homem Americano;

Eclodem canhões no sul,
Tomba exangue um guarany;
O corpo de Chicão Xukuru
E a Daniela Truka
Galdino ardendo, sou Hãhãhãe!

A língua tupy é bela,
Excitante é a Capivara,
Serra da mais velha fogueira
Ante mesmo de Clóvis
Causando inveja na América.

Tiaraju, Ajuricaba e Mandu,
Zapata, Cayúby, Aimbaré
Juruna, Niéde Guidom, juremeté
Lagoa Santa Luzia e
São Raimundo Nonato;

Ato falho – grata Bahia
De Todos os índios e santos,
Hora de todos os brancos
Netos de todos os gringos,
Mandando em todos nós

Oh! Meu rei tupinambá.
Deus salve o oratório,
O terreiro de Jesus,
A mandinga da kaatinga
Refúgio e berço Payayá,

Da invasão das Jacobinas,
Da francesa, a holandesa,
A paulista-sírio-libanesa
Da espanhola à portuguesa.
"Essa terra tem dono!"
É indígena, com certeza!

João Payaya (Dedicado a arqueóloga Niede Guidon)

CAPÍTULO 3 – Recôncavo de muitas faces: engenhos, vilas, aldeamentos e as contradições coloniais

A Baía de Todos os Santos e seu Recôncavo foram espaços interligados de formação histórica singular, ambos os territórios, que por vezes se confundem, ocuparam lugar de destaque na história do Brasil colonial como polos de produção açucareira e circulação de gêneros, indivíduos e mercadorias, caracterizados pela economia baseada no escravismo e na monocultura. O Recôncavo era um lugar de efervescência, palco de guerras e incursões coloniais, espaço fronteiriço do qual afluíam inúmeras entradas e descimentos aos sertões em busca de metais preciosos, novos espaços de ocupação e sobretudo, o tão cobiçado "ouro vermelho", na fatalista acepção de John Hemming[83].

Tipicamente conhecido pelo tripé da colonização: monocultura, escravidão e produção[84] voltada para o mercado externo, o Recôncavo e a Baía de Todos os Santos, *Kirimurê* para os índios tupi, era na verdade um território indígena, marcado pela presença dos tupinambás "que ocupavam toda região, com aldeias dispostas ao longo do percurso entre a Barra da Bahia e a ponta do Garcez" (MAGALHÃES, 2018, p. 45). Como salienta o historiador Pablo Magalhães, "tais aldeias eram ligadas por caminhos terrestres, fluviais e marítimos, sustentando-se da pesca, da caça e do plantio de mandioca para a produção de farinha" (*Idem*). Nos entornos do Recôncavo estavam os payayas (kariris), que ocupavam a região próxima ao vale do Paraguaçu. Portanto, este era um espaço de protagonismo nativo em diferentes momentos e em distintos espaços coloniais. Há que reivindicar tal fato ignorado e a relevância da formação histórica do Recôncavo da Bahia pelas populações indígenas que não se restringe à pré-conquista, tampouco está circunscrito ao primeiro século da colonização; tal presença atravessaria os séculos XVII e XVIII e ditaria os contornos e desdobramentos da História Colonial.

Compreender o Recôncavo como espaço e território indígena é fundamental para desvelar novos capítulos da História Colonial dessa região e seus desdobramentos, para além das convencionais atribuições que o restringem ou circunscrevem como espaço da escravidão negra, a qual teria "suplantando" a escravidão indígena nas duas

---

[83] Em *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*, o historiador inglês constrói uma narrativa sobre a conquista e colonização dos povos indígenas amparado numa perspectiva etnocêntrica e fatalista, em que descreve o "infeliz" e "trágico" destino dos brasis que foram vítimas das doenças, da destribalização e da escravização, e em última instância estariam fadados ao desaparecimento (HEMMING, 2007).

[84] Bem como o latifúndio.

primeiras décadas do século XVII, segundo Schwartz (SCHWARTZ, 1988, p. 68), e o lugar dos grandes engenhos e poderosos potentados de terras e demais riquezas coloniais.

Provocando fascínio e encantamento em escritores, viajantes, cronistas e poetas que contaram e cantaram de suas belezas singulares e suas impressionantes potencialidades, esta região alcançou "grande apogeu na sua função de centro produtor de açúcar e fumo, artigos primário-exportadores que, atravessando ciclos de prosperidade e retração, sustentaram o sistema escravista-colonial brasileiro de meados do século XVI a inícios do século XVIII" (QUEIROZ, 2009, p. 15). Como definiria Schwartz, "as terras ao redor da baía de Todos os Santos, um grande braço natural de mar que adentra cerca de quarenta quilômetros na costa, dando origem a uma baía de beleza incomparável" (SCHWARTZ, 1988, p. 34).

Geograficamente definido como uma extensão côncava em torno da Baía de Todos os Santos, esse território se caracteriza por uma vegetação e solo rico e diversificado, compreendendo mangues, baixios e tabuleiros e uma "faixa sedimentar argilosa ou argilo-arenosa" (AZEVEDO, 2011, p. 207) que representa 60% de sua área. Como destacam os arqueólogos Carlos Etchevarne e Luydy Fernandes, "essa região tem uma cobertura vegetal típica de áreas muito úmidas, com índices pluviométricos que permitem a instalação de uma cobertura vegetal de floresta tropical densa, perenifólia, chamada Mata Atlântica" (ETCHEVARNE & FERNANDES, 2011, p. 31). Tais características vegetais foram propícias para o desenvolvimento da grande lavoura de açúcar que despontou nessa região por volta de 1550. Além dessas características, "a própria baía proporcionava condições de transporte e comunicação acessíveis e baratas para os engenhos litorâneos, e constitui-se em um ancoradouro seguro para os navios que transportavam açúcar para a Europa" (SCHWARTZ, 1988, p. 34).

Entendemos por região a construção espacial e social historicamente desenvolvida que engloba territórios, biomas, grupos e populações que podem ser diversificados, mas que encontram alguns elementos de coesão. Como pontua o historiador Erivaldo Fagundes Neves, a região é um espaço de construção de identidades, sendo assim desenvolve-se como

> uma construção humana, empreendida em organizações comunitárias, com identidades internas e vinculações externas, de modo que extrapola as circunscrições projetadas por governantes, técnicos, estudiosos e incorpora fatores históricos de natureza social, econômica, política e cultural (NEVES, 2008, p. 26).

Nessa perspectiva, é preciso pensar esses elementos de formação como partes integradas que embora possam ser vistas e analisadas com um certo grau de homogeneidade, são caracteristicamente marcados pela diversidade. Portanto, é preciso pensar a multiplicidade e a amplitude regional e complexidade do Recôncavo, indo além dos circuitos comumente associados a região como a produção açucareira; eram diversas realidades históricas que estavam presentes nesse espaço de formação singular.

Pois afinal haviam múltiplos outros espaços e realidades sendo gestadas nessa região, nesse território se inseriam os engenhos e fazendas de açúcar, mas também havia os aldeamentos jesuíticos e particulares, estes últimos geralmente mantidos e patrocinados pelos senhores de terras da região, bem como os mocambos, espaços de resistência negra e indígena, que começaram a emergir ao final do século XVI e havia o desenvolvimento do mercado interno que começou de forma insipiente no século XVI, mas ganharia maior proporção nos séculos XVII e XVIII, com a produção e comércio diversificado de algumas fazendas que abasteciam o Recôncavo e Salvador, voltadas para a produção de gêneros alimentícios como mandioca (BERICKMAN, 2003), banana, hortaliças, laranja, feijão, pimenta e mostarda, e em uma escala bem menor que o açúcar, mas também voltado para a exportação o arroz e o gengibre (SCHWARTZ, 1988, p. 83)[85], além da produção fumageira, que vai aquecer a economia e trazer altos rendimentos à coroa portuguesa no século XVIII (SILVA, 2015, p. 18).

Ademais, existia uma porção do Recôncavo além do Paraguaçu, como designa Paulo Azevedo, do qual o Recôncavo canavieiro "dependia enormemente", pois deste que vinham os elementos para a sua sustentação "do tabaco, da renovação dos bois de tração, da subsistência e da produção de barcos e provisão de materiais de construção" (AZEVEDO, 2011, p. 220).

Desse modo, como já destacava Milton Santos, "o Recôncavo foi sempre mais um conceito histórico, que uma unidade fisiográfica" (SANTOS, 1998, p. 62). E por assim o ser "ele variou no tempo, crescendo e diminuindo em função dos ciclos econômicos, mas deixando uma herança cultural, material e imaterial, que sobreviveu a estes mesmos ciclos" (AZEVEDO, 2011, p. 207).

---

[85] Segundo Schwartz, com o intuito de aumentar suas rendas, os proprietários de terra buscaram cultivar o arroz e o gengibre, introduzidos no século XVI: "em 1573 a Bahia produziu quase duas toneladas [de gengibre] para a exportação" (SCHWARTZ, 1988, p. 83).

Quando o geógrafo Milton Santos analisou o conceito de região na década de 1960, o fazia amparado no materialismo histórico marxista. Nessa perspectiva, o espaço geográfico é pensado através da relação que estabelece com o capital e o modo de produção, assim as relações econômicas são preeminentemente a força propulsora e delineadora da dinâmica sócio-espacial. Embora as relações econômicas e a dinâmica produtiva tenham sido fundamentais para a formação histórica do Recôncavo nos séculos XVI e XVII, períodos em que se discernem nossa análise, elas por si só não dão conta de desvelar as complexidades e múltiplas relações sociais e interétnicas que estavam sendo estabelecias e os distintos espaços, cenários e instituições que começavam a ser gestados nessa região de formação histórica singular.

Sendo assim, o econômico ocupa um lugar de destaque em nossa análise, mas não apenas nos debruçamos sobre essa dimensão, tanto o social como o cultural e o político são fundamentais em nossa investigação e conduzem o nosso olhar a fim de perceber a amplitude de sentidos dos fatos históricos e principalmente dar lugar à experiência histórica dos indivíduos inseridos nas dinâmicas sociais do Recôncavo da Bahia. Como já sinalizamos em estudo anterior, compreendemos a construção da narrativa histórica de maneira dialógica e articulada, em que é necessário dar lugar às diferentes dimensões, mesmo que em muitos momentos algumas sejam mais destacadas em detrimento de outras; há sempre que considerar a complexidade e amplitude dos eventos e processos históricos, pois:

> O historiador é aquele que tece em meio aos retalhos dos fatos históricos, dos conflitos e dos indivíduos o chão social em que sujeitos históricos interagem, envolvendo nessa tessitura uma série de tramas que não são apenas econômicas ou sociais ou culturais, mas a combinação dialógica dessas instâncias. O historiador é aquele que descontrói e reconstrói. Tendo ele sempre em vista que o contexto, tão importante para a análise histórica, é também uma construção que não é algo dado como pronto e acabado. Ele está em constante disputa no momento em que os sujeitos estão vivenciando os fatos históricos (SANTOS, 2019, p. 61).

É nesse sentido que pensamos o contexto histórico do Recôncavo da Bahia, na tentativa de acessar não apenas a ascendente economia açucareira, mas sobretudo os indivíduos, suas experiências, identidades e os espaços reconstruídos, por vezes marginalizados, nos quais podiam vivenciar mesmo que limitadamente suas existências. Pois, no limiar do século XVI, o Recôncavo não foi apenas cenário para emergência da economia açucareira com a ascensão dos engenhos, mas também protagonizou a manifestação e propagação da mais célebre Santidade indígena da

história, que veio a ser conhecida como Santidade de Jaguaripe, embora o seu surgimento e núcleo principal estivesse no sertão do norte, ou sertão do Paraguaçu, como usualmente trataram as fontes quinhentistas a região do Orobó.

Às margens da História, e por vezes no limiar dos espaços coloniais, os povos indígenas podiam transitar e negociar suas existências que para serem compreendidas nesse período precisam ser inseridas no contexto de ascensão e desenvolvimento da economia açucareira. Como se deu o processo de sua formação e expansão na Bahia colonial e de que maneira tal desenvolvimento interferiu e violou os padrões, territórios e vidas das populações indígenas que habitavam a região do Recôncavo e seus entornos? São perguntas que buscamos analisar a seguir.

3.1 Engenhos de açúcar e produção açucareira

> Folgara de saber descrever a formosura de toda essa Bahia e recôncavo, as enseadas e estreitos que o mar bota três, quatro léguas pela terra dentro, os muito frescos e grandes rios caudais que a terra deita no mar, todos cheios de muita fartura de pescados, lagostin, polvos, ostras de muitas castas, caranguejos e outros mariscos. (CARDIM, 1925, p. 317-318).

Encantado com as maravilhosas paisagens e a fartura de víveres que encontrou na Baía e seu Recôncavo, o jesuíta português Fernão Cardim, que foi secretário do visitador da Companhia de Jesus Cristóvão de Gouveia e fizera junto com ele uma jornada de visitações aos aldeamentos e colégios jesuíticos, além das principais propriedades coloniais da Baía de Todos os Santos, entre 1583-1585[86], descreveu com entusiasmo a região que estava conhecendo. Deslumbrado com o que viu, Cardim notou as minúcias da vida nos engenhos e a sua importância estratégica para a capitania da Bahia e para o sustendo dos cofres reais. Debruçou-se em seus escritos, dirigidos inicialmente ao monarca Felipe II, a narrar as potencialidades, riquezas e fartura dessa região e de suas propriedades, que conforme o religioso eram trinta e seis no Recôncavo, quase todas foram visitadas e havia ainda muitas fazendas com "muito para ver". O jesuíta admirado com tantas belezas e riquezas e com a hospitalidade da "gente da terra" assim descreveu sua experiência:

> De uma coisa me maravilhei nesta jornada, e foi a grande facilidade que têm em agasalhar os hóspedes, porque a qualquer hora da noite ou dia que chegávamos em brevíssimo espaço nos davam de comer a cinco da Companhia (afora os moços) todas as variedades de carnes, galinhas, perús,

[86] Visitaram também as demais capitanias que tinham certa importância nesse período: Pernambuco, Espírito Santo, São Paulo e Rio de Janeiro.

> patos, leitões, cabritos e outras castas e tudo têm de sua criação, com todo gênero de pescados e mariscos de toda sorte, dos quais sempre têm a casa cheia, por terem deputados certos **escravos pescadores** para isso, e de tudo têm a casa tão cheia, que na fartura parecem uns condes e gastam muito (CARDIM, 1925, p. 319-320, grifos nossos).

A narrativa de Cardim demonstra a sua impressão da jornada pelo Recôncavo, a hospitalidade com que eram recebidos lhe impressionara, além da riqueza e variedade de que eram providos os engenhos naquela região, nos quais eles eram acolhidos com bastante fartura dos gêneros da terra e do mar, servidos com distintas iguarias, e até regalias, como as ricas camas e leitos de seda que lhes eram dadas para dormir, a ele e ao padre visitador (*Idem*, p. 318).

Essa riqueza e abundância em que viviam os senhores de engenho contrastava com a condição dos escravizados e foram conquistadas à base da exploração da mão de obra indígena em diversas fazendas e engenhos de açúcar. Os escravos pescadores a que se refere Cardim, que estavam disponíveis para pescar a variedade de gêneros, peixes e mariscos, muito provavelmente eram indígenas tupi, já que a tradição dessas sociedades estava estritamente ligada à pesca e à coleta. E, conforme pontua o antropólogo Nicolas Tiphagne, "a maioria dos pescadores, no início da conquista, eram os índios" (TIPHAGNE, p. 39, 2012). O cronista português Pero de Magalhães Gândavo, em seu *Tratado da Terra do Brasil*, discorreu sobre a essencialidade do trabalho escravo dos indígenas para a sobrevivência e até enriquecimento dos colonos:

> As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejam, se cada um alcançar dois pares ou meia dúzia de escravos (que pode um por outro custar pouco mais ou menos até dez cruzados) logo têm remédio para sua sustentação; porque uns lhe pescam e caçam, outros lhe fazem mantimentos e fazenda, e assim, pouco a pouco, enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos índios da terra buscam de comer para si e para os senhores e desta maneira não fazem os homens despesa com seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas (GANDAVO, 2008 [1576], p. 56).

Evidentemente os escritos de Gândavo tinham uma motivação propagandística que buscava atrair para as terras recém "descobertas" novos colonos. Como bem pontuou Capistrano de Abreu, o intuito do cronista português era "mostrar as riquezas da terra, os recursos naturais e sociais nela existentes, para excitar as pessoas pobres a virem povoá-la: seus livros são uma propaganda de imigração" (ABREU, 1924, p. 73), daí a ênfase na "facilidade" de viver e enriquecer nas terras do Brasil. Essa constatação,

no entanto, não invalida a penosa realidade do trabalho escravo indígena e sua imprescindibilidade para a continuidade da empresa colonial.

De certo o trabalho indígena era essencial no primeiro século da colonização e continuou sendo fundamental nos séculos seguintes. Conforme pontua Patricia Santos em sua pesquisa sobre a construção da cidade de Salvador,

> Parte significativa dos escravos indígenas exercia tarefas nos canaviais e nos engenhos e eram considerados como trabalhadores ideais para o serviço pesado e atividades ligadas à grande lavoura, como a derrubada da mata, preparação do solo, plantio e colheita. O plantio e a colheita contrariavam o sistema de divisão de trabalho dessas sociedades, constituindo-se numa das grandes fontes de insatisfação e de conflitos entre índios e colonos (SANTOS, 2004, p. 80).

Descrevendo os engenhos do Recôncavo e o seu funcionamento, Cardim relata que eram máquinas e fábricas incríveis formados por engrenagens completas e podiam ser de "águas rasteiros" ou de "água copeiros" que, conforme o religioso, tinham a capacidade de moer mais e com menos gastos. Os engenhos hidráulicos, que eram movidos pela força da água por meio de uma grande roda d'água, foram bastante comuns no Recôncavo devido a abundância de água que essa região possui e por serem bastante eficientes em termos de produtividade.

Cardim ainda se refere aos engenhos que usavam a tração animal e eram chamados trapiches, a desvantagem destes, como pontua, é que moem menos, mas em compensação estão em atividade durante todo ano, em contrapartida os engenhos de água teriam período de retração devido às estiagens. Os engenhos de trapiche utilizavam a força de sessenta bois, que eram revezados de doze em doze para moverem a engrenagem que moía a cana. A rotina de produção começava à meia noite e acabava no dia seguinte às três ou quatro horas após o meio dia e com isso produzia-se sessenta a setenta fôrmas de açúcar branco, mascavo, malo e alto, sendo que cada uma dessas fôrmas tinha pouco mais de sete quilos de açúcar (*Idem*, p. 320)

As riquezas não estariam apenas demonstradas nas tecnologias que eram empregadas nesses engenhos, mas também nos exuberantes casarões senhoriais e na escravaria que seria, em média, de sessenta escravos "de Guiné e da terra", podendo chegar a duzentos para os senhores mais afortunados. Embora não descreva a proporção dos escravos, indígenas e africanos, é importante destacar que eram para esse período compatíveis e equivalentes em quantidade, conforme demonstrou Stuart Schwartz (SCHWARTZ, 1988, p. 60). Apesar de Cardim considerar o trabalho extenuante no engenho – que, como descreveu, começava à meia noite e concluía-se apenas no dia

seguinte à tarde – "insofrível" a rotina de afazeres nos engenhos e nas lavouras de açúcar era profundamente penosa e em ocasiões extremas podia levar à morte.

Conforme acentua Paulo Assunção:

> O escravo era imprescindível em todas as etapas da produção açucareira. Durante o período de safra, o trabalho era ininterrupto e exigia muito dos escravos que trabalhavam em torno de **dezoito horas por dia**, no decorrer de oito ou nove meses. A labuta iniciava com o preparo dos campos, o plantio, a monda da lavoura e o corte da cana que era transportada para o engenho em carros de boi ou em barcos, dependendo da localização do engenho. A cana processada na moenda ia para as caldeiras da casa de purgar, que deveria estar aparelhada pelos escravos com lenha suficiente para a purificação. A força de trabalho escravo era vital nos serviços de manutenção da propriedade, nas atividades domésticas, nos carregamentos etc. (ASSUNÇÃO, 2002, p. 117, grifos nossos).

A maneira como escravos, indígenas e africanos foram empregados nos engenhos e nas lavouras impunham-lhes uma rotina de trabalho intensa e desgastante a qual o religioso, em tom eufemístico, minimizou. Essa postura associa-se ao pensamento cristão jesuítico que relacionava o labor intenso como uma maneira de "purgar seus pecados", tornando os mais disciplinados e livres das influências demoníacas, desenvolvendo o zelo espiritual que os conduziria ao "bem maior" da conversão e salvação, ao participarem do grêmio da igreja como "servos" de Deus e súditos do rei.

Embora o pensamento cristão associasse positivamente o trabalho escravo à possibilidade dos "gentios" se ligarem à "verdadeira religião", este foi visto, em muitas ocasiões, pelos indígenas como uma imposição pesarosa que os privava de sua liberdade e desorganizava sobremaneira os seus modos de vida, seus padrões organizacionais tradicionalmente estabelecidos e suas existências. Consequentemente, como observamos no primeiro capítulo, a escravidão foi associada pelos silvícolas ao batismo e à aliança com o catolicismo, o que desencadeou um série de sublevações e ainda foi um dos elementos influenciadores que levaram à elaboração das Santidades indígenas no seu ímpeto de (re)construir um mundo que lhes fosse próprio, no qual a escravidão indígena seria revertida em cativeiro dos seus inimigos portugueses (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 2). As fontes quinhentistas são ricas em demonstrar as experiências de reelaboração e os processos de etnogêneses protagonizados pelos indígenas frente a realidade escravista.

A escravidão, como veremos mais adiante, foi uma realidade terrível para as populações indígenas e africanas no Recôncavo da Bahia e, diferente do que convencionou a historiografia, o cativeiro indígena perdurou ao longo de toda história

colonial, chegando até, de formas bem mais veladas, ao século XX. Porém, ela não foi vivenciada passivamente por estas populações, que nas fímbrias do sistema colonial souberam tecer e construir espaços em que lhes fosse possível defender suas vidas e liberdade, como foi o caso das Santidades indígenas e mais tarde dos mocambos.
Mesmo em meio a todas as limitações e sofrimentos da rotina escravista, indígenas e africanos (e posteriormente seus descendentes) teceram, em alguns momentos aliançados, espaços de autonomia e negociação tanto nos ambientes das fazendas e engenhos como em suas margens. As relações estabelecidas nesses cenários eram também orquestradas pelas pautas e interesses indígenas e africanos.

Tratando do contexto de revolta dos escravos no engenho de Santana, Gomes destaca que: "aqueles cativos tivessem constituído uma comunidade em torno da qual procuravam preservar margens de autonomia e organização social, esses casos revelam como em várias situações os escravos podem ter agenciado espaços de autonomia segundo suas lógicas e percepções (Schwartz, 1977)" (GOMES, 1995, p. 46). Nesse contexto, século XVIII, os escravos reivindicavam certa autonomia: "Esses escravos, constituídos em comunidade, certamente procuravam preservar e alargar espaços de autonomia que provavelmente haviam conquistado desde os tempos da administração jesuítica" (GOMES, 1995, p. 45).

A revelia do sistema colonial e da catequese, tais espaços de autonomia foram gestados o tempo todo no mundo escravista. As Santidades que despontaram nos domínios coloniais inserem-se nesse escopo de construções negociadas e conflitantes que (r)existiram mesmo em face da violência e opressão do cativeiro e trabalho compulsório. Na carta ânua de 1585, o provincial da Companhia recompõe alguns dos traços das Santidades. Empenhado em questionar e pôr em suspeição todo arsenal de crenças e rituais gentílicos o provincial atenta-se em qualifica-los como "superstição e loucura". No entanto, não deixa de destacar o seu caráter fortemente antiescravista:

> Os crentes diziam "que seus ancestrais deverão ser trazidos para cá em um navio" e os libertarão "dos trabalhos mais penosos", conduzindo-os "à doçura da liberdade que eles desejavam", e que "com a chegada dos ancestrais, todos os portugueses, finalmente, pereceriam", mas se alguns deles sobrevivessem, "seriam transformados em peixes ou porcos ou bestas semelhantes". O provincial relatou que aquele que acreditasse nisso "receberia a promessa da salvação; e quem não acreditasse, seria despedaçado por animais e pássaros selvagens" (METCALF, 2019, p. 299).

As palavras do jesuíta expressam seu reconhecimento de que a mensagem da Santidade era poderosa e ameaçadora:

> Ele escreveu que, quando os índios ouviram falar da santidade e fugiram das propriedades dos portugueses, "eles queimaram casas portuguesas, danificaram suas lavouras, destruíram os engenhos e mataram cruelmente muitos portugueses". Em seguida, ele acusa os crentes de terem matado suas próprias crianças para agilizar a fuga. E pergunta retoricamente: "pois por que deveriam poupar os portugueses quando, para evitar que suas próprias crianças atrapalhassem a fuga, eles queimaram-nas vivas no chão ou mataram-nas de modo bárbaro?" (*Idem,* p. 299).

É bem provável que a narrativa do inaciano esteja recheada de exageros e distorções, o que era comum na escrita apologética dos missionários, e ao juntar-se com outros relatos desse período serviriam para costurar um discurso orquestrado que tinha o propósito de justificar as entradas e "guerras justas" contra os "gentios". Mesmo assim, guardadas as devidas proporções e relativizando o discurso do jesuíta é possível que em grande medida as Santidades tenham efetivamente limitado e desordenado os espaços coloniais. Em outros cenários, como veremos no próximo capítulo, a negociação prevaleceu em face do conflito direto, pois alguns senhores permitiram que a Santidade fosse vivenciada em suas terras, esse foi precisamente o caso de Fernão Cabral, que quis se beneficiar da vinda de novos *brasis* para compor seu aldeamento particular.

Além dos escravos, cada engenho tinha a presença de um feitor responsável pela inspeção do trabalho, possuíam também um carpinteiro, ferreiro e mestre de açúcar. Esse último seria dotado de prestígio, pois em suas mãos estaria o rendimento e a fama do engenho. Segundo Cardim, um engenho lavrava por ano quatro a cinco mil arrobas de açúcar (CARDIM, 1925, p. 321).

A indústria sacarina ganhou maior importância na nascente colônia lusitana que construía-se em Pindorama. Narrando sobre sua relevância o cronista franciscano Frei Vicente Salvador, enumerou as potencialidades das terras de Kirimurê:

> Está esta Bahia em treze graus e um terço, e tem em seu circuito a melhor terra do Brasil; porque não tem tantos áreas como as da banda do Norte, nem tantas penedias como as do Sul, pelo que os índios velhos comparam o Brasil a uma pomba, cujo peito é a Bahia, e as azas as outras capitanias, porque dizem que na Bahia está a polpa da terra, e assim dá o melhor açúcar que ha nestas partes (SALVADOR, 1918 [1627] p. 102-103).

A formação dos primeiros engenhos esteve ligada à necessidade de trazer para as novas terras, recentemente descobertas e exploradas, maior rentabilidade, pois o comércio de especiarias com as Índias encareciam por conta das longas viagens, "cresciam os gastos reais e decaíam as rendas das Índias" (MAESTRI, 1994, p. 90).

Com isso a coroa começou a doar terras para que os donatários distribuíssem sesmarias a fim de serem exploradas, sobretudo por meio da construção de engenhos para a produção açucareira. Como destaca Paulo Assunção, a emergência do governo geral, que centralizou a administração colonial na cidade da Bahia, após o fracasso de boa parte das capitanias hereditárias, foi fundamental, pois

> A Coroa favoreceu o desenvolvimento da produção açucareira na Colônia a partir do novo direcionamento político-econômico dos governos gerais. Os incentivos começavam pela doação de terras e sesmarias, isenções dos tributos, impostos sobre o açúcar, facilidades para o comércio do produto e uma política favorável à escravidão da mão-de-obra indígena e negra (ASSUNÇÃO, 2002, p. 115).

Nesse contexto, houve um crescimento de doação de terras e o estímulo para a povoação e aproveitamento dessas possessões por meio da construção de engenhos. A política de doação de terras para indivíduos que tivessem "condições de equipar um engenho no prazo de três anos" (FERLINI, 2010, p. 105) aparece como instrução no Regimento de governança ao primeiro governador-geral, após ser instaurado o governo geral do Estado do Brasil, Tomé de Souza. Nesse Regimento estão as diretrizes básicas para a concessão de terras aos colonos que deveriam residir "em suas terras ou na cidade de Salvador e que abstivessem de vender sua propriedade durante pelo menos três anos", além de primarem pelo "desenvolvimento do seu território e pela proteção dos que nele residissem", por meio do estímulo à povoação e a construção de uma torre fortificada e concessão de armamento "para a defesa dos moradores" (*Idem*).

Para estimular a vinda de colonos a fim de cumprirem o propósito de povoação e desenvolvimento econômico, a Coroa concedeu alguns benefícios fiscais, como a isenção temporária de tributos sobre o açúcar, por meio de alguns Alvarás promulgados pelo poder régio a partir da segunda metade do século XVI. Foram seis alvarás entre 1551 e 1573, cada um desses perdurava por um período aproximado de um ano[87]. O resultado foi o crescimento do número de engenhos na região, que chegou a quarenta em 1580, transformando a capitania da Bahia em um dos maiores produtores de açúcar da América portuguesa, ficando atrás somente da capitania de Pernambuco. Como apresenta o historiador português José Carlos Mesquita, a região do Recôncavo,

[87] As respectivas datas dos alvarás de isenção dos tributos sobre o açúcar são: 20 de Julho de 1551, 23 de julho de 1554, 29 de março de 1559, 16 de março de 1560 e 11 de agosto de 1573. Levantamento feito em: INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. *Documentos para a história do açúcar.* Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol.1.

juntamente com a da Várzea do Capibaribe em Pernambuco, passou a ter uma importância socioeconômica fundamental, dado o crescimento acelerado de sua produtividade: "Basta dizer que em 1580 – pouco mais de duas gerações após a chegada dos seus primeiros colonizadores –, o Brasil já ultrapassava em valor e quantidade a produção açucareira da ilha da Madeira"; seu progresso foi tão vertiginoso a "tal ponto que no final do século XVI aquela colónia era já considerada como o maior produtor mundial de açúcar" (MESQUITA, 2018, p. 116).

Os principais centros produtores de cana na Baía de Todos os Santos desde o século XVI estavam na área que veio a ser a região suburbana de Salvador, e nas atuais cidades do Recôncavo: São Francisco do Conde, Santo Amaro e Cachoeira (FRAGA, 2004, p. 23). Dada a sua importância estratégica e política, essa região tornou-se o polo produtor e exportador mais proeminente da colônia a partir de 1590, quando a produção açucareira cresceu substancialmente e começou a superar os índices da capitania de Pernambuco. A maioria dos engenhos localizavam-se às margens da baía ou ao longo dos rios que eram abundantes na região, dos mais extensos como o Paraguaçu aos de médio porte como o Sergipe, Açú, Jaguaripe, Pericoara e Subaé e aos pequenos ribeirões como Cotegipe, Jacaracanga e Pitanga (SCHWARTZ, 1988, p. 79). Ao longo da Baía Todos os Santos e por alguns desses rios era possível a navegação, o que facilitava o deslocamento. Foram estes rios "essenciais para penetração e ocupação de novas áreas" (NEVES, 2008, p. 13). A Baía de Todos os Santos, que se interligava por esses rios e pelo mar, já era bem dinâmica ao final do século XVI, "sendo importante meio de comunicação e trocas". Conforme acentua Paulo Azevedo, "sua navegação não se restringia à ligação" entre as vilas do Recôncavo e Salvador, pois "nem todo o comércio era de exportação e importação. Havia um enorme tráfego transversal neste mediterrâneo baiano" (AZEVEDO, 2011, p. 220).

Como descreve Gabriel Soares, ao sair da cidade do Salvador "por este rio de Pirajá abaixo, e da boca dele para fora ao longo do mar da baía, por ela acima, vai tudo povoado de formosas fazendas e tão alegres da vista do mar, que não cansam os olhos de olhar para elas" (SOUZA, 1971 [1587], p. 123).

Na descrição do cronista, a região era "alegremente" povoada por engenhos e pequenas vilas que formaram os primeiros núcleos populacionais da Baía de Todos os Santos. O português Gabriel Soares, que também fora senhor de engenho na região e bandeirante, faz parte de um conjunto de cronistas que desde o século XVI escreveram tratados, ensaios e histórias para descrever a América portuguesa. Em seu *Tratado*

Descritivo do Brasil há uma série de apontamentos dos principais engenhos que faziam parte da região de Salvador e seu Recôncavo.

As descrições do cronista preocupavam-se em narrar as potencialidades econômicas e mercadológicas daquela região, que é imensamente valorizada em seu olhar. Suas palavras ecoam os sentidos e interesses coloniais, trazendo os colonizadores como protagonistas da conquista e desenvolvimento econômico daquele território, mas nas entrelinhas do seu texto é possível perceber a presença indígena e sua resistência aos avanços coloniais, mesmo que em sua narrativa apareçam como apêndice, entrave a ser "superado", "conquistado", "apaziguado", há que admitir que não haveria como escrever uma história ou *tratado* das terras do Brasil, sem das suas páginas emergir a ação política indígena.

O estilo ufanista e apologético do cronista era um traço comum nos escritos da época, em que se descreviam as aventuras e desventuras nas terras de ultramar, sendo as primeiras, mais valorizadas que as últimas, eram dispostas em tons de epopeia. Esse mesmo tom está presente em outros escritos, sobretudo aqueles produzidos por agentes coloniais, que estiveram diretamente ligados à empreitada expansionista e colonizadora a serviço dos interesses da coroa portuguesa. É sob essa caracterização que podemos ler o testamento do terceiro governador do Brasil, Mem de Sá, no qual, em tons hiperbólicos, o fidalgo português narrou o seu papel "imprescindível" para a "pacificação" dos grupos indígenas em Ilhéus e na região do Paraguaçu, um dos cenários mais promissores para emergência dos engenhos de açúcar, e assim a viabilização e continuidade da empreitada colonial. Dessa forma que o terceiro governador do Brasil Mem de Sá ordenou o seu testamento em tons apologéticos, supervalorizando os seus feitos de "bravura" em contraofensiva aos "gentios levantados". O governador foi um grande autor de exageros, da produção de documentos monumentos[88]. Em Olivença afirmou ter coberto uma légua de áreas com corpos de índios mortos. Não é à toa que se manteve por tantos anos no governo e construiu o patrimônio de um tamanho exacerbado. Assim narra sua campanha:

> Estando ainda nos Ilhéus me foram novas como o gentio do Paraguaçu alevantado e vieram a ilha de Itaparica e mataram três ou quatro homens brancos e tomaram um barco com muita fazenda e a gente salvara a nado e

[88] Documentos monumentos seriam resultado do esforço das sociedades históricas e dos indivíduos para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias (LE GOFF, 1996, p. 547-548). Tais imagens seriam construídas no sentido positivo de exaltação da própria imagem através de grandes feitos.

> não ousavam já sair fora em barcos. Logo me fiz prestes e me vim a esta capitania e praticando o caso lhes disse que todos se fizessem prestes que lhes havia de dar guerra e em menos de oito dias fui com trezentos brancos e dois mil índios de pazes e para ir dar em uma fortaleza em que estava um principal que se chamava o Tarajo (...) e ante manhã dei na fortaleza e a entramos matando todos os que quiseram defender e nos deixaram as casas com todos mantimentos e mais fato que nela tinham e dali entrei e rodeei todo o Paraguaçu tendo muitas pelejas e lhes destruí cento e trinta e tantas aldeias e me tornei embarcar e dali a dias mandaram pedir pazes que lhes dei com ficarem vassalos de sua alteza (SÁ, 1572, p. *apud* PINHO, 1941, p. 28)

Em seu testamento, embora prevaleça a auto exaltação, o que faz Mem de Sá colocar-se como "herói" e protagonista da conquista do vale do Paraguaçu, traz a essencialidade da presença indígena no processo de colonização, mesmo que o governador português veja os silvícolas apenas como empecilhos a serem superados. Ou como instrumentos para essa pacificação – ao se aliançar com grupos contrários que aceitaram guerrear contra aqueles que tinham se levantado – não haveria continuidade da empresa colonizadora sem as alianças estabelecidas e as dinâmicas coloniais não seriam como foram, não fosse as resistências indígenas que lhes impuseram constantes adaptações. A presença indígena nesse contexto dita contornos, ocasiona resistências e guerras e é decisiva para o seu desfecho. Não fosse a tropa indígena cooptada dos aldeamentos, não seria possível o feito de "conquista" do Paraguaçu.

A guerra do Paraguaçu narrada por Mem de Sá foi uma batalha sangrenta de ofensivas contra diversas aldeias, de grupos kiriris e tupinambás no vale do Paraguaçu. Os conflitos foram deflagrados devido a violação dos seus territórios e as constantes tentativas de escravização que os conduziram a levantes e ataques das propriedades coloniais estabelecidas na região e em seus entornos (WETZEL, 1962). Como expõe Paulo de Azevedo, "a partir de 1559, os portugueses ampliam seu domínio territorial através de duas guerras contra os índios e os expulsam de parte dos vales de Jaguaripe e Paraguaçu para ali introduzirem a cana de açúcar" (AZEVEDO, 2011, p. 208).

De acordo com Maria Hilda Baqueiro Paraiso,

> A Guerra do Paraguaçu, movida contra os tupinaês, ocorreu em 1559, também decretada por Mem de Sá e comandada por ele e Vasco Rodrigues Caldas. Segundo Anchieta (1933, p. 303), cento e sessenta aldeias foram queimadas, roças destruídas e os índios perseguidos com firmeza. Os revoltosos derrotados foram obrigados a pedir a paz e aceitaram a administração das famílias Adorno e Rodrigues em aldeamentos particulares, a indenizar com trabalho os escravos que haviam matado, além de deverem assistir às missões (PARAISO, 2011, p. 91).

Segundo o político e historiador Wanderley Pinho, Mem de Sá foi o conquistador do Recôncavo. Foi ele, que conforme Pinho, conseguiu "efetivamente" subjugar os "gentios" "das bandas do Paraguaçu-Jaguaripe" (PINHO, 1946, p. 25). Possuindo destaque e sendo louvado pelos seus "grandes feitos" em escritos da época, como o épico *De Gestis Mendi de Saa*, de autoria do jesuíta José de Anchieta (1563), sendo enaltecido pelos homens do seu tempo, seus pares na empreitada colonial, como Gabriel Soares, e destacando-se em obras clássicas dos séculos XIX e XX como grande colonizador, Mem de Sá ocupa lugar de destaque na nossa historiografia como um dos conquistadores mais relevantes para o início da colonização na América Portuguesa, Abya Ayala.

"Quem construiu a Tebas de sete portas", perguntaria Brecht (1936) em um clássico poema do século XX, e nós perguntamos quem construiu a estrada que foi propícia para o acesso à fortaleza onde estavam os índios levantados com o principal Tarajo? Quem de fato travou as batalhas? Sobre quem triunfara o fidalgo português? São perguntas pertinentes que nos levam a questionar as narrativas e a historiografia tradicional baseada nos "grandes homens", nos "grandes fatos" e nas narrativas de heroicização destes. Quando Bertolt Brecht escreveu as famosas perguntas de um trabalhador que lê, estava preocupado em repensar a maneira como os fatos históricos eram narrados, trazendo questionamento sobre a ausência dos "personagens principais", por vezes invisíveis, de grandes eventos históricos que não seriam possíveis sem a participação de trabalhadores, de pessoas comuns, de soldados e guerreiros, os personagens anônimos da História. Uma nova história começou a ser construída a partir da segunda metade do século XX, história de "carne e sangue" de indivíduos que nas brenhas dos sistemas e estruturas vivenciaram experiências históricas, que embora muitas vezes "ausentes" na documentação institucional, foram fundamentais em cada um dos seus contextos. Daí emergem também os povos indígenas em toda história de formação do Brasil. A participação dos indígenas, os "dois mil índios das pazes", mencionados por Mem de Sá, foi fundamental para o êxito da empreitada, de fato foram eles que efetivamente venceram a batalha.

Do relato de Mem de Sá emergem as categorias forjadas pela sociedade colonial para designar os grupos indígenas e enquadrar os relacionamentos estabelecidos com estes. Nesse momento, a coroa legislava sobre os distintos povos "nativos": os aldeados (tanto de aldeamentos jesuíticos quanto de administrados ou particulares), que por vezes foram aliados dos portugueses e aqueles considerados hostis, ou inimigos. Dada

a complexidade das relações que se engendraram nesse contexto essas categorias poderiam oscilar e se subverter. Portanto, não se tratava de um grupo uniforme e coeso, mas de povos diversos que possuíam diferentes demandas.

Os índios de paz que guerrearam ao lado de Mem de Sá para a conquista do forte, eram pois os aliados, já aqueles que resistiram contra sua ocupação eram inimigos. Aos aliados era garantida a liberdade a medida em que contribuíam e colaboravam com o projeto colonizador. Assegurava-lhes o direito a possuírem terras e o estatuto de livres, além da remuneração dos serviços prestados. Já para os inimigos eram destinadas as "guerras justas", amparadas no argumento jurídico de que estes povos se tornavam empecilho para a empreitada colonizadora.

Na narrativa do representante régio é possível perceber como o jogo de alianças, amizades e inimizades foi decisiva no processo de conquista e como os portugueses souberam tirar proveito das tradicionais guerras intertribais, forjando alianças para os benefícios da colonização e a expansão dos seus domínios. Em *As diversas formas de ser índio*, Elisa Frühauf Garcia pontua que a "prática de estabelecer alianças com as populações nativas foi recorrente durante a expansão ultramarina" (GARCIA, 2007, p. 12), e essa obedecia às necessidades e interesses não apenas dos representantes coloniais, mas também dos grupos indígenas que aceitavam tecer alianças com os portugueses. Portanto, esses grupos não eram meras vítimas dos projetos coloniais, incapazes de fazer suas próprias escolhas, mas sujeitos atuantes nos processos desencadeados com a invasão lusitana.

Há que compreender a finalidade desses escritos, como a narrativa que emerge do testamento de Mem de Sá e o *Tratado descritivo* de Gabriel Soares, no que figurava a construção discursiva que tinha por intuito levar seu/seus interlocutor/es a se convencer/em da viabilidade de uma empreitada, como no *Tratado*, no qual Gabriel Soares "procurava obter concessões da Coroa em Madri" (SCHWARTZ, 1988, p. 82) ou buscar junto ao monarca benefícios para si ou para os seus através de honras e mercês, supervalorizando seus serviços prestados à Coroa, como no caso do testamento.

Ao descrever a formação do engenho de Sebastião Faria na atual região da ilha da Maré, Gabriel Soares também dá destaque para as lutas travadas entre indígenas e portugueses. As terras de Cotegipe[89], localizadas em frente a Ilha do Mar, foram outorgadas a Sebastião Álvares como uma sesmaria em 1553. Tanto ele como seu filho

[89] Atual cidade de Simões Filho, localizada na região metropolitana de Salvador.

Sebastião Faria lutaram com os indígenas por um período de trinta anos e só depois de travarem muitas batalhas esse território foi considerado "pacífico", propício para o estabelecimento de engenhos. Mais uma vez a narrativa que dá destaque ao protagonismo e esforço colonizador "do homem branco europeu" contrasta com a invisibilidade do agenciamento indígena, os quais não foram apenas empecilhos e entraves à marcha colonizadora, obstáculo a ser superado, mas souberam, nas situações de conflito, tecer estratégias para preservarem suas vidas e liberdade.

Gabriel Soares em seu *Tratado* apresenta a formação desses engenhos, que passaram a ser construídos após a dita "pacificação" dos "gentios". Segundo o cronista, seguindo pelo rio Cotegipe abaixo "está uma ilha de Jorge de Magalhães, mui formosa por estar toda lavrada de canaviais, e no meio dela, num alto tem nobres casas cercadas de laranjeiras arruadas, e outras árvores, coisa muito para ver" e mais adiante, abaixo do engenho de Cotegipe, encontra-se a ribeira que se chama Aratu, "na qual Sebastião de Faria tem feito um soberbo engenho de água, com grandes edifícios de casas de purgar e de vivenda, e uma igreja de São Jerônimo, tudo de pedra e cal, no que gastou mais de doze mil cruzados" (SOUZA, 1879, p. 125). Continuando sua descrição que conduz o leitor a uma viagem pelas paragens da Baía de Todos os Santos, o senhor de engenho "leva" os seus interlocutores à região do rio Jacaracanga, nas proximidades do atual porto de Aratu:

> Da fazenda do deão se começa de ir armando a enseada que dizem de Jacaracanga, no meio da qual está um formoso engenho de bois e Cristóvão de Barros até onde está tudo povoado de fazendas e lavrado de canaviais: este engenho tem mui grandes edifícios e igreja de Santo Antônio (SOUZA, 1879, p. 127).

Pelo olhar de Gabriel Soares, parece que toda região, ordenadamente descrita e minunciosamente narrada, desfrutava de uma prosperidade ascendente e de uma "paz", conquistada a "duras custas", é como se paulatinamente essa região deixasse de ser território de ocupação indígena, tornando-se espaço de construção colonial. A paisagem muda sorrateiramente, seus habitantes são subjugados, dando lugar aos povoadores portugueses. Outrora essas paragens, que eram ocupadas por extensas aldeias tupinambás, são substituídas pelos grandes potentados coloniais que começam a se construir nesse período.

Embora as fontes institucionais, quinhentistas e seiscentistas, tragam uma ideia de linearidade para a história dos engenhos no Recôncavo, em que pese a presença indígena e suas constantes lutas e enfrentamentos, não é possível pensar em uma

perspectiva linear que pressupõe, promove e "vende" um discurso de pacificação para legitimar uma ideia de prosperidade e ascensão econômica dessa região, pois os grupos indígenas continuaram elaborando estratégias de enfrentamento e movimentos de resistência frente aos imperativos coloniais. No caso da narrativa de Gabriel Soares, como bem coloca Schwartz, tratava-se de um texto de natureza promocional, "impregnado de ufanismo e provavelmente de exageros" (SCHWARTZ, 1988, p. 83). À parte os exageros e "propagadíssimo" de Soares de Souza, é possível com sua descrição pensar o recôncavo e seus espaços. Havia no itinerário do cronista outros engenhos conhecidos, e um levantamento desses, junto com sua população, como destaca Dayne Silva:

> No Recôncavo, Gabriel levanta um total de duas mil famílias portuguesas. Suas descrições sobre as ilhas ao redor de Salvador centravam-se sobre a "localização, o número de engenhos, a adequação da terra à cultura do açúcar e as possibilidades de crescimento adicional". Calculava 36 engenhos que moíam mais de 120 mil arrobas de açúcar por ano que são produzidas além de 1400 embarcações a serviço da metrópole portuguesa. Afirmava que não havia um fazendeiro que não tivesse pelo menos uma embarcação, e mesmo assim, segundo o autor, não é o suficiente para a demanda (SILVA, 2014, p. 29).

Conforme as descrições do cronista português, nota-se que havia alguns centros de concentração de engenhos e povoação. O primeiro deles, que segundo Schwartz englobava metade dos engenhos do Recôncavo, ficava na "zona de Pirajá, Matoim, Paripe e Cotegipe" e constituía-se "em fins do século XVI, (...) a parte do Recôncavo mais densamente povoada" (SCHWARTZ, 1988, p. 82). O segundo estaria nas ilhas denominadas Marapé, na região do rio Sergipe, que abrigaria as terras que seriam do Conde de Linhares e posteriormente se tornariam São Francisco do Conde. A terceira concentração de engenhos estava na região do Paraguaçu, às margens do rio, em um solo propício para os canaviais, sobretudo acima de sua foz na Península do Iguape, onde nasceram fazendas e engenhos de açúcar (*Idem*, p. 83).

Figura 1 – Vistas da Bahia, rios
Fonte: von Martius, 1827-1835, Biblioteca Mario de Andrade. Disponível em: http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=FOTOS&pesq=&pagfis=2100

Na imagem acima, denominada *Vistas da Bahia*, do alemão von Martius, aparecem alguns rios e suas paisagens que foram fundamentais para o desenvolvimento da capitania da Bahia ao longo dos séculos. Aquele está na parte inferior da figura, o rio Paraguaçu, foi uma das principais vias de acesso e estabelecimento de colonos nos primeiros séculos da colonização.

Por fim, na quarta concentração de engenhos estava as terras doadas a Álvaro da Costa[90], ao sul do Paraguaçu, embora não tenha tido uma produção tão expressiva como as demais regiões, havia vários engenhos na região entre Jaguaripe e Maragogipe, nas proximidades dos rios Jaguaripe, Pirajuía e Dona: "o próprio Soares de Souza possuía um engenho nessa região" (SCHWARTZ, 1988, p. 83). Posteriormente, como destaca Schwartz, esse território "especializou-se principalmente no cultivo de mandioca e no fornecimento da lenha e madeira para Salvador e as demais áreas do Recôncavo" (*Idem*).

[90] Álvaro da Costa era filho de Duarte da Costa, premiado com essa capitania por ter destroçado a revolta indígena entre os bairros da Calçada e Itapuã, no governo do pai.

3.2 Formação administrativa e organizacional da capitania da Bahia

A capital do governo geral no Brasil, Salvador, tinha uma completa interdependência do seu Recôncavo (SCHWARTZ, 1988, p. 79) e exercia "uma centralidade muito forte" sobre esse território (AZEVEDO, 2011, p. 218). Como caracterizou o rei D. João IV, era esta cidade a "cabeça do Brasil" (PEDRO, 2017, p. 16), "coração" do governo geral, na acepção de Frei Vicente Salvador, onde se concentravam as principais instituições administrativas, civis e religiosas. Desde a ordenança da sua criação, Salvador foi pensada como "uma cidade que fosse como coração no meio do corpo, donde todas [as capitanias] se socorressem e fossem governadas" (SALVADOR, 1918 [1627], p. 148). Como destaca Guida Marques, as imagens construídas em relação a cidade da Baia demonstram a sua essencialidade no corpo político. A caracterização da cidade como "coração" "sugere mais a ideia de circulação"; já a representação de "cabeça" remete para as construções hierárquicas (MARQUES, 2016, p. 18).

Na esfera do poder local, Salvador abrigava a câmera municipal, criada concomitante com a fundação da cidade em 1549, era dominada "por senhores de engenho e comerciantes, e em geral representava o interesse dos que se dedicavam à agricultura comercial e ao comércio ultramarino" (SCHWARTZ, 1988, p. 79). Segundo Avanete Sousa, a câmara exercia "o máximo de poder e controle sobre diversas esferas da vida pública" (SOUSA, 1996, p. 37), mesmo com as tentativas de restrição do seu exercício de poder no século XVII.

Na Cidade da Bahia, também foi estabelecida a Relação, "tribunal superior da colônia", no ano de 1609, a qual exercia "uma série de funções burocráticas e administrativas, além das judiciais" (SCHWARTZ, 1988, p. 79)[91]. O Tribunal desempenhou um papel preponderante na colônia, pois atuava como uma espécie de instituição moderadora dos demais poderes instituídos nas terras de ultramar. Por essa razão os moradores de Salvador elaboraram uma petição reivindicando a retomada de suas atividades por ocasião de sua suspensão em 1626, em que buscavam evidenciar as razões para que a Relação fosse mantida:

> (...) e sendo vasto Estado governado por um governador e ouvidor geral, eles são os reis e não somente eles, mas os bispos, donatários e poderosos,

[91] Sobre a relação, Stuart Schwartz escreveu *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial* (SCHWARTZ, 1979).

> procedendo em tudo com poder absoluto, e sua majestade fica so rei em o nome a que os homens obedecem por fé, e os pobres perecem sem ter a quem se queixar das injustas e moléstias que se lhe fazem, prendendo os, e tomando lhe o seu e não lhe administrando (...) (BNP, Manuscritos, F.R. 725, fl. 69).

No discurso vinculado na petição, a Relação era totalmente necessária para os moradores, a fim de que houvesse justiça nas "partes da coroa", já que por meio dela o poder de julgar não estaria concentrado, mas distribuído em uma instituição composta pelos seus membros desembargadores. E mesmo que houvesse argumento de que alguns desses desembargadores tinham mal proceder, os moradores contra-argumentavam que sua extinção não se justificava por esse motivo. Os pleiteantes alegavam que com a Relação já se cometiam tantos excessos, sem ela a situação só se agravaria. Nesse caso, a petição dá a entender que os moradores estavam defendendo e argumentando que a Relação funcionava e se legitimava como moderadora e controladora da exacerbação de poder dos governadores e principais da terra. Embora tenham defendido com veemência a permanecia do Tribunal, este só foi reestabelecido anos depois em 1652, tornando-se um órgão estável da justiça colonial, e essa estabilidade "permitiu que seus funcionários se envolvessem com a sociedade local, exercendo papel ativo no dia a dia da colônia" (VALIM, 2018, p. 118).

Na instância religiosa, Salvador tornou-se sede do bispado em 22 de junho de 1551 e posteriormente do arcebispado em 1676, tornando-se o principal centro da administração religiosa nas terras luso-brasílicas. Conforme explica a historiadora Lívia Pedro, Salvador foi a primeira cidade da América portuguesa, "também foi a sua primeira 'cabeça', um termo que designava a capital de um reino, estado, região ou capitania ou igualmente os seus governantes na nomenclatura do Antigo Regime europeu" (PEDRO, 2017, p. 20). Algumas das características identificadas para tal designação seriam "a presença do poder central, representado pela jurisdição régia ou eclesiástica; a existência de população numerosa; e a suntuosidade dos edifícios", além da "sua localização estratégica próxima de oceanos" (*Idem*). A cidade era "a sede do governo geral e vice-reinados, centro religioso, militar e comercial, para onde convergiam as pessoas da época e onde ficavam os edifícios públicos, praças, igrejas principais, lojas de comércio, ativo porto de embarque de açúcar e fumo" (SILVA, 2014, p. 24). Além de ser considerada pelos "visitantes da Bahia colonial um dos melhores ancoradouros do mundo, de fundo firme e com proteção dos ventos prevalecentes" (*Idem*).

Com toda a sua centralidade e essencialidade política e econômica, Salvador era também palco de ambiguidades sociais. A riqueza em ascensão e a suntuosidade dos seus casarões e catedrais contrastava com a condição de seus moradores, o que fez um observador, em 1581, destacar que "muito aos moradores da Baia que é gente pobre e necessitada" (AGS, leg. 109, fl. 1)[92]. Tal realidade foi descrita poeticamente em tons de sátira e hipérbole pelo poeta baiano Gregório de Matos: "Estupendas usuras nos mercados, todos, os que não furtam, muito pobres, e eis aqui a cidade da Bahia" (MATOS, 1658). Se por um lado havia uma imponente elaboração da opulência através do açúcar, por outro lado a pobreza de muitos já começava a ser forjada desde o primeiro século da colonização. Ao olhar para a dimensão social podemos pensar Salvador como uma cidade construída no cerne das controvérsias sociais e étnicas, a partir de uma demanda criada pelos conflitos que se acirraram entre a presença colonial e os grupos indígenas a partir da década de 1540.

De acordo com Maria Hilda Baqueiro Paraiso, a própria fundação da cidade foi influenciada pela questão indígena, por consequência de nessa região as revoltas indígenas terem levado à morte do primeiro donatário Francisco Pereira Coutinho. Dessa forma o estabelecimento da cidade naquele local tinha uma função simbólica: "ali havia perecido um governante indicado pelo rei e era preciso demonstrar aos indígenas que não poderiam vencer essa guerra". Nesse caso era preciso demonstrar a força do poder colonial e "que seu domínio sobre a América portuguesa se efetivaria, apesar de todos os obstáculos" (PARAISO, 2011, p. 21).

As razões para os conflitos indígenas são destrinchadas por Paraiso e estariam ligadas à expansão portuguesa em suas terras: "a violação dos territórios indígenas – com o deslocamento da fronteira agrícola e demográfica para a implantação da lavoura de cana, engenhos e outras atividades econômicas", e a imposição da escravidão, "a instalação de novas formas compulsórias de relações de trabalho, que violavam a divisão de trabalho, a cultura indígena e sua liberdade" (*Idem*, p. 3).

A própria construção física e estrutural do que veio a ser Salvador foi realizada por meio da mão de obra indígena, extensamente utilizada para a construção da cidade. Como apresenta a museóloga Patrícia dos Santos, os nativos "além de fornecerem

[92] O observador era Luis Cesar, que viajou com sua armada pela costa do Brasil e escreveu uma relação em Lisboa, no mês de novembro de 1581, na qual relata a passagem pela Bahia e Rio de Janeiro, e as razões de ter escolhido essa última cidade para sua armada invernar, apresentando suas vantagens em relação à Bahia.

matéria prima, como a madeira, contribuíram na decisão do local em que a fortaleza seria construída", e participaram ativamente "no transporte de materiais para área de construção, no fornecimento de alimentos e no partilhamento de conhecimentos sobre a terra e suas riquezas" (SANTOS, 2004, p. 78-79). Ademais, os indígenas eram empregados como força militar na defesa da "cidade fortaleza", desde os primórdios do seu estabelecimento.

Em sua dissertação, Patrícia Santos apresenta a lista de mão-de-obra a ser paga por Mandados de 1550, na qual o Provedor-mor estabelece que seja pago ao índio trabalhador Antonio Gonçalves, "dos que andavam nas obras desta cidade oitocentos reis em mercadoria, que lhe eram devidos de seu soldo de dois meses (...)" (BN, DH, v. XXXVII, doc. 822, p. 347). Além do trabalho compulsório, alguns dos indígenas que trabalhavam na construção da cidade eram remunerados. Como apresenta Santos, "era comum, também, que trabalhassem no transporte de cargas, na construção de casas, igrejas e de edifícios públicos, como os Fortes de Nossa Senhora do Mont-Serrat e Santo Antônio da Barra" (SANTOS, 2004, p. 80). Seu trabalho foi igualmente indispensável "na abertura de estradas e caminhos, além de atuarem como 'guias, remadores, lenhadores, caçadores e pescadores' e trabalhadores em atividades variadas" (SANTOS, 2004, p. 80).

A "cidade fortaleza" necessitava de um braço defensivo, haja vista a constante ameaça e vulnerabilidade vinda dos mares e da terra, a atemorização dos corsários franceses, holandeses e ingleses era frequente, e os levantes indígenas por parte dos "gentios" contrários era sempre uma ameaça iminente.

Em 1592, o licenciado Domingos de Abreu Brito, que esteve no Brasil e em Angola para visitas de inspeção entre 1590 e 1591, escreveu um Sumário no qual narra a situação administrativa e econômica de Angola e do Brasil no fim do século XVI. O relatório de Brito, que teria sido a base para a organização da administração portuguesa em Angola e para o aprimoramento dos serviços administrativos no Brasil, expõe o contínuo medo das revoltas indígenas e dos ataques dos inimigos corsários que andavam rodeando a costa. Na parte em que descreve a situação da Baía de Todos os Santos, Brito começa caracterizando essa capitania como "cabeça" dessas partes e fala sobre a imprescindibilidade de solidificar sua defesa.

A essa altura, 1592, o ano que escreve o licenciado, havia uma necessidade de melhor proteção da costa, tema recorrente na documentação desse período, já que o perigo dos invasores e corsários era uma realidade que estava a enfrentar a coroa

portuguesa. Com intuito de tornar a costa mais protegida, Brito aconselha a construção de fortes nas principais capitanias e portos do estado do Brasil. Na capitania da Bahia recomenda que seja feito o forte de Santo Antônio, o qual foi construído em 1596 por ordem do governador-geral Francisco de Sousa. Por ora ingleses, franceses e holandeses já eram, nos fins do século XVI, um perigo iminente para as principais capitanias do Brasil, por isso a ênfase tão recorrente na defesa que faz o licenciado em seus escritos. Mas havia uma outra "ameaça" para a dominação portuguesa no Estado do Brasil, que deveria também ser vigiada e repreendida: os levantes dos "gentios da terra". Como escreve Brito:

> Assim há outro perigo que como é terra a ora que acontecer um levantamento em qualquer das tais capitanias do estado do Brasil se pode por uma, por em aperto a todas mormente com a ajuda que tem em o gentio da terra estar escandalizado das sem justiças que lhe fazem. Os quais perigos se atalharão com se prover fortificação que tinha apontado por onde ficara seguro o dito estado e esperar dele ser uma das maiores cousas do mundo com rendimento dos açucares, o pão do brasil, o mais que estas regiões produzem (BRITO, 1592, fl. 5, BNP, Manuscritos, fl. 518).

Eram, portanto, os grupos indígenas contrários, os quais estariam insatisfeitos com as muitas "sem justiças" que eram alvo, uma grande ameaça para a continuidade da empreitada colonizadora. Portanto, a solução apontada por Brito estaria também na construção de fortes, o que igualmente dependia, em última instância, da participação indígena, pois como vimos foram eles os principais trabalhadores na edificação das fortificações. Ademais eram os grupos indígenas o braço defensivo de que tanto necessitava as capitanias para a sua defesa e que foram por diversas vezes empregados nas guerras e batalhas contra os invasores. Conforme analisa Paraiso, a ação colonizadora teria imposto uma nova realidade hostil, marcada pela violência nas "relações estabelecidas com os grupos nativos", o que é percebido "nas primeiras preocupações dos colonizadores serem voltadas para a formação do governo de conquista e para preocupação em construir praças fortificadas que deveriam garantir a vida dos colonos e o funcionamento das estruturas econômicas e administrativas de dominação" (PARAISO, 2018, p. 42).

Como temos visto até aqui, a capitania da Bahia tinha uma grande importância no cenário quinhentista e seiscentista. Essa centralidade e preponderância tinha sido construída e conquistada sob os "braços" indígenas, desde a sua fundação e sua

contínua defesa, através da força do trabalho nativo, que foi extensamente utilizado para gerar a riqueza advinda do açúcar nas fazendas e engenhos.

Até meados do século XVII a estrutura governativa do Estado do Brasil estava estabelecida. Da capitania da Bahia, por ser sede do governo geral nas terras luso-brasileiras, emanava toda estrutura e aparato de poder na colônia, tanto poder administrativo e econômico, quanto eclesiástico. A capitania e seu Recôncavo tinham papel importantíssimo na dinâmica socioeconômica da América portuguesa. Conforme salienta Mesquita, já em 1580, com pouco tempo da chegada dos colonizadores, "o Brasil já ultrapassava em valor e quantidade a produção açucareira da ilha da Madeira, a tal ponto que no final do século XVI aquela colónia era já considerada como o maior produtor mundial de açúcar" (MESQUITA, 2018, p. 116). Nessa época, "os principais engenhos da agro-indústria sacarina concentravam-se na Várzea do Capibaribe, em Pernambuco, e no Recôncavo da Baía" (*Idem*).

Para atender as demandas dessa economia ascendente, vilas e povoações foram nascendo. Como sinaliza Paulo de Azevedo:

> As vilas do Recôncavo, embora atendendo a requisitos de suas funções – porto, entreposto, centro de produção e comercialização de produtos agropecuários – têm em comum formas geradas por fluxos, como a navegação, a circulação de pessoas e animais nas linhas de menor declive do terreno (AZEVEDO, 2011, p. 249).

A criação das primeiras vilas do Recôncavo atendia a lógica de expansão colonial. Assim, os primeiros agrupamentos populacionais foram surgindo e, devido às demandas defensivas e critérios administrativos à semelhança de Salvador, a "cidade fortaleza", também formou-se a partir de critérios defensivos, Tatuapara, na atual Praia do Forte, que "era um ponto avançado de vigilância" *(Idem*, p. 214), Jaguaripe, que inicialmente abrigou engenhos, mas depois serviu como posto militar, "situada na entrada da 'barra falsa' da Baía de Todos os Santos e foz de um rio navegável, foi a primeira povoação, depois de Salvador, a ser transformada em vila, em 1697" (*Idem*). Cairu e Morro do São Paulo igualmente foram formadas como portos defensivos. Em certa medida uniu-se nesse processo histórico de formação das primeiras vilas a necessidade defensiva e a produção açucareira. Como pontua Azevedo, estas vilas foram pensadas desde o início para serem sentinelas: "edificadas sobre pequenas colinas ou na parte mais elevada da ribeira, dominando o mar e o interior, de onde poderiam vir ataques indígenas" (*Idem*). Algumas dessas vilas também nasceram a partir da formação de aldeamentos, que em certa medida também se relacionavam

diretamente com os engenhos e com o processo defensivo, haja vista que, a base militar nos primeiros séculos era buscada nos aldeamentos jesuíticos de indígenas.

De acordo com Azevedo, o processo de formação dessas vilas foi-se modificando na medida em que se transformavam as necessidades do projeto colonial, sendo assim "nas vilas criadas no final do século XVII, as funções de sentinela e administração foram logo sobrepujadas pela portuária, como ocorreu em Salvador". Processo semelhante teria acontecido em Cachoeira, que "foi precedida, ainda no final do século XVII, pela aldeia jesuítica de Santiago do Iguape, mais próxima da foz do Paraguaçu" (AZEVEDO, 2011, p. 215). A função comercial e portuária teria estimulado o crescimento tanto de Cachoeira como de Santo Amaro e Nazaré das Farinhas: "nos três casos, engenhos deram origem a povoações que antecederam a criação das sedes administrativas" (*Idem*). A importância dessas vilas estaria pois na união estratégica de fatores comerciais, produtivos e defensivos. Portanto, evoluíram desde o final do século XVI e tornaram-se preponderantes ao longo do século XVII, o que fomentou a sua elevação:

> No final do século XVII, são elevados a vila os principais portos da região: Jaguaripe em dezembro de 1697, Cachoeira em janeiro de 1698 e S. Francisco do Conde em fevereiro do mesmo ano. Curiosamente os termos dessas vilas são as bacias dos rios que banham essas vilas. O maior desses termos, o de Cachoeira, ia dos atuais municípios de Santo Amaro, a leste, Santa Barbara e Ipirá, ao norte, Rui Barbosa e Lajedinho, a oeste, e Brejões e Amargosa, ao sul (*Idem*, p. 209).

Vilas e povoações junto com engenhos de açúcar foram base para a sustentação da economia sacarina e se relacionavam dialogicamente à medida em que os engenhos foram estimulando a construção de povoações e fomentaram o seu crescimento, motivando a sua elevação a vilas no século XVII.

Adentrando a Baía de Todos os Santos, navegando por ribeirinhos e por rios caudalosos, vamos seguir a rota dos primeiros cronistas "viajantes" e dos primeiros aventureiros, povoadores, que narraram e participaram ativamente da engrenagem e formação das primeiras povoações coloniais no Recôncavo da Bahia. A nossa primeira "parada" é na região nas imediações de Salvador, no que é hoje o subúrbio ferroviário da capital.

Entre a resistência e a reelaboração: as Santidades Indígenas

As Santidades, assim as chamaram os portugueses, foram fenômenos religiosos que incorporavam elementos da cosmologia indígena com o catolicismo e, ao mesmo tempo, tinham cunho de revolta contra a exploração colonial e contra o processo de catequização. Foram, portanto, uma forma de resistência à tentativa de enquadramento empreendida pelos portugueses no bojo da colonização. Sendo assim, inserem-se no contexto histórico do pós-conquista e só podem ser compreendidas a partir dos seus aspectos econômicos, sociais e políticos, que são a base para entendermos a sua construção e propagação no cenário colonial. Surgiram em um contexto mais amplo de movimentos que a partir da década de 1570 "passaram a expressar-se em uma linguagem xamânica e/ou messiânica" (FAUSTO, 2005, p. 388), numa tendência que marcou a América portuguesa e espanhola. Carlos Fausto nos informa que "em 1594, o padre Alonso Barzana já nos dava indicações disso ao descrever movimentos de rebeldia dirigidos por índios que se autoproclamavam Papa ou Jesus Cristo" (MELIÁ, 1986, p. 39 *apud* FAUSTO, ANO, p. 393).

Em Pindorama (América Portuguesa), essas rebeliões que tinham um teor messiânico ficaram conhecidas como Santidades e foram observadas primeiramente em São Vicente em 1551, mas depois se espalharam por outras partes do território colonial, especialmente no Sul e no Recôncavo baiano. Enquanto movimento religioso e de luta contra o sistema colonial, elas se inserem no contexto mais amplo de revoltas e resistências à dominação portuguesa no território colonial.

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 e ritualístico entre os tupinambás, durante o qual o caraíba era recebido na aldeia e conduzia 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 da América portuguesa e descritos pelos missionários e cronistas dos séculos XVI e XVII.

Em um documento singular do Arquivo das Índias, em Sevilla, há um pequeno relato da Santidade de um índio que viera do Peru. O militar espanhol Diego Flores Valdés o descreveu em uma carta escrita em 1583 durante sua viagem à costa do Brasil. A correspondência se dirigia ao rei. Ao apresentar a costa do Brasil, Valdés dá conta do que ocorreu na viagem e alerta sobre a necessidade de criar povoações nas regiões litorâneas, dado os inconvenientes de não haver lugares seguros para estar além das

povoações que havia em redor das costas. Numa dessas paradas, no porto de São Vicente, teria notado similaridades entre os instrumentos usados naquele território e no Peru; surge então em sua narrativa a figura do caraíba que se autodenominava Lima:

> Porque y tengo relacion que en el puerto de Sam Vicente ay muchos hombres que am visto armas a los indios y otras serias que son del Peru y que en esta costa la tierra a dentro an dado un índio que **los demais los tenia por sancto** que hazia muchas cosas con sus embustes y hechizarias que se llamaba Lima perguntado que porque tenia aquel nombre dezia que era de la otra mar de una tiera que llamavam Lima donde avia hombres barnados blancos [...] (AGI, Charcas 41, 1583, fls. 1v-2).

Esse singular relato traz algumas indicações para questões mais amplas que fazem parte da origem dos Tupi que habitavam a Costa e a dinamicidade dos deslocamentos das sociedades indígenas. Como sugere Greg Urban, esses grupos migraram do Peru em um tempo anterior à conquista (URBAN, 1992, p. 92). Além dessa explicação pré-colonial há também a possibilidade de trânsito entre os espaços da América portuguesa e espanhola, que é reforçada pela comprovação da existência do caminho do Peabiru[93], rota/trilha indígena, que teria sido criada por indígenas (incas) e ligava o litoral do Brasil, São Vicente (São Paulo), à Cusco no Peru. Essa trilha descortina e desvela mistérios da história de Abya Ayala com conexões, dinâmicas e mobilidades pouco exploradas e conhecidas pela nossa historiografia. A arqueologia tem se debruçado no estudo desse tema, por meio dos vestígios que ainda estão presentes em algumas rotas nas trilhas do caminho (FRANCISCON; MARQUES;

---

[93] Segundo André Borges: "Foram muitas as interpretações produzidas sobre o caminho do Peabiru. A arqueologia paranaense, vinculada aos meios acadêmicos, nos indica ser de origem Kaingang, pois todos os trechos coincidem com vestígios de cerâmica relacionados a este grupo (CHMYZ & SAUNER, 1971; CHMYZ et alli, 1999). Uma outra teoria produzida por alguns arqueólogos acadêmicos ligados a UFRJ esgarça a temporalidade deste caminho considerando-o muito mais antigo. As primeiras trilhas ligando os vales do rio Paraná com o litoral Atlântico teriam surgido com os deslocamentos sazonais de grupos caçadores- coletores ligados a Tradição Humaitá (MENTZ RIBEIRO, 2000). Outra corrente, também, acadêmica, atribui o caminho ao povo Guarani e a sua busca pela "Terra Sem Males" na direção do sol nascente (LADEIRA, 1992). Outras interpretações acadêmicas, vêm do Setor de Ciências Exatas da Universidade Federal do Paraná onde existe um grupo que estuda "Arqueoastronomia Guarani". Em geral estão empenhados em levantar dados e mensurações em sítios arqueológicos para interpreta-los. Seguindo uma transição sutil, iniciada com o saber acadêmico e afastando-se dele, Luis GALDINO (1972) e Hemani DONATO (1973), ligados ao IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, arrematam com a interpretação de que o caminho teria sido construído pelos Incas e jornais locais chegam inclusive a constatar a presença de vestígios de pirâmides no litoral brasileiro (JORNAL GAZETA DO POVO, 2004)! Ainda uma outra autora, catarinense e também ligada ao IHGB, desenvolve suas idéias a partir da expedição de Aleixo Garcia pelo mesmo caminho e vêm fazendo uma compilação de dados documentais, etno-históricos e arqueológicos em vários municípios do interior do Paraná, Santa Catarina e Paraguai (BOND, 1998)" (BORGES, 2006, p. 2-3). Rosana Bond é atualmente a principal estudiosa do tema. Publicou o livro *História do Caminho de Peabiru* em dois volumes (2009; 2012).

AZUMA, 2017)[94]. Tal constatação demonstra que o mundo pré-colonial era muito mais fluido, tecnológico e interligado do que supúnhamos.

Na verdade, no período em que Diego Flores Valdés escreveu esse relato, havia um fascínio por parte dos exploradores espanhóis e portugueses pela possibilidade de chegar ao Peru, ou de encontrar nas terras da América portuguesa local semelhante a Potosí. Valdés, como um típico explorador, busca vincular na sua narrativa certos indícios da proximidade com o Peru objetivando fomentar rotas e caminhos para a conquista de metais preciosos a fim de incrementar as rendas dos cofres reais.

Há que atentar também para as características elencadas por Valdés do caraíba Lima, embora rarefeitas, são elucidativas. O estilo de vida errante, a veneração como santo pelos demais, e a prática de supostos "embustes" e "feitiçarias" estão em consonância com outros relatos do mesmo período em relação aos grandes xamãs indígenas. Em diálogo com a documentação inquisitorial e os relatos missionários quinhentistas é possível perceber que as Santidades indígenas emergiram em diferentes espaços da América portuguesa como movimentos elaborados e construídos em torno da figura de um homem, homem deus, possuidor do espírito da Santidade que atraía para si em sua vida errante acólitos que buscavam o alcance dos domínios da Santidade.

Essa figura era comum à cultura tupi. Era o caraíba, ou karaíba, que circulava pelas aldeias conclamando a mudança para outro espaço, a fim de alcançar a terra sem males, que também está vinculada a questões ecológicas, como a saturação da terra pela exploração e redução da caça e da pesca. Geralmente esse deslocamento acontecia a cada três anos. Os próprios jesuítas copiaram esses comportamentos quando faziam missões volantes ao invés de ações permanentes em aldeias.

Segundo a linguista Ivana Ivo, nas línguas guaranis,

> O termo karai, além de ser puramente um nome masculino, é um nome de um ser espiritual, nomeia homens que são líderes espirituais, chamados de Karai e mulheres, quando líderes religiosas, são chamadas de Kunha Karai. O termo está diretamente relacionado ao batismo Guarani. O nome da cerimônia: nhemongarai é composto pela inserção do pronome reflexivo {Ne-} antes do causativo {mõ-}: [ˈẽmõNgaPa◡i], que é exatamente quando os nomes são dados às crianças em um cerimonial (IVO, 2018, p. 31).

Já as *caraimonhanga* que aparecem nas fontes desde do século XVI, eram as cerimônias dos tupinambás conduzidas por esses *karai*, e designavam as Santidades no

[94] Segundo Benedito Prezia Peabiru significa "'caminho pisado' (*pe* = caminho de gente *apyrun* = amassado)" (PREZIA, 2008, p. 60).

tupi antigo. Referindo-se a sociedade guarani Mbyá, Luis Carlos Borges descreve os karaí como "homens deuses" "que têm incumbência de preservar e transmitir o corpo doutrinário religioso e, ao mesmo tempo, de atuar como os condutores espirituais da nação Mbyá". Seu papel liga-se ao profetismo, pois "são os profetas e, como tal, condutores do inconformismo Mbyá diante de sua condição terrena imperfeita" (BORGES, 1998, p. 107).

À medida que o processo de colonização se delineia, as Santidades apropriam-se cada vez mais dos elementos presentes no catolicismo, readaptando-os à realidade cultural indígena, como forma de reelaboração identitária e, sobretudo, como contorno de uma contraversão aos ritos sacramentais e à tentativa de catequização. Ou ainda uma releitura da atuação do caraíba, figura que preexistia ao missionamento.

Na segunda metade do século XVI, colonos, missionários e autoridades régias surpreenderam-se frente ao desenvolvimento de uma Santidade que se esboçara no sertão do Orobó, em torno da mensagem de um caraíba que fugiu do aldeamento jesuítico na ilha de Tinharé, junto ao qual afluíram outros índios que fugiram das fazendas coloniais e missões jesuíticas (SANTOS, 2019, p. 21).

Posteriormente conhecida como Santidade de Jaguaripe, a "seita" indígena propagou-se em diferentes territórios da Capitania da Bahia. Após uma parte de seus membros serem descidos, por meio de uma expedição comandada pelo mameluco Domingos Fernandes Nobre e os seus companheiros, que no sertão do Orobó aderiram aos rituais da "abusão"[95], para a fazenda do senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde. A Santidade, através dos seus seguidores, teria influenciado a adesão de um número significativo de indivíduos cristãos, bem como a construção de outros núcleos de propagação, nos quais os cultos indígenas eram praticados e as crenças na Santidade eram partilhadas.

A Santidade de Jaguaripe foi alvo de pesquisas e análises de alguns historiadores, mas, ao se debruçarem sobre esse "movimento", não tinham como pretensão dar lugar ao protagonismo indígena nem às suas formas políticas de

[95] Um dos termos usados para qualificar a Santidade, significa "superstição, agouro, crendices. As 'Ordenações Filipinas' (livro V, título 3, § 3), definem a abusão como '(...) as superstições dos que abusam ou usam mal de várias coisas, por sua natureza desproporcionadas para o fim que intentam como são: benzer com espada que matou homem, ou que passou o Douro e Minho três vezes; passar doente por marchieira ou lameira virgem; cortar rolos em figueira baforeira; cortar sobro em limiar da porta, dar a comer bolo para saber parte de algum furto; ter mandrágoras em suas casas com esperança de ter valimento com pessoas poderosas; passar água por cabeça de cão, para saber algum proveito, etc.'" (CASCUDO, 1979, p. 31).

emergência e reelaboração frente aos imperativos coloniais. Ao analisarem o "movimento sincrético", seu foco esteve particularmente ligado às intervenções coloniais, tais como a atuação inquisitorial através da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes da Bahia (VAINFAS, 1995) e a figura central do senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde, que cooptou parte dos índios da Santidade para as suas terras em Jaguaripe (CALASANS, 1952).

Em *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*, Calasans (1952) reconstrói com riqueza de detalhes a história desta Santidade. Uma verdadeira saga da luta tupinambá contra os seus colonizadores brancos, "último recôndito" (na percepção do historiador sergipano) de uma resistência indígena em terras luso-brasileiras. Com direito a início, meio e fim, além de descrição pormenorizada dos seus personagens principais: Antônio Tinharé, o fundador da Santidade de Jaguaripe; Domingos Fernandes, o mameluco que, a serviço do senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde, trouxe as santidades para Jaguaripe; e o próprio Fernão Cabral, personagem principal dessa saga. Calasans nos conta como e onde surgiu a Santidade, de que forma foi levada para as terras de Fernão Cabral em Jaguaripe, e a maneira como ela foi destruída pelo governador Manuel Teles Barreto. Mais descrição do que análise histórica, a obra de Calasans obedece a uma tendência da sua época, ao privilegiar o estudo da Santidade de Jaguaripe a partir do envolvimento de Fernão Cabral, o nobre senhor de engenho pertencente ao *status quo* colonial. Para além desta discussão descritiva, não podemos negar a importância dessa obra e o seu pioneirismo ao se dedicar ao estudo da santidade indígena de Jaguaripe.

Décadas depois da publicação pioneira de Calasans, o historiador carioca Ronaldo Vainfas se dedicou ao estudo do que ele designou idolatrias insurgentes, através da análise pormenorizada daquela que designou a mais famosa Santidade, a Santidade de Jaguaripe. Com a publicação da obra *A Heresia dos Índios*, sob o prisma das idolatrias insurgentes, numa perspectiva de miscigenação e hibridismo das culturas, Vainfas analisa a construção e emergência da Santidade vendo-a como símbolo de adaptação aos dogmas católicos num diálogo intercultural entre jesuítas e indígenas e os seus signos[96].

[96] Em nossa dissertação de mestrado dedicamos algumas páginas para análise crítica da obra de Vainfas e dos conceitos que ele lança mão, apresentando alguns problemas que estes podem reverberar para a História Indígena na perspectiva de protagonismo e agenciamento e dos mecanismos políticos esboçados pelos povos indígenas (CARDOSO, 2015, p. 23-26).

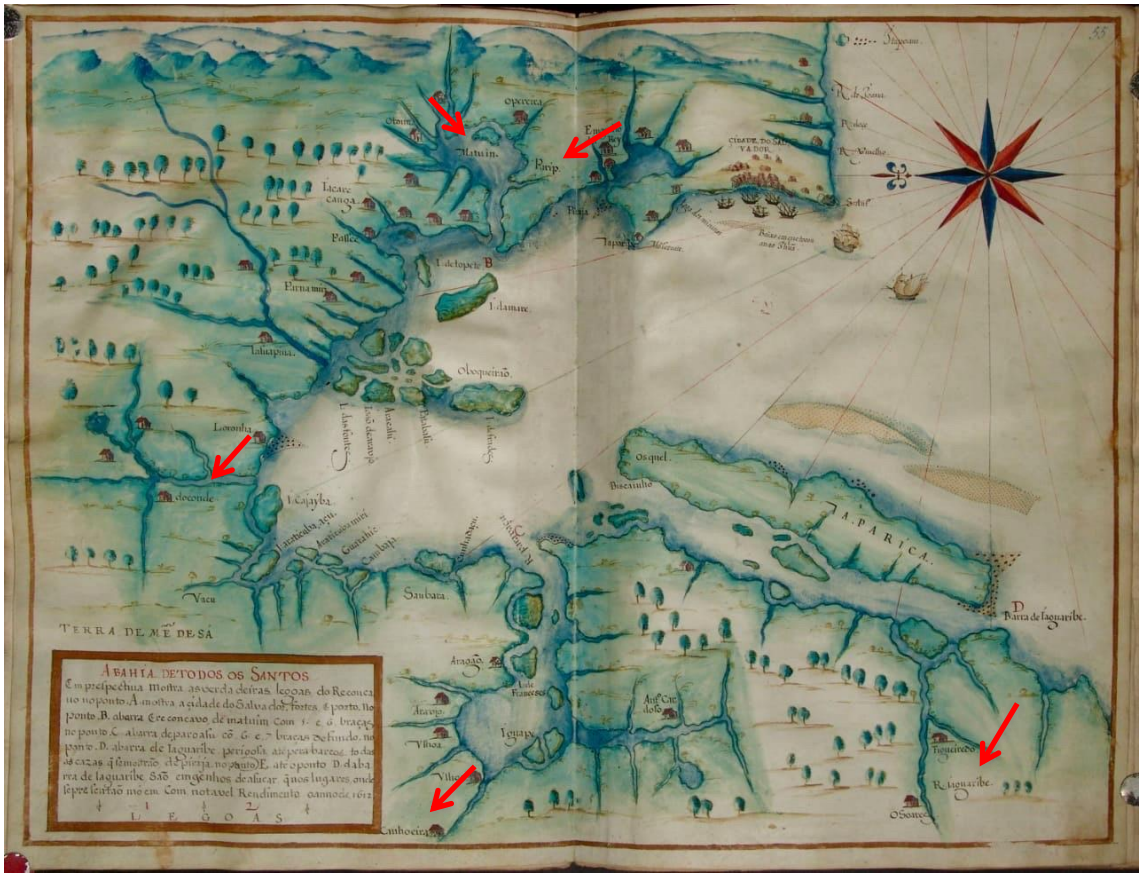
> Ronaldo Vainfas escolheu avaliar a Santidade a partir dos hibridismos e das ambiguidades, o que vai nortear o seu olhar ao longo de toda a sua análise. Como observamos, o problema não está nas ambiguidades ou na interpretação em si, mas no que ela acarreta. Não desconsideramos a Santidade como "movimento" híbrido, mas consideramos que esse hibridismo não pode silenciar o aspecto da luta e da ação política relativamente autônoma dos povos indígenas. Em se tratando de hibridismo é como se os elementos indígenas se atenuassem restando o mero simbolismo recalcitrante. Os próprios elementos do catolicismo da sociedade portuguesa prevalecem na constituição da Santidade, no final a vitória é sempre dada às armas do cristianismo. Pois, afinal de contas, em análises culturalistas, o mais importante não é o lutar, mas o encontro cultural, a mediação e a junção entre as culturas – do verbo ativo para os verbos passivos (SANTOS, 2019, p. 34).

Em *Ecos da liberdade* procuramos, por meio de uma análise que lançava mão do paradigma indiciário, mudar o foco analítico e a perspectiva do nosso olhar, voltando-o para as experiências históricas dos sujeitos envolvidos na construção e propagação da Santidade. Buscamos evidenciar a emergência política dos povos indígenas que construíram a Santidade de Jaguaripe e demais Santidades no Recôncavo colonial, não a entendendo apenas como um processo de mediação cultural, mas sobretudo como esforço indígena de reconstruir um mundo que estava se desmantelando, por meio de suas cosmologias, práticas e ritos. Ademais, a atuação da Santidade foi marcante através de estratégias políticas de contraversão e oposição ao catolicismo e ao projeto colonial, haja vista que a grande idealização da Santidade era a chegada de um tempo novo, um "fogo novo", em que não lhes seria mais necessário trabalhar "e os portugueses seriam os seus cativos" (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 2).

Vários processos inquisitoriais da Primeira Visitação (1591-1595), que foram arrolados para investigar indivíduos que aderiram à Santidade, vão fazer referência aos engenhos que ocupavam lugar de destaque na produção açucareira da região do Recôncavo da Bahia: como o engenho de Sergipe do Conde (pertencente ao Conde de Linhares), no que é hoje a atual cidade de São Francisco do Conde; o engenho de Fernão Cabral de Ataíde em Jaguaripe; o engenho de Álvaro Rodrigues, na capitania do Paraguaçu, na vila de Cachoeira; o engenho de Antônio Pereira, na freguesia de Paripe, nas proximidades da cidade do Salvador, inserida no que é hoje o subúrbio

soteropolitano; e o engenho de Sebastião de Faria em Matoim, localizado no atual município de Candeias[97].

Mapa 3 – A Bahia de Todos os Santos no século XVII



Fonte: Mapa de ALBERNAZ (1968 [1626], fl. 48). Destacamos com setas os núcleos da Santidade.

Foram nesses espaços que surgiram núcleos da Santidade, como é possível notar a partir da documentação inquisitorial.

No caminho dos diálogos e análises nos deparamos com um problema pontual: o de definição do próprio conceito que carrega a "seita indígena" em sua nomenclatura: santidade. Afinal, não podemos deixar de perceber que este é um termo polissêmico e ambíguo. Na crônica quinhentista a palavra aparece com pelo menos três sentidos:

[97] AN/TT, TSO, IL, proc. 17809, fls. 3, 6v; AN/TT, TSO, IL, proc. 17065, fls. 2, 17v, 188-195; AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 2; AN/TT, TSO, IL, proc. 13090, fl. 4v.

santidade como o dom do caraíba[98]; como o poder mágico dos maracás[99]; e como festa extraordinária indígena.

Quadro 1 – Visões, conceitos e significados para a Santidade

Historiografia	**Fontes**	**Indígenas**
Fenômeno	Heresia	*Caraimonhanga* (cerimônia do caraíba, ritual conduzido)
Evento	Abusão	Experiência de evocação dos ancestrais
Movimento	Sinônimo de religião indígena	Experimentação de espíritos por meio da defumação da erva santa *petum* (tabaco)
Ritual	Poder ou dom do caraíba (portador por excelência do espírito de santidade)	Experiência de busca pela liberdade ("livra-nos do cativeiro da gente branca").
Heresia	Feitiçaria	Vivência **compartilhada** de Resistência.
Política indígena (como preferimos ver)	Erronia	Confrontação ao Catolicismo
Busca pela divindade	Idolatria	Inversão semântica do catolicismo papa, mãe de Deus, rebatismo
Manifestação do que é santo ou está ligado ao sagrado/divino.	Anjo que veio do céu	*yeroquig* entre os carijós
Revolta	Mocambo (para o século XVII)	Espaço de aliança e trocas com os negros de guiné
Cerimônias e rituais indígenas no século XVI	Ídolo de pedra	Imagem de pedra que era reverenciada em Jaguaripe

Fonte: Produzido pela autora a partir de pesquisas na bibliografia e documentação.

Para tentar definir mais precisamente e analisar a polissemia do "termo" e "conceito" "Santidade", pois como vimos existem diferentes sentidos e significados,

[98] Na cultura tupi eram homens considerados especiais que tinham poderes sobrenaturais. Os grandes xamãs dos indígenas. Viajavam por entre as aldeias fazendo suas pregações e incentivando os guerreiros a lutarem na busca pela terra sem mal, eram eles que guiavam as cerimônias e festas ritualísticas do que veio a ser chamado de Santidade, nas quais os envolvidos passavam por um transe coletivo, ao receberem o espírito da santidade, cujo caraíba era o principal detentor.

[99] Cabaças enfeitadas com penas com sementes no seu interior, que no ritual tupi servia para predizer o futuro e trazer o espírito da santidade.

tanto na historiografia como nas fontes, elaboramos o quadro em tela. A polissemia está não apenas na historiografia, mas também nas fontes que trazem uma variedade de termos para designar as Santidades, estas se lidas com devido cuidado e teor hermenêutico, podem desvelar alguns dos significados pelos quais os tupis exerciam e participavam dessas cerimônias que transformaram-se ao longo do processo de invasão dos seus territórios.

A primeira expressão, na última coluna, refere-se a própria percepção dos indígenas que fora sistematizada no manuscrito *Vocabulário na língua Brasílica* do jesuíta Leonardo do Vale[100] (BNP, 1622, F. 259). Como vimos, esse vocábulo diz respeito as cerimônias que eram realizadas pelos grandes xamãs, os caraíbas. No mesmo manuscrito, o missionário defini o caraíba como "coisa santa" e emprega também outra palavra para designar a Santidade, *Acavarmonhang*, que foi traduzida como cerimônias e "fingimentos" feitos pelos gentios. Na imprecisão do olhar jesuítico, os caraíbas acabam ao mesmo tempo sendo "santos" e "feiticeiros". O que demonstra que esses sacerdotes "gentios" causaram bastante desassossego aos padres que viam em sua influência, poder e habilidades uma ameaça para a propagação e efetivação da catequese.

Escrevendo em 1563, Leonardo do Vale definiu a Santidade, como uma "notável cegueira" que havia entre os gentios. Em que criam que "há de vir um feiticeiro desconhecido que, como nome de Santo e como profeta vindo do céu, lhes trás nova de cousas que hão de acontecer". A caracterização do profetismo indígena, repousava nessa habilidade dos santos caraíbas de preverem o futuro. Prossegue o jesuíta em seu tom imprecatório "e tudo redunda em carnalidades e vícios diabólicos, o qual tudo comumente pagão com fomes e mortandades com que Deus Nosso Senhor os castiga (...)" (VALE, 1931 [1563], p. 378). Na mesma carta, falando da gravidade da epidemia que assolara os aldeamentos nesse ano (1563), o inaciano trata a Santidade como causa para tal infortúnio, associando a peste ao juízo divino às práticas "erronias" entre os gentios. A certa altura da sua narrativa escreve:

---

[100] Segundo Serafim Leite, o padre jesuíta Leonardo do Vale, foi "missionário no Brasil e mestre da língua brasílica". Nasceu em Bragança por volta de 1538, e foi "admitido na Companhia de Jesus em 1553". Na Companhia "estudou Humanidades, Dialética e Teologia durante três anos". Após seus estudos teria seguido para o Brasil e lá viveu entre os índios "nas Aldeias da Baía, Porto Seguro e S. Paulo. Em 1567 vivia no Colégio da Baía, e cinco anos depois era Lente da Língua Brasílica (Tupi) no mesmo colégio, onde ainda se encontrava em 1574. Dez anos mais tarde já se encontrava na casa de S. Paulo de Piratininga, como mestre da língua e pregador, tendo aí falecido a 2 de Maio de 1591" (LEITE, 1948, p. 10).

> (...) por sua cegueira e péssimos ritos lhes veio o castigo, como alguns da Itaparica confessavam dizendo que bem os avisara o Padre que ninguém passasse para a banda d'além de Paraguaçu enquanto lá andasse a santidade, e que alguns revéis que lá foram, sem querer dar por isso, trouxeram de lá ha morte (*Idem*, p. 392).

A mesma percepção que não compreende as práticas culturais e o universo cosmológico indígena está presente nas descrições do jesuíta José de Anchieta, para o qual a Santidade é obra do maligno. A figura do caraíba está na centralidade de sua narrativa em torno desse "mal que assola os gentios":

> O que mais creem 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 que 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 ha de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a 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 receberem se hão de tornar em pássaros e outras invenções semelhantes. Além disto dizem que têm um espirito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espirito a outros com os defumar e assoprar, e as vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espirito treme e sua grandissimamente. De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demônio e entre neles, posto que comumente é ruindade, e tudo por lhes darem os índios o que têm, como sempre fazem, ainda que muitos não creem cousa nenhuma daquelas, e sabem que são mentiras (ANCHIETA, 1584, p. 331).

Na descrição do missionário a Santidade seria o mesmo que "feiticeiros", pajés, e suas cerimônias gentílicas, bem como a pregação profética por eles propalada de que haveria de vir uma terra abundante, onde os mantimentos irão nascer sem o plantio e as velhas vão rejuvenescer. Ademais, seria essa "abusão" o espírito recebido por meio da defumação e o assoprar da erva santa que lhes traria a Santidade.

Entre os carijós, o padre Jerónimo Rodrigues, que esteve junto a eles em missão e escreveu a Relação *A Missão dos Carijós 1605-1607*, identificou rituais e práticas semelhantes as Santidades, as quais enquadrou como feitiçarias. Relatou que entre esses gentios a chamavam *yeroquig*, "que dizem ser um anjo, que veio do céu. E a este dão grande crédito. E este é o da sua santidade", remetendo-se a um índio cristão que possuía maracás com os quais estabelecia comunicação com o demônio (RODRIGUES, 1940, [1607], p. 241).

Nas missivas das *Novas cartas jesuíticas*, compiladas por Serafim Leite (1940), fica evidente um embate entre a verdadeira e a falsa Santidade, latente em distintos tons do discurso missionário. Quando os padres tomaram posse da retórica sobre a Santidade, usaram a como recurso para contrapor os ensinamentos e práticas empenhadas pelos caraíbas. Criando a dicotomia entre verdadeiro e falso, sagrado e profano, os missionários enquadraram a sua religião como a verdadeira santidade enviada por Deus que traria vida aos que crerem. Já a Santidade dos caraíbas seria falsa e enganosa e os levaria em última instância a morte e a danação eterna.

Falando dos caraíbas, Leonardo do Vale (1552) relata ao padre Pedro Domenech que os indígenas das aldeias "os deixam entrar em suas terras e casas se lhes levam músicas e cantos, e assim os chamam santidades, e lhes dão quanto têm porque lhes dizem muitas coisas falsas e mentiras que o demônio seu pai lhes ensina" (VALE, 1940, [1552], p. 148). Ao narrar sua missão, junto aos seus companheiros, o jesuíta conta a ocasião que estiveram em uma aldeia e fizeram seus "sermões e falas de Nosso Senhor":

> [...] dizendo-lhes o Padre que aquela era verdadeira santidade, (santidade chamam aos seus músicos e tocadores) e dizendo aos principais que se aparelhassem para as coisas de Nosso Senhor, de parte do Bispo, que era o verdadeiro Pagé-Guaçu, que quer dizer Padre grande e que se aparelhassem para ser cristãos, não como os seus antepassados que se tinham feito cristãos por camisas, e não por amor de Deus, e por isso tinham morrido os mais deles, trazendo-lhes a muitos como exemplos, e os seus males passados, e lhes trazíamos exemplos de outros que foram bons cristãos, e que eram nossos amigos, e não morriam, porque criam na verdadeira santidade, que nós levávamos, e cumpriam as coisas de Deus, que lhe ensinávamos, as quais davam para sempre vida nos céus, e que os maus, que morriam, iam para o inferno a arder com os diabos, o que lhes metia grande medo e espanto (*Idem*, p. 150).

Nesse momento, todo esforço jesuítico repousava na instrumentalização da santidade ao seu favor, buscavam construir e reforçar a "verdadeira santidade" que seria aquela anunciada pelos padres em contraposição a Santidade "gentílica". As disputas em torno da Santidade, estiveram sempre presentes ao longo do processo de missionação, e foram potentes armas empregadas pelos caraíbas e demais propagadores. Anos mais tarde no contexto das Santidades que se espalharam pelo Recôncavo, o testemunho do mameluco sertanista Álvaro Rodrigues desvela essa disputa e contraposição. Conforme relatou Rodrigues, em seus rituais, indígenas e africanos "idolatravam e faziam as ditas cerimonias e pregavam e diziam que aquela era a verdadeira Santidade para ir ao céu e que deixassem todas as dos cristãos porque era Santidade falsa". E incitavam os "gentios" a abandonarem o catolicismo "que havia

tantos anos que se criam na lei dos cristãos e que nunca cousa por onde se merecesse crer nela e que deixassem e crescem na dita sua Santidade gentílica" (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 189v). Esse sentido de contraposição no campo religioso, não se restringia a esse âmbito e tinha claramente um apelo político. Por isso, na historiografia a Santidade ganhou a conotação de movimento, apreciado por conta "das ações coletivas dos índios, quer no sentido de migrações em massa rumo ao interior, quer no sentido de rebeliões e assaltos contra o colonizador" (VAINFAS,1995, p. 64).

Na carta anual dos jesuítas de 1585 a palavra *Sanctitas,* em latim, foi empregada "para se referir a uma experiência religiosa – o estado de exaustão ou a loucura que os seguidores da Santidade de Jaguaripe alcançavam através de seus rituais" (METCALF, 1999, p. 1545). Nesse sentido, a Santidade também serviu para caracterizar o estado de espírito em que se encontravam os adeptos do culto ao defumarem a erva santa. Descreve a carta anual: "Quando essas agitações são seguidas pelo silêncio de cansaço e, finalmente, eles são lavados com água e santificados [*sanctus*], e quem quer que tenha produzido os sinais mais horríveis é visto como o que atingiu maior santidade [*Sanctitas*] (Carta ânua, 1585 apud. METCALF, 1999, p. 1545).

Alida Metcalf, esclarece que "nas fontes da Inquisição, *Santidade* também tem um significado religioso. Ao longo das fontes, refere-se tanto para o nome da seita ou ao estado de êxtase religioso realizado pelos crentes". Esse significado é identificado nos testemunhos dos denunciantes e confidentes que "usaram Santidade para nomear a seita, mas qualificaram o uso da palavra". O mameluco Gonçalo Fernandes, teria afirmado "que Santidade era o nome que os crentes deram a sua religião: ele se referiu a 'seu abuso [*abusão*] e idolatria que eles chamavam de Santidade'". Ao referir-se "ao estado alcançado pelos crentes depois de beber o fumo sagrado, orando e falando em sua língua 'inventada'", Fernandes também empregou o termo Santidade (*Idem,* p. 1545-1546). Assim descreveu o mameluco: "eles beberam a referida fumaça, até que caíam bêbados com ela, dizendo que com a fumaça o espírito da Santidade entrava neles" (CONFISSÕES, 1997 [1592], p. 72). Através da defumação, que levava o devoto ao alcance da Santidade, era possível acessar um "fogo novo", ou tempo novo. A possibilidade de um novo mundo era experenciada nesses cultos.

O alcance ou a restauração da terra sem males estaria sempre no horizonte cosmológico dos povos tupi-guaranis e seria com as suas cerimônias, seus rituais, crenças e modos de vida que eles poderiam reconstruí-la ou chegar em sua morada.

Essa possibilidade era discernida coletivamente e nas relações recíprocas. Conforme acentua Bartolomé Melià:

> O xamanismo guarani é, em sua essência, cremos, a consciência possuída pelo divino e feita palavra de um modo de ser bom que se vive plenamente na festa religiosa e no convite comunitário. Entretanto, essa festa e esse convite só são possíveis enquanto seja possível e esteja atuando uma economia de reciprocidade (MELIÀ, 1990, p. 41).

Pela leitura e análise das fontes inquisitoriais é possível notar que a Santidade fomentava outro mundo possível, que encontrava-se em dois níveis ou dimensões distintas. A primeira dimensão seria a do mito, na qual a terra sem males era anunciada e esperada, nessa terra de bonança e bem-aventurança plena a ordem escravista seria invertida e os portugueses se tornariam seus cativos (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 2). O segundo nível seria o temporal, e se materializava na prática e na existência cotidiana dos rituais das Santidades Indígenas nos espaços coloniais, com claro apelo a "anticatequese" e ao "anticolonialismo", não apenas com suas cerimônias, mas também com sublevações contra as propriedades coloniais, como veremos mais adiante.

Em relação à utilização paradoxal do termo santidade para se referir à "abusão herética" por parte dos portugueses, Ronaldo Vainfas (1995) e Cristina Pompa (2001) fazem análises esclarecedoras. Ao investigar o problema epistemológico de tradução das alteridades antropológicas, Pompa analisa por que os europeus usaram termos sagrados em suas próprias tradições para designar manifestações culturais consideradas heréticas e diabólicas, no interior da fluidez das fronteiras entre Deus e o diabo no imaginário ocidental na época moderna:

> Em que frequentemente a santidade é apenas a falsa aparência da natureza demoníaca. Assim, os missionários trouxeram para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era a verdadeira obsessão de inquisidores e teólogos. Este contexto foi rapidamente projetado nos discursos sobre os índios, e neste contexto, tem que ser enquadrado o uso do termo "santidade" para indicar as "cerimônias diabólicas" dos caraíbas (POMPA, 2011, p. 188-189).

No interior dos debates historiográficos há também uma ambiguidade na utilização do termo santidade, pois há uma série de estudos que buscam entender a santidade como um fenômeno produzido pela busca da divindade, o que não engloba a análise da santidade como movimento religioso indígena. Nesse sentido, se insere o estudo do historiador chileno René Millar Carvacho em relação ao fenômeno da

santidade no Peru e no Chile, no qual o autor analisa epistemologicamente o fenômeno religioso da santidade como "*la busqueda de la perfección espiritual, que llevaría al encuentro con la divinidad*" (CARVACHO, 2009, p. 14). Estudos como o de Carvacho também analisam a santidade no interior da dicotomia entre verdadeiro e falso, criada pela tipologia das relações com outrem, na qual a santidade do "outro" cultural é tida como falsa trazida pelo "demônio", em oposição à santidade do "eu", tida como verdadeira, vinda da parte de Deus.

Outro estudo que se insere no interior dessa oposição é o de José Pedro Paiva (2000), no qual o autor reconstrói a história de uma mulher que viveu a experiência religiosa de santidade fingida, a partir da análise da documentação do Santo Ofício. As dicotomias e ambivalências também estão presentes na tese de Leonardo Rangel, na qual são analisadas as complexidades em torno da santidade feminina, "tanto na sua forma aprovada quanto na tida, pelas autoridades da Igreja, como simulada, no Portugal do século XVII" (RANGEL, 2018, p. 8).

Nessa perspectiva, ser "santo", no sentido positivo, estaria ligado às definições elaboradas pela ortodoxia católica e a santidade na acepção negativa seria construída nesse imaginário pelo mesmo prisma, no qual as heterodoxias eram tidas como "falsas" e "heréticas" e por assim o serem ameaçadoras da "verdadeira" religião. A santidade também foi apropriada pelos povos indígenas e no interior da sua cultura ganhou um novo significado, transformando-se em uma forma de resistência cultural, mas, sobretudo figurando a construção de formas de contestação da própria santidade cristã ocidental através do que Vainfas denominou de "anticatequese".

Por meio das pesquisas desenvolvidas foi possível constatar que as Santidades indígenas no Recôncavo colonial não foram destruídas em 1585, e não foram tão somente recorrentes no contexto da Primeira Visitação inquisitorial a partir de 1591. Os domínios das Santidades e sua resistência vão adentrar o século XVII. Temos notícias de sua contraofensiva em um assento de 1628[101]: no qual o então governador geral Diogo Luís Oliveira expõe o perigo em que estava a Capitania da Bahia com as incursões que faziam os índios levantados, chamados Santidade. Nesse sentido, resta-nos saber quais significados a Santidade tomou no século XVII e como ela se reelaborou nesse período, agregando-se a outras formas de resistências e reconstruindo-

[101] Hemeroteca Digital/Fundação Biblioteca Nacional. Documentos históricos. *Assento que se tomou sobre vir os índios das capitanias da Parahiba, e Rio Grande*, 09/01/1628, *In:* Livro 2º do Governo do Brasil, p. 174-177.

se socialmente como política indígena, na qual os “autóctones” daquela região encontraram espaço para suas resistências e etnogêneses dada as muitas perdas sofridas com o processo de colonização.

CAPÍTULO 4 – "Como sementes espalhadas e plantadas pelas partes do Recôncavo": Santidades indígenas nos espaços coloniais

4.1 Paripe: das negociações catequéticas e conflitos territoriais às reapropriações indígenas em "espaços coloniais"

A freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe foi uma das primeiras vilas da Baía de Todos os Santos. Em 1576, o cronista Pero de Magalhães Gândavo a mencionou em seu *Tratado* como uma das principais povoações que compunha a Baía (GÂNDAVO, 2008 [1576], p. 37). Historicamente habitada por povos tupinambás, a região foi palco de disputas e controvérsias coloniais para a sua ocupação. Sendo uma das "primeiras regiões no processo de conquista das terras indígenas" (ALVES, 2010, p. 98), Paripe foi também o primeiro território fora do espaço da cidade de Salvador "pacificado", apresentando "segurança para empreendimentos e o trabalho do branco" após "submeter" os grupos indígenas que ali habitavam (*Idem*, 2010, p. 98-99). Por essa razão foi precursora no desenvolvimento das atividades açucareiras, com o primeiro engenho construído em 1557 pelo mercador espanhol Afonso Torres, que recebera sesmaria na região até o rio Matoim em 1542. Conforme identifica Wanderley Pinho ao se debruçar sobre os escritos de Gabriel Soares, a sesmaria de Afonso Torres "ia do Tubarão até a Boca do Rio e pela baía de Matoim a dentro duas léguas" (PINHO, 1946, p. 15). Gabriel Soares em seu *Tratado* dá destaque ao "famoso engenho de Paripe, que foi de Afonso de Tôrres e agora é de Baltazar Pereira, mercador". De acordo com o cronista, "a este engenho pagam foro todas as fazendas que há no porto de Paripe, a que também chamam do Tubarão, até a boca de Matoim e pelo rio acima duas léguas" (SOUSA, 1879 [1587], p. 125). Em sua minuciosa descrição, Sousa leva seus leitores a seguirem pelas paragens adentro da baía e descobrirem "formosas fazendas" de "alegres vistas para o mar":

> De Nossa Senhora da Escada, para cima se recolhe a terra para dentro até o porto de Paripe, que é dali uma légua, cujo espaço se chama Praia Grande, por ela ser e muito formosa, ao longo da qual está tudo povoado de mui alegres fazendas, e de um engenho de açúcar que moi com bois, e está muito bem acabado, cujo senhorio se chama Francisco de Aguilar, homem principal, castelhano de nação. Deste porto de Paripe obra de quinhentas braças pela terra dentro está outro engenho de bois que foi de Vasco Rodrigues Lobato, todo cercado de canaviais de açúcar, de que se faz muitas arrobas (*Idem*, p. 123-124).

O cronista segue sua descrição: saindo do "porto do Paripe se vai a terra afeiçoando à maneira de ponta lançada ao mar, e corre assim obra de uma légua, onde está uma hermida de S. Thomé em um alto"; nesse ponto estariam "ao longo do mar" "umas pegadas assinaladas em uma lagea, que diz o gentio; que diziam seus antepassados que andara por ali havia muito tempo um santo, que fizera aqueles sinais com os pés" (*Idem*, p. 124). Quando o cronista escreveu o seu *Tratado*, a ocupação colonial já se iniciara na região e as plantações de cana começavam a se estabelecer, pois "toda a terra por aqui é mui fresca, povoada de canaviais e pomares de árvores de espinho, e outras frutas de Hespanha e da terra"; havia, então, ao redor das praias e rios "mui frescas fazendas" e no alto, acima delas está "a igreja de Nossa Senhora do O, freguesia da povoação de Paripe, que está junto dela, arruada e povoada de moradores, que é a mais antiga povoação e julgado da Bahia" (*Idem*).

As primeiras notícias de tentativa de missionamento naquela região vem de uma carta jesuítica escrita em 1552 pelo inaciano Francisco Pires, que narra uma romaria feita pelos padres e meninos órfãos do Colégio de Jesus àquela localidade, "incursão religiosa de catequese e paz a São Tomé de Paripe, onde havia a crença (...) de, junto ao mar, guardar uma pedra marcas dos pés de Zumé, no falar do gentio, ou seja o apóstolo São Tomé" (PINHO, 1946, p. 13).

Nesse primeiro contato os religiosos foram recebidos de forma amistosa pelo principal, que os acolheu e permitiu que ficassem entre eles por um tempo, período em que os inacianos investiram as suas estratégias missionárias para tentar "conquistar" os gentios. A essa altura aquela região ainda era "maninha e bruta", na acepção de Pinho, "dominada de gentio de pouco ou nenhum contato com os brancos ou colonos" (*Idem*, p. 14).

Para tentar conduzir as almas gentílicas à mensagem cristã, os jesuítas, ao observarem a predileção dos indígenas pelas "coisas musicais", "que mais se rendia a cantigas, tangares e bailados que a uma doutrina" – em grande medida incompreensível para eles –, lançaram mão de recursos melodiosos, pois acreditavam que "tocando e cantando entre eles" (PIRES, 1552, *apud* LEITE, 1940, p. 148) os ganhariam e assim lhes permitiriam que entrassem em suas terras e casas levando-lhes músicas e cantos, alcançando assim suas mentes e corações.

Luisa Wittmann dedicou-se em sua tese de doutorado a analisar as "relações sonoras vivenciadas por diferentes sujeitos nas aldeias da América Portuguesa durante os séculos XVI e XVII" (WITTMANN, 2011, p. 20). Segundo ela, a música foi um

importante mecanismo de que os jesuítas lançaram mão no processo de catequese, como uma adaptação à realidade encontrada na América portuguesa, já que esta não fazia parte das "cerimônias litúrgicas da Companhia de Jesus, sendo estimulada e praticada devido as tradições sonoro-culturais indígenas" (*Idem*); nesse novo cenário, os elementos musicais tornaram-se fundamentais "para a tradução religiosa entre ameríndios e missionários" (*Idem*, p. 21).

A prática de inserir a música na prédica e catequese é, sem dúvidas, um elemento estratégico da missionação jesuítica ligada a sua capacidade inventiva e adaptativa aos novos contextos, mas ela é também uma concessão permeada pela negociação, da qual emerge a chamada "tolerância das violações" (EDSON, 2010, p. 51), que não sinaliza apenas para os esforços dos jesuítas a fim de contextualizar o cristianismo à realidade indígena. Esse fato aponta, sobretudo, para reivindicação e prevalência indígena, na qual o projeto catequético não foi tão somente um processo de imposição e tentativa de "aculturação", mas foi em grande medida marcado pela negociação e consentimentos, em que os traços da cultura indígena eram também reivindicados e ressignificados nos rituais católicos. A música e a musicalidade presentes nos rituais, como sinaliza Wittmann, eram, portanto, uma demanda que emergia da cultura indígena:

> Não existia ritual indígena sem uma gestualidade musical, sendo que as populações ameríndias não costumavam isolar suas experiências sonoras dos demais campos da vida, sobretudo do religioso. Isso indica o quão significativo era, para os índios, cantar e tocar a música dos cristãos. O aprendizado de canções católicas, contudo, não significava sua transformação em verdadeiros europeus católicos, nem que a música que interpretavam era um simples verniz abaixo do qual se escondia uma genuína e milenar cultura indígena. Trata-se de manifestações musicais num espaço missionário e colonial, através das quais transcorreram complexas traduções culturais (WITTMANN, 2011, p. 21).

Essas complexas traduções culturais desvelam a criatividade indígena diante das novas experiências, nas quais passam a estar inseridos. Fica evidente que nesse processo os indígenas não eram "simplesmente" coadjuvantes, alheios aos projetos e processos que lhes eram impostos, mas tornaram-se protagonistas de suas próprias histórias e experiências frente aos imperativos coloniais, à medida em que reinterpretavam o que recebiam ao seu próprio modo. Sendo assim, através de um processo de negociação imprimiram nos elementos cristãos seus próprios traços e marcas distintivas, portanto, "aprender música católica não significou um desprezo pela

sua musicalidade, mas a abertura de um canal de diálogo religioso com os recém-chegados padres jesuítas que se apresentavam como líderes espirituais" (*Idem*, p. 22).

No contexto da missão volante empreendida na região de Paripe, a música foi elemento fundamental utilizado pelos jesuítas para estabelecer os primeiros contatos e conduzir os indígenas à catequese, à medida em que "atraíam à fé aqueles bárbaros pelos cantos e pela dança, já que a palavra não comovia ou não entendiam a verdade que lhes pregavam" (PINHO, 1946, p. 14); eram assim persuadidos pelo que viam e ouviam, "e quando os meninos vão tocando e cantando pelas suas aldeias, vêm os velhos (que costumam ter medo de nós e escondem seus filhos) a bailar sem descansar e até mesmo as velhas, por cujo conselho se regem assim velhos como moços" (PIRES, 1552, *apud* LEITE, 1940, p. 149). Após os primeiros contatos, outras missões volantes ocorrem na região, entre 1552 e 1557, e os jesuítas escreveram cartas em que narravam suas estadias entre os gentios das bandas de Paripe (LEITE, 1940, p. 141-153).

Embora na narrativa missioneira o processo de conquista das "almas indígenas" pareça ter sido pacífico e linear, caracterizado pela negociação, conformação e aliança entre nativos e religiosos, a ação de conquista dos territórios foi sobretudo conflituosa, marcada pelas sanguinárias investidas de apropriação e destribalização empreendidas pelos colonos portugueses e a administração colonial.

Na verdade, ambos os processos, missionamento (catequização) e conquista (expansão territorial e subjugação dos povos), apesar de empregarem métodos distintos, estavam ligados a uma mesma faceta da tentativa de dilatação política e da fé, que caracterizamos como colonização cristã. Seriam, portanto, braços de um mesmo corpo, que embora não tão coesos, trabalhavam em prol de objetivos semelhantes. Não obstante o historiador baiano escrevendo em 1946, já reconhecia essa faceta da colonização, ao enfatizar o começo da conquista religiosa na região de Paripe como um processo dual, "mas se o catequista conduzia almas ao Senhor, ajudava a trazer índios ao comércio e trabalho com os colonos, e a granjear terras para o plantio, cobiças, concessões e latifúndios – sesmarias" (PINHO, 1946, p. 15). E essa conquista territorial e a "dominação" dos indígenas para o emprego como mão de obra, tarefa essencial para o encaminhamento da empreitada colonial, foi deveras marcada pela hostilidade por parte dos representantes do governo geral e a constante resistência e contraofensiva indígena a essas investidas.

Nesse contexto de disputas os conflitos se acirraram durante o governo de Duarte da Costa, quando ocorreu o "primeiro grande conflito entre colonos e índios"

(PARAISO, 2011, p. 90). Segundo Maria Hilda Baqueiro Paraiso, tudo começara "após um ataque dos indígenas ao Engenho do Cardoso [atual Gasômetro, no bairro conhecido como Calçada], onde provavelmente havia um aldeamento particular, feito em represália à morte de um 'principal' (líder da aldeia)" (*Idem*). Em meio ao levante, os insurgentes capturaram "o gado, os vaqueiros, vários escravos e três moradores". A contraofensiva portuguesa foi vertiginosa e já no dia seguinte enviaram "uma tropa de seis cavaleiros e vários infantes" para atacar e invadir a aldeia da Porta Grande (Calçada), "em seguida, dirigindo-se a outras duas próximas, incendiando-as, matando vários índios, aprisionando os 'principais' e libertando alguns dos prisioneiros" (*Idem*).

Nesse momento, os indígenas se uniram novamente para um segundo ataque ao Engenho do Cardoso, o que levou Duarte da Costa decretar uma forte retaliação aos grupos levantados, promovendo um severo ataque às aldeias indígenas, enviando uma tropa que contava com a força militar de "duzentos infantes, vários cavaleiros e escravos". Começou com um cerco ao engenho que fora "invadido" pelos nativos, culminando com uma violenta ofensiva a cinco aldeias indígenas que foram queimadas e tiveram suas lideranças e guerreiros mortos. Além dessas aldeias, mais três foram queimadas no caminho de volta para Salvador, quando a tropa, usando essas aldeias "como base, partiu para as do interior, tendo como ponto de apoio a aldeia do Rio Vermelho, que já havia sido abandonada pelos indígenas." É nesse momento que "as aldeias de Itapuã e Paripe, ante a violência da repressão, pediram a paz" (PARAISO, 2011, p. 90).

Foi justamente nessa conjuntura, com o advento do governo de Mem de Sá, conforme aponta Paraiso, que "a ocupação portuguesa atingira a área de Paripe" (*Idem*). Como atesta Wanderley Pinho, somente nesse período, por volta de 1557, que Afonso Tôrres ousou levantar o seu engenho, Santa Cruz de Torres, na região: "só após o enfraquecimento do gentio naquelas bandas de Paripe pela humilhação do Mirangoaba; depois das pestes, da grande fome, do êxodo e das campanhas sempre vitoriosas de Mem de Sá", quando a zona de Paripe e Matoim "ofereceu condições de segurança para empreendimentos e trabalho do branco". Somente por volta de 1562 é que "a povoação avultaria em número de habitantes até elevar-se à categoria de julgado" (PINHO, 1946, p. 20).

O incidente que cita Pinho de "humilhação do Mirangoaba" não foi devidamente elucidado pelo ensaísta já que, na verdade, o referido cacique indígena, que foi mencionado pelo padre José Anchieta como Morangão, na ocasião em que o

jesuíta narrou o episódio de conflito entre este e o governador Mem de Sá (ANCHIETA, 1946, p. 7-8), optou por fugir junto com os seus do aldeamento de São João para a região do São Francisco. Tudo ocorrera porque o principal indígena recusara aliar-se a Mem de Sá e lutar com ele na guerra contra os tamoios e franceses na baía de Guanabara. Maria Hilda Paraiso traz uma nova versão do episódio, quando se refere ao despovoamento do aldeamento de São João, com outras informações sobre o líder indígena que teria comandando uma fuga anterior durante a procissão de Domingo de Ramos, "insatisfeito com as constantes intervenções dos missionários na vida da comunidade" (PARAISO, 2011, p. 94). Segundo Paraiso, "devido às dificuldades e às perseguições sofridas, alguns índios retornaram a São João, porém, não o cacique", no entanto, posteriormente este teria sido preso por causa da pressão que fizeram os jesuítas, alegando que a não punição do líder indígena seria um "péssimo exemplo para os demais aldeados". Com a sua prisão, Mirangoaba junto a sua comunidade seriam obrigados a travar batalhas ao lado do governador Mem de Sá, como na Guerra do Paraguaçu. Também teriam sido convocados para guerrearem contra os franceses no Rio de Janeiro, mas antes "que esta se efetivasse na prática, os aldeados e seu cacique optaram por abandonar a área de Plataforma e se refugiaram às margens do rio São Francisco" (PARAISO, 2011, p. 94)[102]. Após esses "fatídicos" episódios, a região de Paripe e arredores tornaram-se mais "seguras" para as investidas coloniais.

A "pacificação", contudo, não significaria sossego, pois ela fazia parte do projeto colonial para garantir que a marcha inexorável da conquista e colonização continuasse o seu curso. Sendo assim, a submissão também não significava completa rendição, pois os conflitos não cessaram e as lutas indígenas incorporaram novas estratégias e dimensões para além do enfrentamento direto, como veremos a seguir. De acordo com Paraiso, a ofensiva colonial com a constante "necessidade de incorporação crescente de terras produtivas e de trabalhadores ampliava os conflitos com os indígenas, e ante a política de dominação adotada" gerara uma marcha de migração mais para o interior: "os índios que, antes do conflito, residiam em localidades mais próximas à cidadela, migraram para além do rio Joanes em busca de um refúgio". Buscavam assim novas alternativas, novos espaços nos quais pudessem garantir suas

[102] Em nosso livro *Ecos de liberdade* desenvolvemos uma análise a partir desse episódio sobre o papel das lideranças indígenas e o seu protagonismo no contexto colonial (SANTOS, 2020, p. 70).

existências e liberdades, distantes dos infortúnios da sociedade colonial, em lugares "de difícil acesso aos colonos caçadores de escravos, mão de obra essencial para a implantação ou expansão de seus engenhos, pastos e roças de subsistência" (PARAISO, 2011, p. 91).

Mas nem todos seguiram os "caminhos adentro". Permanecer podia também ser uma alternativa, embora muitos não tiveram essa escolha. A continuidade no "espaço colonial" ou o "descimento" para este não significava resignação ou desistência da luta, em muitos momentos e em tantos sentidos ela poderia significar a reinvenção e o remanejamento criativo de novas formas de luta e enfretamento. Tal processo está presente, nas histórias, nas trajetórias e nas experiências históricas de indivíduos e grupos que ocuparam espaços coloniais e os (res)significaram e reivindicaram, "tomando para si o que se apresentava como outro" (POMPA, 2003, p. 25) – novo, estranho e até adverso –; ponto alto desse processo foi a elaboração das notáveis Santidades indígenas nos redutos coloniais.

De um lavrador e morador em Paripe, o mameluco Gonçalo Fernandes, temos um precioso relato de duas Santidades indígenas na Bahia colonial, a que estava no sertão e que depois foi transferida para as terras de Fernão Cabral de Ataíde em Jaguaripe, e a que se formou em sua vila colonial (Paripe). Foi nas terras do engenho de Antônio Pereira que se levantou também uma Santidade no ímpeto e sob influência dos rumores daquela que havia surgido no sertão. Paripe foi palco então de cultos da abusão herética mais controversa e perturbadora para as autoridades locais e religiosos da Bahia quinhentista. Com relatos em profusão de detalhes, Gonçalo Fernandes, ao comparecer à mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça, em Salvador, desvela as formas de adesão, propagação e participação na "abusão" gentílica. O mameluco, que na época em que compareceu à mesa inquisitorial, em 1592, tinha vinte cinco anos, era filho do também lavrador e morador em Paripe Fernão Gonçalves com a sua escrava "brasila" Antônia, casado com uma cristã-nova chamada Incença (Inocência) Nunes. O testemunho de Gonçalo Fernandes atesta a presença da Santidade na freguesia de Paripe e os seus alcances para além das paragens do Orobó:

> (...) se espalhou a fama de todas as ditas cousas por toda esta capitania e todos os brasis assim forros como escravos assim cristãos como pagãos ou fugiam para o dito sertão ajuntar-se na dita companhia da dita idolatria ou onde quer que cá estavam usavam as ditas cerimônias e criam na dita abusão e assim o fizeram os brasis cristãos da dita sua freguesia de Paripe (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 18).

A presença de uma Santidade indígena em “terras coloniais” não era novidade desses tempos. Em 1559, o padre Manuel da Nóbrega já chamava atenção para o surgimento de uma Santidade que emergiu em um engenho pelo ímpeto de um escravo indígena que “desinquietou toda terra”. A sua pregação, a qual aprendera de um caraíba que passara pelo engenho propagando sua mensagem, atraiu outros tantos ao terreiro para ouvir a sua palavra. E pregava que aquele que viera era santo e com isso fizera bailar todo engenho, inclusive o seu senhor (NÓBREGA, 1988 [1559], p. 180).

No ritual conduzido pelo “gentio” promessas eram propaladas de “que converteria os que queriam em pássaros”, daria fim às lagartas que outrora destruíam as colheitas e destruiria a igreja dos padres, fomentando descrédito aos ritos sacramentais, falando que o casamento católico não prestava, “que seu Santo dizia que tivessem muitas mulheres”. Segundo a narrativa de Nóbrega, o movimento não teve êxito, pois chegara ao fim após a investida colonial que tentou aprisionar o escravo (propagador da Santidade) depois que este fugiu dos “homens do governador”. Nesse tempo, o escravo teria sido persuadido a retornar e pedir clemência e misericórdia e foi-lhe dado penitência. O relato do jesuíta, que termina de maneira comovente com o arrependimento “genuíno” do escravo indígena que incitara a Santidade, obedece a uma lógica de teor edificante e apologético. A narrativa segue um sentido em que todos os eventos descritos conduziriam à vitória das “armas” cristãs e à derrota dos inimigos “feiticeiros” que, no melhor dos desfechos, como neste narrado por Nóbrega, se tornariam fiéis aliados à propagação da fé católica. Assim como esta Santidade, a de Paripe tinha peculiaridades interessantes e desconsertantes para o olhar cristão que encarou perplexo a sua emersão em território colonial.

O relato de Fernandes é bastante rico e revelador, pois traz elementos do culto da Santidade com rezas, linguagem diferenciada, cantos e defumação da erva santa que os fazia entrar em transe e sua mensagem “anticolonial”, que se tornara o cerne do movimento político e religioso, o qual conduziria à fuga de escravos na busca do alcance de um espaço de liberdade. Espaço este em que, por meio da sua adoração e cerimônias gentílicas, o seu Deus viria “livrá-los do cativeiro em que estavam e fazê-los senhores da gente branca”, e no qual a vingança dos seus opressores seria executada, pois “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” (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 2).

Fernandes testemunha que quando essa Santidade se levantou em Paripe teria se erguido pelo ímpeto da que estava no sertão, e que nesse tempo muitos procuravam fugir para estarem na companhia dos seus acólitos no Orobó e alcançarem os domínios da Santidade e encontrarem a liberdade distantes das amarras escravistas. E aqueles que não podiam fugir ou não conseguiam alcançá-la "onde quer que cá estavam usavam as ditas cerimônias e criam na dita abusão e assim fizeram os brasis cristãos que estavam na dita freguesia de Paripe geralmente assim foros como cativos" (*Idem*, fl. 2). Além dele, que confessou ter crido na Santidade e praticado seus ritos, o mameluco denuncia "Simão e Paulo e todos os seus companheiros, escravos que ora são do doutor Ambrósio Peixoto e o foram de Francisca da Costa já defunta tia de sua mulher e outros muitos que com ele se ajuntavam cujos nomes lhe não lembram" (*Idem*, fl. 2)[103]. Gonçalo conta que junto com esses seus companheiros fez as ditas cerimônias "gentílicas" que constituíam, dentre outras práticas, na defumação da erva santa que os levava a entrar em transe e receber o espírito da Santidade; todo rito era feito na língua indígena. Enquanto participava dos cultos, o mameluco tinha convicção de que aquela Santidade era verdadeira e vinha da parte de Deus, sentia-se fortemente atraído por todas as práticas, cultos e crenças que eram praticados por ele, seus companheiros e demais mantenedores da "idolatria".

Quando esteve na mesa do visitador para confessar suas culpas, Fernandes relatou que recebera instrução e havia sido admoestado para crer na Santidade por parte de um "gentio" chamado Manuel, que era escravo de Antônio Pereira e "pregou-lhe pela língua gentia que ele bem entende" no engenho de Paripe, induzindo-o a crer na "abusão herética"; e não tinha induzido apenas o mameluco, mas outros moradores na fazenda em Paripe. Esse fato assinala a atuação dos índios que tinham como intuito a propagação de suas crenças. O que nos leva a crer que havia uma rede de sociabilidades, propagação e compartilhamento das crenças e ritos da Santidade nos engenhos. A Santidade, portanto, não era apenas um movimento de sublevação contra o catolicismo. A busca por propagá-la pelos seus mantenedores demonstra que havia uma preocupação em ampliar a experiência de ressignificação do cristianismo e a relativa liberdade de retornar às antigas crenças que, por ora haviam sido reformuladas, ao atrair

[103] O proprietário dos escravos que também faziam os cultos da Santidade mencionado por Gonçalo Fernandes, Ambrósio Peixoto, era desembargador, genro de Fernão Cabral de Ataíde, o famoso senhor de engenho que recebeu em suas terras parte da Santidade que descera do sertão. Sobre Ambrósio e Fernão Cabral nos debruçaremos no tópico em que tratamos de Jaguaripe.

outros seguidores para compartilharem espaços em que fosse possível, mesmo que limitadamente, existir e resistir em suas formas de organização comunitária.

O método da Santidade de usar a língua gentílica para o ensino e propagação de suas crenças é significativo, mesmo que nesse tempo o tupi fosse a "língua mais usada na costa do Brasil", para fazer uma alusão à gramática do jesuíta José de Anchieta (1874 [1595])[104]: seu uso na pregação anti-catequética atesta uma forma de reivindicação dos códigos indígenas. Portanto, se torna mais um elemento de contestação e contraversão, tendo provavelmente um sentido de retomada dos seus "antigos valores" , haja vista que nesse contexto o tupi havia sido apreendido pelos jesuítas para torná-lo uma ferramenta no processo de catequização. Nesse cenário, os mamelucos, como Gonçalo Fernandes que diz bem entender "a língua gentia", eram também portadores dos signos da língua indígena. Os "homens de fronteira", como foram caracterizados por sua marcante atuação "entre a vila e o sertão" (RAMINELLI, 1994, p. 209), eram mediadores de "dois mundos" e podiam transitar entre estes com grande fluidez. Em *Go-betweens and the Colonization of Brazil*, a historiadora norte-americana Alida Metcalaf analisa justamente o papel de indivíduos que ocupavam lugar de intermediação entre as duas sociedades, indígena e portuguesa, por conseguirem transitar em ambas e assim desempenharam um papel fundamental como mediadores e negociantes nos processos desencadeados no bojo da conquista e colonização (METCALF, 2005)[105]. A língua era para estes uma ferramenta fundamental e desempenharam, em muitos contextos, a função de tradutores e guias, estabelecendo a comunicação entre os grupos distintos.

Embora as religiões e religiosidades indígenas não fossem dadas ao proselitismo e nem tampouco à catequização de outrem e à imposição dogmática, com o processo de "conquista das almas" e o contato com o cristianismo os indígenas souberam transitar nesse "novo universo cosmológico", usando das próprias armas do catolicismo para poder contrafazê-lo. Nesse contexto, a pregação dos indígenas em língua nativa se tornara instigante e atraente, sobretudo para aqueles que, como Gonçalo, teriam uma experiência prévia e/ou étnica com as sociedades indígenas[106].

---

[104] É importante destacar que a língua tupi teria sido adaptada pelos jesuítas e sistematizada, tornando-se nos dois primeiros séculos o idioma da catequização e também da colonização, haja vista que ela foi largamente utilizada na costa. Vale destacar que na "língua tupi" elaborada por Anchieta, as palavras estavam em tupi, mas a estrutura gramatical advém do latim.

[105] Recentemente a obra foi traduzida por Pablo Lima e publicada pela editora da Unicamp sob o título *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil (1500-1600)* (METCALF, 2019).

[106] Assinalamos para o fato que o mameluco era filho de uma "brasila".

Conta ele ao visitador que havia sido persuadido a tal ponto que quis ardentemente ir ao sertão encontrar-se e se juntar aos principais mantedores que estavam para além das bandas de Jaguaripe e onde diziam estar o seu Deus.

Com esse propósito não mediu esforços para encontrar a Santidade, empreendendo uma verdadeira saga para tentar chegar ao sertão do Orobó. Começando com o pedido de autorização a Fernão Cabral de Ataíde, que previamente havia enviado uma expedição comandada por Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna, para encontrar a Santidade e conviver na comunidade indígena que era liderada pelo caraíba Antônio Tamandaré, com o intuito de fazê-los descer às terras do senhor de engenho em Jaguaripe. Recebendo a licença de Cabral e com um pouco de farinha que o senhor de engenho lhe provera para o caminho, "levando consigo um brasil cristão seu escravo já defunto, caminhou pelo mato dois dias e por haver medo dos gentios salteadores se tornou para casa dos seus pais a Paripe" (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 3v).

Apesar de ter desistido da sua empreitada, o mameluco ao retornar continuou mantendo sua devoção à Santidade em Paripe, participando dos cultos e rituais gentílicos. Nessa ocasião, além dos já citados companheiros que eram escravos, a Santidade ganhou um novo membro peculiar, o filho de Antônio Pereira, proprietário da fazenda em Paripe, o mameluco Francisco, fruto de um relacionamento interétnico[107] de Pereira com a índia Maria Pinto. O jovem, assim como Gonçalo Fernandes, havia recebido instrução do escravo indígena Manoel para que cresse na dita Santidade e, a partir daí, começou a andar com os brasis da casa de seu pai, e com eles praticar as "ditas cerimônias e usos da dita feitiçaria, abusão e idolatria chamada Santidade", conforme narrou Gonçalo Fernandes (*Idem*, fl. 3v).

Era nas brenhas da mata que ficava nas proximidades da fazenda, em um templo construído com palmas, que os rituais e cerimônias da Santidade eram realizados, na calada da noite e furtivamente a fim de não serem vistos pela "gente branca". Seria ali que ecoavam as "belas palavras", na expressão de Pierre Clastres, ao tratar da religião guarani e seus fundamentos que "ecoam nos lugares mais secretos da floresta (...) ao abrigo de toda mácula" (CLASTRES, 1974, p. 7-8). Em Paripe, no meio da mata, era possível para os indígenas o retorno do que era "seu", mesmo que limitadamente.

---

[107] No Epílogo nos debruçaremos sobre os relacionamentos interétnicos, seus significados e desdobramentos no cenário da colonização e da emergência e remanejamento indígena.

Segundo narrou o mameluco, os cultos eram feitos também nas casas dos indígenas em Paripe e "em uma casa de Palmas que tinham feita no mato escondida a qual chamavam sua igreja e faziam as cerimônias gentílicas da dita abusão sem ter ídolo algum nem imagem". Nesse ponto Fernandes traz à tona um elemento bastante revelador: apesar de não terem ídolos eles tinham "uma negra de Francisco da Costa a qual seja defunta [segundo Fernandes a índia já teria morrido na época em que dava o seu depoimento] e a ela chamavam mãe de Deus e ela lhes fazia umas práticas em uma linguagem por eles inventado" (*Idem*, fls. 9-9v). A tal índia, além de conduzir os cultos, dizia que "andava prenha de Deus" (*Idem*, fl. 10v). Como afirma o testemunho de Gonçalo, os indígenas que participavam dessa Santidade eram cristãos batizados, nesse caso, já deveriam ter passado pela catequese e apreendido um pouco da narrativa bíblica, a ponto de incorporá-la ao seu culto e à sua realidade, assim buscavam (re)significar o catolicismo e a narrativa bíblica para uma dimensão cotidiana e se inserirem nesse escopo soteriológico. Portanto, Maria é "reproduzida" e "revivida" tanto pela mulher de Antônio Tamandaré, que conduzira os acólitos à Jaguaripe, quanto pela "negra brasila", escrava de Francisco da Costa que conduzia os cultos em Paripe e dizia "andar prenhe de Deus".

O fato de haver uma mulher indígena na liderança do culto é bastante significativo. Não apenas essa índia teria recebido tal papel proeminente no interior da Santidade. Em Jaguaripe, igualmente, a Santidade era comandada por uma "negra brasila" que também chamavam mãe de Deus por nome Maria, que teria conduzido rituais, inclusive o rebatismo de uma índia cristã no engenho de Fernão Cabral (AN/TT, TSO, IL, proc.11036, fl. 3). Maria também guiou o grupo que saiu do Orobó até Jaguaripe junto com os mamelucos que estiveram por quatro meses mantendo contado e negociando o descimento. É muito relevante constatar que as mulheres tinham preponderância na Santidade. Era como se nela não houvesse distinção entre homens e mulheres e crianças, todos podiam participar do culto e dos ritos que eram guiados por uma mulher. Esse era um espaço de liberdades. Distintamente do catolicismo, que não dava acesso igualitário às mulheres, tampouco podia ser pensado uma mulher sacerdotisa nesse período[108]. Gonçalo Fernandes trouxe uma rica descrição de como funcionava o culto da Santidade na maloca de palmas em Paripe, liderado pela índia

[108] No capítulo 5 analisaremos mais detidamente as relações de gênero que emergem na Santidade e no bojo dos processos de emergência e etnogênese na Bahia quinhentista e seiscentista.

chamada mãe de Deus. Conforme fez questão de enfatizar, Francisco, o filho do senhor, praticou todas elas.

> (...) e todos bebiam o fumo da erva santa tomando as folhas da erva santa secas e pondo as acesas na boca de um canudo até que se embebedavam com o dito fumo e nos bêbados do dito fumo diziam que estava deus e esta cerimonia deste fumo era tida entre eles por cousa muito sagrada e santa e quem os tomavam havia de ter comido e quando tomavam o fumo esta primeira vez era como sua comunhão e sacramento e assim também faziam outras cerimônias sempre pôs isto os quais todos ele confessaste fez e usou com eles tendo crença e crendo tudo o que os ditos negros lhe perguntavam digo lhe pregavam tendo por verdadeiro que vinha de Deus (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 9v).

É intrigante a descrição de como era usada a erva santa em completa inversão do catolicismo, ao equiparar esse rito de ingestão da erva santa com o sacramento de comunhão (era nesse momento que diziam receber seu Deus). Se a performance da comunhão no catolicismo era prefigurada pela ingestão da hóstia, na Santidade indígena o rito transmutava-se, era a ingestão da erva santa ou sua defumação que os faria entrar em transe e este seria o caminho para "receber o seu Deus". O corpo de Cristo não era tomado ali, aquela erva que daria liberdade para os seus próprios corpos, os faria entrar em uma comunhão distinta, não a de resignação ou de contemplação, mas a de evocação dos seus antigos fundamentos.

Haja vista que era exatamente no momento do transe que a utopia de liberdade era evocada, para o olhar da ortodoxia católica, a contraversão dos ritos sacramentais era extremamente afrontosa. E de fato a análise das fontes nos levam a crer que havia uma tentativa de desafiar o catolicismo, mesmo que de forma velada.

Por ter estado envolvido de tal maneira com a Santidade e falar desta com riqueza de detalhes e, em certos momentos, "apaixonadamente", Gonçalo não pôde encobrir o seu delito diante do olhar atento do visitador, e acabou por confessar que acreditou piamente que o Deus da Santidade era mesmo verdadeiro e que viria no meio daqueles "gentios" instaurar um tempo novo. Esse novo tempo, no arquétipo do mito tupi da terra sem males, que havia sido transformado após a conquista e colonização, se tornaria a vingança retributiva contra a opressão da gente branca. Por meio dessa Santidade, em que o seu Deus era evocado, este viria do céu livrá-los do cativeiro, e assim libertar "a eles escravos dos trabalhos que padeciam sendo servos e que como Deus chegasse eles negros haviam de ficar santos e haviam de voar para o céu e que haviam de vir onças para comerem aos brancos e que os brancos se haviam de converter

em cães e em porcos" (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fls. 8v-9). Nesse processo, o mito aparece de duas formas, ou versões: na primeira delas, como assinalamos, o cumprimento da vingança se dava pelo advento do seu Deus em uma terra de bem aventurança, na qual os portugueses seriam seus cativos (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 2). E a segunda, como vislumbramos há pouco, tratava de destinar aos seus inimigos brancos a transformação em criaturas quadrúpedes. Esperavam que o infortúnio da gente branca chegasse e buscavam com seus rituais mais e mais abreviar esse tempo. Contudo, as malogradas experiências e infortúnios da escravidão e catequese haviam "golpeado" a expectação de um mundo melhor tanto para Gonçalo Fernandes que, pelas circunstâncias do seu julgamento processual acabou se "arrependendo" dos seus pecados e delitos contra a fé católica, quanto para aquela Santidade em Paripe. Entretanto esse não era o seu fim, como veremos no próximo capítulo. Os indígenas nessa região construíram outros espaços de existência e resistência no limiar do século XVI e no alvorecer do século XVII, e também ao longo deste. Recomeço e reinvenção eram palavras de ordem para as sociedades indígenas no Recôncavo colonial, tanto em Paripe quanto em Jaguaripe ou em Matoim, e nas outras vilas coloniais que não foram capazes de abafar os "sons" de liberdade que continuaram a ecoar.

Paripe também foi palco de outras tantas heresias, cometidas pelas gentes da terra, "nos documentos do Santo Ofício, diversos são os casos em que Paripe serve de cenário para denúncias e confissões". Outros indígenas foram denunciados por desafiar o catolicismo em esferas privadas, a cristã velha Maria d'Oliveira "natural da terra da Feira bispado do Porto, residente em Paripe", faz emergir as blasfêmias de uma negra da terra, "pertencente à Joam Fernandes – ferreiro e morador também em Paripe", que zombava "dos cristãos brancos, imitando uma hóstia com um papel e segurando em suas mãos assim como o Deus dos brancos fazia". A mesma Maria d'Oliveira também denunciara um negro da Guiné "do qual ela imaginava ser Matheus, cristão e cativo que foi de Balthesar Pireira – pertencente agora à Antonio Vaz – de realizar feitiçarias diabólicas, adivinhando coisas e movendo tigelas de barro com palavras, fazendo-a acreditar que isto era arte do Diabo" (CARVALHO, 2018, p. 25).

É significativo analisar a emergência dos cultos da Santidade nesses espaços de reprodução açucareira, as bases para o desenvolvimento do projeto colonial, junto com o despertar da Santidade e seu ímpeto pela liberdade. Estar nesses espaços e criar dentro deles outros espaços de experimentação religiosa e subversão diz muito sobre o caráter contraofensivo e político reivindicativo das Santidades. A experiência da Santidade em

espaços coloniais desvela a capacidade criativa e inventiva dos povos indígenas, que souberam mesmo inseridos nas agruras da sociedade colonial criar um "mundo" que lhes fosse próprio, mesmo que limitadamente. Tal experiência não se restringiu apenas a Paripe: ela também chegou às bandas das terras circunvizinhas em Matoim.

4.2 De judeus a gentios, da esnoga[109] aos cultos gentílicos: Matoim, palco de heresias

A vila de Matoim surge como extensão das terras de Afonso Torres, era o limite de suas possessões, que como vimos começavam pelas bandas do Tubarão. A região que compreende hoje o município de Candeias veio a se tornar o local do surgimento de um dos mais famosos e duradouros engenhos da capitania, o engenho da Freguesia, ou Caboto, "um dos monumentos mais notáveis e melhor preservados da sociedade agrária do Recôncavo Colonial" (ETCHEVARNE & FERNANDES, 2011, p. 39). Gabriel Soares, com sua pena atenta de cronista, também o descreveu:

> Saindo pela boca de Matoim fora, virando sobre a mão direita, vai a terra fabricada com fazendas e canaviais dali a meia légua, onde está outro engenho de Sebastião de Faria, de duas moendas que lavram com bois, o qual tem grandes edifícios, assim do engenho como de casas de purgar, de vivenda e de outras oficinas e tem uma formosa igreja de Nossa Senhora da Piedade, que é freguesia deste limite, a qual fazenda mostra tanto aparato da vista do mar que parece uma vila (SOUSA, 1876, p. 126).

Segundo narra Wanderley Pinho, a região tornara-se "pacífica" nos tempos em que Mem de Sá era governador e conduziu incursões contra os indígenas daquelas partes. Antes a área era considerada "zona rebelde e resistente", temida pelos colonos que preferiam construir suas fazendas e engenhos perto da costa. Conforme escreveu Nóbrega, em seu plano de colonização, os colonos não ousavam "se estender e espalhar pela terra para fazerem fazenda, mas vivem nas fortalezas como fronteiros de mouros ou turcos e não ousam de povoar senão as praias". Viviam, portanto, a esse tempo acuados e temerosos mesmo que a terra adentro oferecesse diversas oportunidades e possibilidades que lhes permitiriam viver abastadamente, de acordo com o jesuíta. O "gentio" apresentava-se como o grande empecilho para a conquista, logo conjectura

[109] Esnoga era o local de cultos judaicos; praticar a esnoga era então fazer alguns ritos inerentes a sinagoga.

Nóbrega “se o gentio fosse senhoreado e despejado como poderia ser com pouco trabalho e gasto” (NÓBREGA, 1558, p. 448 *apud* LEITE, 2000, p. 116), seria possível dominar as terras adentro. Mem de Sá se dispôs a essa “missão” genocida que destruiu muitas aldeias naquela região, junto com ele foram tantos outros “senhores da guerra” ávidos por conquistar as terras que não lhes pertenciam.

Nesse tempo era Sebastião Álvares escrivão da fazenda, chegara à colônia com o objetivo de exercer essa função e na busca por obtenção de mercês. Com a chegada de Mem de Sá, o escrivão tacitamente aproximou-se do governador e o acompanhou em suas guerras e incursões, “ajudando a queimar, destruir, matar e impor pazes ao gentio, como ainda a conquista do Rio de Janeiro aos franceses” (PINHO, 1946, p. 28). Por esses feitos, em 1560, recebeu de Mem de Sá terras em Matoim como mercê e tornou-se nesse tempo vereador da câmara. Os conflitos promovidos por Mem de Sá, que contaram com a participação do primeiro senhor de terras em Matoim, foram drasticamente sentidos pelos povos que tiveram suas vidas, existências, liberdades e territórios ameaçados pela marcha inexorável da colonização.

Estava em jogo nesse momento a permanência nos seus territórios que, dada a sua cosmovisão e organização sociocultural, tinha importância completamente distinta das sociedades europeias. O território para os grupos indígenas era pensando não apenas como o espaço para viver e habitar, mas era a chave para a conexão com a vida, com a terra, com a natureza sagrada e os seus ancestrais; estavam ali não apenas os seus modos de sobrevivência, mas os significados que davam à sua existência, tecidos em coesão com o lugar, a comunidade e os seres que habitam. Preservar suas existências era também lutar por esses espaços. Por isso nos relatos da época há uma profusão de episódios em que a chegada dos colonos gerava uma série de enfrentamentos e contraofensivas indígenas. Foi assim na região de Matoim que, no tempo de Pereira Coutinho, era completamente adversa a presença colonial por conta dos “índios hostis”, fazendo com que as tentativas de ocupação e expansão de terra adentro fossem malogradas “quer diretas quer por intermédio de sesmeiros” (PINHO, 1946, p. 15). Com as guerras e incursões arbitrárias levadas a cabo por Mem de Sá, aquelas paragens foram aos poucos sendo penetradas pelos colonos, foi quando Sebastião Álvares recebeu sua sesmaria na região do Matoim. Como expõe Pinho:

> Não foi a geografia, não foram as bacias hidrográficas, a riqueza prometida pelas terras férteis que determinaram, ou melhor, permitiram a penetração; foram os sucessos políticos-militares na luta ou convivência com o gentio,

> o colono, concedeu-se a sesmaria que estabilizou a propriedade e disciplino o desbravamento. A guerra ao gentio é que traçou as primeiras linhas de ocupação e da exploração econômica da terra (PINHO, 1946, p. 31).

Assim, a marcha da colonização condicionava-se e tomava contornos, por vezes diferentes dos que foram incialmente arquitetados, em função da presença indígena de suas ações e das políticas que foram levadas à cabo para os grupos autóctones. O primeiro sesmeiro das terras em Matoim casou-se com Inês Álvares de Faria e dessa união nasceu seu filho Sebastião Faria, que provavelmente foi quem ergueu o engenho "Freguesia". Sebastião Faria também teria construído outro engenho na barra de Aratu "com grandes edifícios com casa de purgar e de vivenda, e uma igreja de São Jerônimo, tudo de pedra e cal, no que gastou mais de doze mil cruzados" (SOUSA, 1879, p. 20). Tornara-se poderoso e influente como seu pai, participando de guerras e empreitadas coloniais como a conquista de Sergipe junto a Cristovão de Barros, lutando contra os caetés em 1589, contra os gentios de Boipeba e defendendo o Recôncavo de um ataque inglês em 1587 (PINHO, 1946, p. 36).

Por volta de 1563, Sebastião Faria teria se casado com Beatriz Antunes, filha de Heitor Antunes, "homem da governança, Cavaleiro da Casa del Rei, pessoa de cabedais" e cristão-novo que ocupava lugar de prestígio na Bahia quinhentista, tendo a confiança do governador e destacando-se "como exemplo do avanço neoconverso na economia e sociedade luso-brasileiras" (ASSIS, 2004, p. 10). O cavaleiro chegara ao Brasil em fins de 1557 junto com o governador Mem de Sá, e trazia consigo a sua esposa Ana Rodrigues e alguns dos seus filhos que nasceram no reino.

Antunes pertencia ao grupo de cristãos-novos que partiram para as terras de além-mar a fim de encontrar na colônia brasílica possibilidades e oportunidades distantes da ameaça inquisitorial, que desde a promulgação dos decretos de 1496-1497 [110], tornara-se um perigo iminente àqueles que, mesmo convertidos ao catolicismo, mantinham as práticas judaicas. E era esse o caso da família Antunes, que ficou conhecida na colônia pelo exercício do judaísmo, sendo o patriarca acusado de ser uma "espécie de rabi, embora clandestino, dos cristãos-novos judaizantes da região", além de possuir uma sinagoga em suas terras, "onde se reuniam para as celebrações da fé e da lei dos antepassados e para a leitura dos textos sagrados" (ASSIS,

[110] Nessa época foi imposto aos judeus a conversão ao catolicismo ou a expulsão de Portugal. Foi quando muitos deles tornaram-se cristãos-novos, denominação cunhada para os distinguir dos cristãos-velhos, que não eram judeus nem seus descendentes. Com a criação do Tribunal do Santo Ofício em 1536, os cristãos-novos tornaram-se os alvos preferencias do foro inquisitorial, o que impulsionou a vinda de muitos deles para as colônias, sobretudo o Brasil.

2004, p. 11). Heitor Antunes assim como seu genro Sebastião Faria tornou-se senhor de engenho em Matoim, enriquecendo mais ainda e conseguindo construir uma rede de sociabilidades e alianças com os principais da terra. Conforme pontua o historiador Angelo Assis, os Antunes:

> conseguiriam ligações sólidas e duradouras com as principais famílias da capitania através dos laços do matrimônio que uniam seus filhos a cristãos velhos honrados e nobres, diminuindo as pressões decorrentes do sangue infecto que possuíam, herança judaica dos antecessores judeus do tempo de livre crença. Enriquecidos e influentes, com boa circulação no poder e nos negócio, colaborando nas ações de conquista e pacificação do território, possuindo representantes no poder local, espelhavam o convívio mais harmônico entre cristãos velhos e novos na colônia se comparado à complicada situação existente no reino (ASSIS, 2004, p. 11).

Mas toda essa harmonia, tranquilidade e até certa liberdade para manutenção do judaísmo fora perturbada com a vinda do licenciado visitador do Santo Ofício Heitor Furtado de Mendonça e sua comitiva inquisitorial que chegara à colônia com o propósito de investigar os crimes contra o catolicismo. Em 1591 começava o drama da família Antunes. Devastada pela Inquisição, seus membros tiveram que comparecer à mesa inquisitorial para confessar suas culpas, após terem sido alvo de uma série de denúncias, as quais davam conta de delatar suas práticas, hábitos, costumes e ritos judaicos[111]. Os cristãos-novos tiveram um papel fundamental na colônia e suas agências e atuações, não apenas no âmbito econômico e social, sinalizam para uma série de arranjos e estratégias de "intensa participação no processo de resistência judaico" (ASSIS, 2004, p. 4), o que lhes possibilitava construir diferentes formas de existir e até prosperar a despeito das perseguições e limitações que lhes eram impostas.

O historiador Marco Antônio Nunes da Silva em sua tese de doutorado *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor* busca desvelar as variadas formas de resistência elaboradas pelos cristãos-novos e os mecanismos que estes encontraram para manterem suas distintas atividades, de comerciais a religiosas. Em muitos contextos suas ações direcionadas chegaram a ser até limitadoras da própria atuação inquisitorial. Como afirma Silva: "A resistência dos cristãos-novos se deu das mais variadas formas,

---

[111] Diferentes práticas judaicas foram atribuídas a família Atunes, principalmente à matriarca Ana Rodrigues. Dentre essas estavam "dizer palavras, usar modos e fazer sinais de judeu, prantear os defuntos de forma diferente do que faziam os cristãos, isto é, levantar as fraldas e se assentar com as carnes no chão, guajando com a cabeça e deixando de comer carne, bem como não ir ao local onde o seu marido estava enterrado, nem às igrejas, não deitando em camas, ficando nos cantos da casa sem trocar as vestes por muito tempo". Além de rejeitar o crucifixo e os símbolos cristãos mesmo quando estava doente, não chamar pelo nome de Jesus e "praticar esnoga", ou seja, no sábado fazer os ritos inerentes às sinagogas" e também "ensinar aos filhos, filhas e netos as coisas dos judeus" (RIBEIRO, 2003, p. 4-5).

algumas delas desestruturando quase por completo a estrutura inquisitorial, e expondo suas fraquezas." (SILVA, 2003, p. 149). Ao se debruçar em uma vasta e variada documentação inquisitorial, especialmente nos ricos e inéditos cadernos do promotor, o historiador paulista revela diversos exemplos na colônia em que as práticas judaicas eram observadas e em certa medida até toleradas, o que o faz afirmar "(...) que o cripto-judaísmo sempre esteve vivo ao longo de todo o Brasil, e em alguns casos muito mais à vista do que pensávamos" (*Idem*, p. 30). Nesse sentido, a "resistência pode ser igualmente identificada na própria prática do cripto-judaísmo, principalmente em uma situação tão adversa, e em locais tão bem vigiados" (*Idem*, p. 27).

Ao chegarem na América portuguesa, os cristãos-novos escolheram preferencialmente a Bahia e Pernambuco, pois estas capitanias estavam ligadas à prosperidade que era avultada pela produção açucareira. Ligar-se de maneira profícua a essa empresa foi o que fez a família Antunes. A despeito do prestígio e riquezas, a família não escapou dos "braços" inquisitoriais que acabaram por prender e levar aos cárceres, nos Estaus, em Lisboa, a matriarca Ana Rodrigues, que ficou presa por quatro anos até seu falecimento em 1597, "julgada e entregue ao braço secular como herege apóstata, sendo queimada em efígie num auto de fé realizado em Lisboa" (RIBEIRO, 2003, p. 5-6).

Como analisa Assis, a trajetória e experiência das mulheres como Ana Rodrigues e suas filhas desvelam o protagonismo feminino, "sinalizando a intensa participação feminina no processo de resistência judaica, como propagadoras do judaísmo secreto que se tornara possível, quando os lares passariam a representar papel primordial para a divulgação e sobrevivência das antigas tradições" (ASSIS, 2004, p. 4).

Além da heresia criptojudaica, Matoim foi palco de outra subversão, a gentílica. Por volta de 1595, a índia Iria Álvares compareceu à mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça para dar seu testemunho, embora nas primeiras sessões evitara falar sobre suas práticas gentílicas, e ao ser admoestada pelo visitador a confessar todas as suas culpas, acabou por desvelar a presença de mais uma Santidade em terras coloniais. Dessa vez o cenário era a fatídica vila de Matoim, que já perturbara Mendonça com a presença do judaísmo e agora o fazia encarar perplexo a disseminação do culto indígena.

A saga de Iria é fascinante, seu processo foi arrolado em Olinda, na capitania de Pernambuco, pois, anos antes teria a *brasila* fugido para longe dos olhos altivos dos

padres e das confusões que se envolvera por casar pela segunda vez. Sua trajetória teria iniciado no sertão do Paraguaçu, que é o mesmo sertão do Orobó, quando ainda moça foi descida para a capitania da Bahia, onde "foi batizada e feita cristã" (AN/TT, TSO, IL, proc. 1335, fl. 2). Sua jornada e itinerância é semelhante a de outras e outros indígenas que passaram pela experiência do descimento e da inserção na sociedade colonial, e a tentativa de se moldar e adequar-se a ela, mesmo que no seu íntimo ainda conservassem expectativas e motivações que extrapolavam as dimensões e limites da sociedade colonial.

Na ocasião do seu processo, Iria era moradora na casa de Martim Nunes, que supomos ser o seu genro, por ela ter ido viver em Pernambuco com a sua filha, na freguesia de Igarassu[112]. A leitura do seu processo (AN/TT, TSO, IL, proc. 1335) e do processo de seu filho (AN/TT, TSO, IL, proc. 11080) nos leva a crer que após viver um tempo na capitania do Paraguaçu, a *brasila* teria sido levada para as terras de Sebastião Álvares, pai de Sebastião Faria, em Matoim. Nesse tempo, integrada aos preceitos cristãos, casou-se com Pero Dias, que era serralheiro.

Iria diz em seu processo que era forra, mas é significativo analisar sua trajetória e desvelar os mecanismos e meandros sociais que permitiam a exploração do trabalho indígena nas fazendas e nas casas para servir aos senhores e suas famílias.

Embora, como vimos no capítulo anterior, a escravidão indígena tivesse sido proibida, nas práticas coloniais os senhores encontravam diferentes formas e aparatos para beneficiarem-se do trabalho indígena. Segundo defende Isadora Diehl, "as práticas sociais, especialmente relativas à servidão dos nativos, foram muito distintas das determinações legais". Sendo assim, é "pouco provável que encontremos as contravenções na documentação oficial. Logo, as determinações nos permitem compreender a malha legal que pautava a prática social. Mas a prática social não pode ser reduzida ao seu viés legal" (DIEHL, 2015, p. 2).

No seu testemunho, Iria narra que Sebastião Álvares tornou-a forra, o seu sobrenome como é possível notar vem do seu senhor, sobre o qual falamos acima que foi o primeiro sesmeiro das terras em Matoim que havia conquistado na colônia lugar de destaque e prestígio. Embora forra, ela continuou nas terras do seu senhor a ele

---

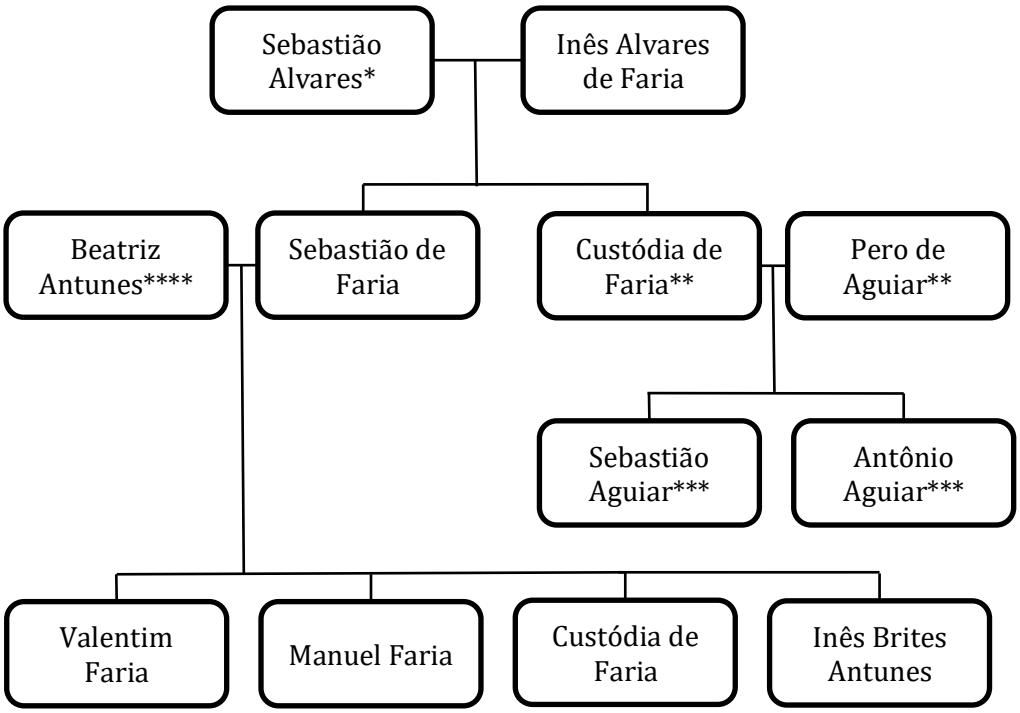
[112] Igarassu é uma freguesia da capitania de Pernambuco localizada na atual região metropolitana de Recife. Foi um dos primeiros núcleos de povoação da América portuguesa. Abriga o templo mais antigo do Brasil a Igreja dos Santos Cosme e Damião, construída em 1535, nos tempos em que o donatário Duarte Coelho chegou para tomar posse da capitania de Pernambuco.

servindo, como atesta o seu filho Marcos Tavares, que em seu processo fala que era filho de "Francisco Fernandes homem branco que era feitor de Sebastião de Faria e de Iria Álvares negra brasila forra deste brasil" (AN/TT, TSO, IL, proc. 11080, fl. 22), e a madrinha do mameluco Susana Fialho que disse ao visitador que no tempo em que nasceu o seu afilhado estavam eles em casa de Sebastião Álvares. Além de em certo momento do seu testemunho Iria revelar que "sendo ela casada com o dito seu marido ele se foi ao sertão e depois de se ter ido alguns dois anos vieram novas que ele era lá morto", e acreditando o seu senhor que ela estivesse viúva, "**por ordem do dito seu senhor** [Sebastião Álvares] (...) se casou segunda vez com Simão Luis, francês de nação" (AN/TT, TSO, IL, proc. 1335, fl. 2v, grifos nossos). Também no processo de Marcos Tavares, filho de Iria Álvares, é dito por Antônio Aguiar, filho de Pero Aguiar, que o mameluco era criado em sua casa.

Ou seja, com essas informações entende-se que ela provavelmente continuou servindo seu senhor e depois passou a servir na casa da sua filha Custódia Faria e seu genro Pero de Aguiar Daltro, junto com seu filho Marcos. Custódia de Faria era a filha mais moça do poderoso senhor de engenho Sebastião Álvares, irmã do igualmente poderoso e senhor de engenho Sebastião Faria, que teria fundado o famoso engenho da Freguesia em Matoim. Curiosamente a família Aguiar Faria estava estritamente ligada aos Antunes, que foram denunciados e processados por judaísmo.

Custódia Faria e Pero Aguiar foram denunciantes dos criptojudeus, e sendo vizinhos e frequentadores da casa de Ana Rodrigues e Heitor Antunes não hesitaram em delatar uma série de práticas judaicas supostamente cometidas pelo casal. Além de Custódia ser cunhada de Beatriz Antunes, filha de Ana e Heitor, que era casada com o seu irmão Sebastião Faria. Foi justamente nas terras de Pero Aguiar em Matoim que se levantou, por volta de 1587, uma Santidade indígena, da qual Iria teve participação significativa, o que lhe custou um processo inquisitorial anos depois, em 1595, quando morava em Pernambuco. Sobre Pero de Aguiar Daltro, pai dos irmãos Aguiar, que teriam confessado e denunciado o filho de Iria por práticas sodomitas junto com eles, Pinho informa "que em 1591 tinha fazenda em Matoim, quiçá desmembramento da primitiva sesmaria do sogro" (PINHO, 1946, p. 34). As histórias e experiências em Matoim estão entrelaçadas e entrecruzadas e são perpassadas pela perseguição do Tribunal da Inquisição.

Árvore genealógica da família Alvares Faria



Fonte: Produzida a partir dos dados encontrados nos processos e denúncias inquisitoriais e na obra de Wanderley Pinho (PINHO, 1946, p. 57-59).
* Senhor de Iria Álvares, que a tornou forra.
** Iria Álvares, depois de servir seu senhor Sebastião Álvares, passou a servir, junto com seu filho Marcos, em casa da filha do seu senhor, Custódia, que era casada com Pero Aguiar.
*** Com os irmãos Aguiar teria Marcos Tavares, filho da índia Iria Álvares, cometido o delito de sodomia.
**** Filha dos judeus Heitor Antunes e Ana Rodrigues.

Desses entrelaçamentos familiares interessa-nos os que estão às margens, os que não entram nas genealogias e nos anais da História, nem são mencionados na historiografia tradicional, ao menos em uma nota de pé de página. Buscamos desvelar e dar lugar às experiências históricas e trajetórias desses sujeitos "invisíveis" que serviam aos nobres e poderosos e, que mesmo em face das opressões e desigualdades que já começavam a ser forjadas nesse contexto, eram sujeitos de suas histórias.

Iria escolheu casar pela segunda vez depois que seu primeiro marido "desapareceu" nas longínquas paragens do sertão. E depois dos boatos que este estava vivo, apartou-se do segundo, o francês Simão Luis, indo viver junto com sua filha Isabel na capitania de Pernambuco. Marcos, embora limitado pela sua condição social e étnica, não reprimiu seus impulsos e desejos sexuais, deitando-se carnalmente com os filhos do seu senhor, em encontros furtivos nos matos e nas noites em que dormia em sua rede no mesmo quarto que os irmãos Aguiar, o que lhe custou a prisão e um processo pela Inquisição com penas severas[113], destinadas só a ele e não aos seus

[113] Foi condenado a auto de fé público e ser a açoitado publicamente na cidade de Salvador, além de ser

"cúmplices"[114]. Antes da famigerada "Inquisição" chegar à Bahia por meio da primeira visitação, Marcos teria fugido da casa dos seus senhores, como informa a denúncia de Antônio de Aguiar (AN/TT, TSO, IL, proc. 11080, fl. 4), e foi viver na Barra de Jaguaripe, servindo como feitor na roça de Diogo Muniz.

Anos depois foi surpreendido ao ser preso e levado aos cárceres e logo depois posto na mesa da Inquisição diante do visitador a fim de confessar seus pecados. Na ocasião do seu processo, sobre o qual nos debruçamos melhor no último capítulo, além de falar sobre suas práticas sodomitas, Marcos denunciou sua mãe Iria Álvares por ter participado e sustentado crença na dita "erronia" chamada Santidade e dar "crédito aos negros seguidores dela" e, segundo ele, o induziu que cresse, o que ele rejeitou e por não querer crer não quis a sua mãe o receber em casa (AN/TT, TSO, IL, proc. 11080, fl. 18).

Quando compareceu pela primeira vez à mesa do visitador em Olinda, Iria foi denunciar "coisas tocantes ao Santo Ofício" – as blasfêmias que seu segundo marido dizia contra a cruz (AN/TT, TSO, IL, proc. 1335, fl. 3) –, quem sabe com o intuito de despistar o visitador de suas próprias "culpas". Mas logo percebeu, na primeira sessão em que fora chamada, que já haveria de ter o visitador conhecimento destas pelo que a admoestou a confessá-las "para o desencargo de sua consciência e salvação de sua alma". Então, passa a narrar sua experiência na abusão gentílica chamada Santidade, dizendo:

> que haverá alguns oito anos que na Bahia andou entre os índios gentios e também cristãos uma abusão a que chamavam Santidade e estando ela em Matoim na fazenda de Pero de Aguiar na mesma fazenda havia também brasis cristãos que tinham a dita abusão e faziam as cerimonias dela que eram bailar e jugar apontando com os dedos e tomar os fumos da erva que chamam em Portugal erva santa e diziam que aquela abusão era cousa de Deus no qual tempo ela parvamente alguns três dias andou com esta dita abusão bailando e fazendo os ditos folgares com os dedos e tomou duas vezes os fumos sobreditos, crendo e cuidando que aquilo era cousa Santa e de Deus como os da dita abusão diziam (AN/TT, TSO, IL, proc. 1335, fl. 11v).

degredado por 10 anos.

[114] Analisamos mais profundamente essas histórias no epílogo, no qual oportunamente nos debruçamos sobre histórias e trajetórias de indígenas e seus descendentes na Bahia colonial desvelando as questões analíticas que as perpassam e os contornos que estas suscitam, tais como o estatuto social, as questões étnicas, o gênero e a etnogênese.

Embora tenha enfatizado que sua experiência com a Santidade tenha sido breve, o que ela pode ter dito apenas com intuito de atenuar suas culpas, esta foi bastante intensa, fazendo-a participar nos rituais e até induzir seu filho a que cresse e também fizesse parte do culto. Questionada pelo visitador quanto aos aparatos da abusão, disse que "não lhes viu ter ídolos nem fazer nada mais que fazer os ditos bailes e folgares e tomar os ditos fumos nem ela fez nada mais que isso como tem dito e que ela nuca deixou a crença nem a fé de Jesus Cristo nosso senhor (...)" (*Idem*, fl. 12). E, passados os três dias, ela diz ter ido se confessar ao vigário de Matoim Francisco Roiz dos seus pecados, o qual lhe absolveu e deu penitência.

Na terceira sessão Iria expõe novos elementos sobre a Santidade, descrevendo que:

> os ditos negros da dita erronia chamada Santidade diziam que Deus nosso senhor havia de descer do céu a terra e que havia Deus de mudar este mundo, e que quando viesse que a terra haviam de morrer todos e que depois de morrerem se haviam de tornar alevantar e diziam mais que aquela chamada Santidade era cousa de Deus e que lhe jejuassem (...) (*Idem*, fls. 15-15v).

Pelo que, seguindo as instruções, a ré diz que jejuou e finalmente conta que realmente havia induzido seu filho Marcos a crer na Santidade, mas que ele não quis. Quando perguntada pelo visitador se havia um templo ou ídolo em Matoim, a ré disse que não viu "e que a dita abusão entre os ditos gentios negros de Matoim se levantou com a fama da chamada Santidade que naquele tempo estava em Jaguaripe" (*Idem*, fl. 5v). O que descortina e reitera o alcance, poder de influência e propagação da devoção gentílica, que não esteve restrita apenas ao sertão, mas lançou suas raízes por entre as fímbrias dos espaços coloniais, tornando-se a possibilidade de continuar existindo em suas formas de experimentação religiosa, mantendo viva a esperança, por meio desses cultos, que seria possível reconstruir novamente os seus mundos.

Por fim, como era esperado pelo visitador, Iria se arrependeu dos seus delitos e assegurou-lhes que jamais deixou a fé no "nosso senhor Jesus Cristo" e "que por sua ignorância cuidava que a dita abusão dos negros era cousa boa de Deus e de nossa Santa fé e que pede perdão e misericórdia" (*Idem*, fl. 16v). Foi condenada ao auto de fé público com uma vela acesa na mão, onde se leu sua sentença em que se lhe impunham penitências espirituais e o pagamento das custas do processo, em 7 de julho de 1595. A sentença foi publicada no auto de fé que se celebrou na igreja matriz da vila de Olinda, em Pernambuco, a 10 de setembro de 1595: "Sendo presentes o senhor visitador e seus oficias e os padres assessores e outros muitos religiosos e muita gente" (*Idem*, fl. 20).

Além de Iria outro índio foi denunciado por igualmente crer na Santidade e não tê-la apenas para si. O índio Manoel, "escravo de um lavrador em Matoim", teria induzido um mameluco a aderir à seita, dizendo-lhe 'pela língua gentia que era verdadeira aquela santidade'" (VAINFAS, 1995, p. 152).

As histórias vivenciadas em Matoim desvelam as experiências históricas, as redes de sociabilidade e as intrigas que perpassam o cenário colonial, nas quais os jogos de interesses e as relações estabelecidas ganham contornos diferentes nas situações de vigilância, como era o caso da presença da Inquisição através da Primeira Visitação às partes da Bahia e Pernambuco. Para além de sinalizar tais questões, as histórias descortinadas nos apresentam que era possível em espaços coloniais, mesmo com a tentativa de cerceamento imposta pelo catolicismo, viver diferentes experiências, que extrapolavam os preceitos dogmáticos cristãos como em Matoim, onde era possível a existência de uma sinagoga e de ajuntamentos gentílicos com práticas que desfiavam a ortodoxia católica até os deleites, aventuras e desventuras das relações homoeróticas[115].

Nesse ponto as experiências históricas de índios e cristãos-novos se encontram, como bem sinalizou Carlos Fausto, ao confluir o criptojudaísmo com a conversão dos guaranis evocando a experiência do poeta alemão Heine, que "se fizera cristão para ser judeu em paz"; assim também "os Apapocuva teriam adotado signos exteriores do cristianismo para continuarem a ser intimamente guarani" (FAUSTO, 2005, p. 390). Tornar-se cristão foi então em alguns contextos e para alguns desses grupos e indivíduos a possibilidade estratégica de perpetuarem suas identidades socioculturais e continuarem suas práticas.

Sobre os capítulos seguintes da fatídica vila colonial e a família Álvares, Wanderley Pinho nos informa que "no século XVII o bisneto de Sebastião Álvares vende o Engenho do Matoim/ Freguesia para os Rocha Pita" (PINHO, 1946, p. 57). Este cenário ainda seria palco de muitas outras histórias, conflitos e embates, travados no século XVII, que se definiram por meio do engajamento indígena, pois sua presença continuou sendo peça chave nos espaços coloniais seiscentistas[116].

---

[115] Além da história de sodomia entre os irmãos Aguiar e o mameluco Marcos Tavares, outro sodomita que deliberadamente deitava-se com rapazes era vigário em Matoim, o padre Frutuoso Álvares, que também foi processado pela Inquisição na Primeira Visitação (AN/TT, TSO, IL, proc. 5846).

[116] O historiador Pablo Iglesias Magalhães em sua tese de doutorado nos informa que no ano de 1638 "(...) em Matoim, Afonso da Cachoeira, no comando de cerca de uma centena de índios, enfrentou oitenta neerlandeses e duzentos tapuias comandados por certo Otimbo, aliado dos neerlandeses, resultando na morte do capitão de índios do Recôncavo e dos seus soldados" (MAGALHÃES, 2010, vol. 1, p. 112).

4.3 Jaguaripe, reduto da Santidade

O território que estava entre um conjunto de rios – Jaguaripe, Dona e Jequiriçá –, na barra da Baía de Todos os Santos, mais ao sul do Recôncavo da Bahia, ficou conhecido como Jaguaripe, levando o nome homônimo de um dos seus principais rios, que em Tupi significa "rio das onças". Antes de tornar-se um espaço de ocupação colonial, a região era um território com presença marcante de índios tupi, sobretudo tupinambás. Vestígios arqueológicos e uma série de documentos coloniais dos séculos XVI ao XVIII atestam para a existência e permanência indígena nessa região. Através de um mapeamento de sítios arqueológicos nessas partes foi possível "identificar alguns sítios pré-coloniais Tupi, muito perturbados por ação antrópica, mas que demonstram a forte presença desses grupos nessa área. Do ponto de vista dos vestígios coloniais e pós-coloniais, cabe destacar o alto número de olarias e de cais de escoamento das mercadorias cerâmicas" (ETCHEVARNE & FERNANDES, 2011, p. 42). Tal presença foi crucial para delinear os contornos que tomaram a História do Recôncavo da Bahia.

O desenvolvimento de Jaguaripe enquanto povoação colonial esboçou-se inicialmente a partir das demandas defensivas, por esta localizar-se estrategicamente em uma região de fronteira entre duas capitanias. Nesse tempo o rio Jaguaripe era o limite fronteiriço que dividia a capitania do Paraguaçu e dos Ilhéus.

A povoação na região de Jaguaripe formara-se taticamente como vila mononuclear. Tais vilas eram "edificadas sobre pequenas colinas ou na parte mais elevada da ribeira, dominando o mar e o interior, de onde poderiam vir ataques indígenas" (AZEVEDO, 2011, p. 214). Em 1613 o bispo Dom Constantino Barradas criou a freguesia de Nossa Senhora d'Ajuda do Jaguaripe, tendo como primeiro pároco Balthasar Marinho (NUNES, 1996, p. 268). Mas a ocupação colonial já teria iniciado desde os tempos de Mem de Sá, quando foram distribuídas as primeiras sesmarias na região, "no lugar onde se estabeleceu a futura vila da Ajuda, Mem de Sá doou uma sesmaria, à margem do rio Jaguaripe a Ana Alvares, filha mais velha de Caramuru e casada com Custódio Rodrigues Correia" (*Idem*, p. 273).

Dada a importância estratégica da região, conforme pontua Paulo de Azevedo, "não é sem razão que Jaguaripe, situada na entrada da 'barra falsa' da Baía de Todos os Santos e foz de um rio navegável, foi a primeira povoação, depois de Salvador, a ser transformada em vila, em 1697" (AZEVEDO, 2011, p. 214). Logo em seguida foram

também transformadas em vila "Cachoeira, no limite de navegação do Paraguaçu, e São Francisco do Conde, no ano seguinte" (*Idem*).

De acordo com Antonieta de Aguiar Nunes:

> A região de Jaguaripe já era habitada por indígenas, missões religiosas, engenhos e povoações desde o século XVI. Quando, em 1557, o governador Duarte da Costa doou a seu filho a capitania de Paraguaçu, entre a margem direita do rio Paraguaçu e a esquerda do rio Jaguaripe, boa parte do atual município, ainda habitado apenas por indígenas, ficou pertencendo à capitania de Paraguaçu e o restante à capitania da baía de Todos os Santos ou da Coroa, e tanto o donatário como o governador foram concedendo sesmarias na região (NUNES, 2000, p. 153).

A fertilidade das suas terras, por serem rodeadas de rios e terem um clima úmido, tornava o local propício para emergência de engenhos e fazendas de açúcar. A empreitada sacarina teria começado na região de Jaguaripe na segunda metade do século XVI, tornando a povoação um lugar essencial para a dinâmica econômica mercantil não apenas na produção açucareira, mas atendendo a outras demandas que sustentavam esse mercado. Assim, "controlava a entrada a uma rica bacia de produção de mandioca, materiais de construção – madeira, pedra, cal, telha, tijolo – e utensílios de cerâmica" (AZEVEDO, 2011, p. 215). Ali no limiar do século XVI floresceram alguns engenhos bem aparelhados e formosos, segundo Gabriel Soares, adornados por ricas paisagens que aos poucos eram transformadas para atender as demandas coloniais. Os principais engenhos eram o de Gabriel Soares, perto do rio Dona, onde surgiu uma povoação por nome Graciosa; Diogo Correia de Sande, junto à cachoeira do Irajuí e Fernão Cabral de Ataíde, no limite de navegação do rio Jaguaripe, formando a povoação que se tornaria Nazaré das Farinhas.

Gabriel Soares de Souza tinha uma história que se interligava às várias instâncias e facetas do mundo colonial, sendo um dos primeiros cronistas que relatou a trajetória da América portuguesa no primeiro século. Era também um "ilustre" senhor de engenho, possuidor de terras e propriedades no Recôncavo da Bahia. Além do mais, era inimigo inveterado dos padres inacianos da Companhia de Jesus, com os quais travou "batalhas" em seus papéis na tentativa de desmoralizar a missão dos "soldados de Cristo"[117]. Ademais, tinha um espírito explorador e teria buscado junto à coroa autorização para empreender uma missão de desbravamento nas cabeceiras do rio São

[117] A briga com os inacianos se dava por interesses conflitantes, pois esse era um período marcado pela disputa entre colonos e jesuítas em torno das "almas" indígenas. Essa questão aprofundamos em nosso livro (SANTOS, 2019, p. 143-156).

Francisco a fim de encontrar metais preciosos. Fazia parte da elite da terra, do circuito de "homens bons" da colônia e, embora não possuísse títulos, alcançara uma fortuna considerável, além de concessões e mercês que lhe foram dadas pelo rei Felipe II após lograr êxito em convencê-lo da importância de sua expedição:

> Entre as prerrogativas constavam instruções para estabelecer marcos de povoamento, foros de juiz, e ainda que a expedição devesse correr as suas "custas e despesas", alcançara a nomeação de Capitão-mor e governador da conquista e descobrimento do rio de São Francisco e, caso fosse bem sucedido, obteria o elevado e almejado título de Marquês, só concedido aos não possuidores de "sangue infecto" nem "defeito mecânico (AZEVEDO, 2013, p. 6).

Provido de 200 índios flecheiros pertencentes aos aldeamentos jesuíticos, Gabriel Soares partiu da sua povoação em Jaguaripe para a sua missão que não teve êxito, acabou morrendo sem conseguir alcançar o sertão do São Francisco. O sobrinho de Gabriel Soares, Bernardo Ribeiro, que tentou continuar sua missão para buscar ouro, foi processado pela Inquisição; este mesmo tinha duas irmãs que moravam em Jaguaripe e uma delas era a esposa de Diogo Correia de Sande, que também possuía um engenho na região de Jaguaripe.

Nas pesquisas arqueológicas mais recentes também foram desvelados alguns vestígios desses espaços de produção açucareira. Um deles está "localizado a aproximadamente 2 km do São Bernardo à margem do Rio da Dona, no Município de Jaguaripe, próximo à divisa com o município de Aratuípe (...)" (AZEVEDO, 2011, p. 43). Nele foram identificados "como vestígios as colunas de argamassa mista, o berço da roda d'água, o canal condutor de água e a barragem de desvio da água no rio" (*Idem*). O que pelos dados da localização e caracterização dos vestígios do engenho (trata-se de um engenho de água) supomos que seja o engenho de Fernão Cabral de Ataíde, pois estava localizado nesse sítio e era, conforme narrou Gabriel Soares, um engenho de água (SOARES, 1879 [1587], p. 139).

Os senhores dessas possessões coloniais estavam totalmente empenhados no incremento de suas fortunas e na empreitada conquistadora que poderia lhes render mais prestígio, mercês e lugares de destaque na nascente sociedade que se desenvolvia. Fernão Cabral de Ataíde e Diogo Correia de Sandes que, conforme pontua Antonieta de Aguiar, "possuíam muitos escravos e aldeias de índios forros", foram convocados pelo governador Manuel Teles Barreto para combater o "gentio aimoré" que se levantou na capitania de Ilhéus, causando "tumultos" e desassossego para a empreitada colonial

naquela região. Embora estivessem empenhados para subjugar os aimorés, “não lograram grandes vitórias” (AGUIAR, 1996, p. 275).

Para conquistar seus intentos, além de guerrear contra o “gentio bárbaro”, estes senhores exploraram o trabalho indígena de diferentes maneiras. Fato importante, marcante e por vezes esquecido, é a recorrência da escravidão indígena na região do Recôncavo da Bahia, mesmo após a chamada “transição” da mão de obra indígena para a africana. O motivo para essa invisibilidade está na complexidade das relações que se forjaram entre colonos, indígenas e jesuítas, na imprecisão da legislação indigenista e nas estratégias e meandros arquitetados pelos senhores para explorar a mão de obra indígena, já que o cativeiro nativo fora proibido por diversas leis, como as de 1570, 1595 e 1605.

Na documentação surgem diversos relatos em que emergem histórias de índios e seus descendentes que, como a *brasílica* Iria Álvares e seu filho, sobre os quais nos debruçamos anteriormente, eram considerados forros, no entanto, continuavam servindo na casa dos seus senhores.

O próprio descimento de um número aproximado de 80 indígenas pertencentes à Santidade para as terras de Fernão Cabral de Ataíde faz parte desses meandros e tentativas de ludibriar a legislação. Mesmo que esses senhores de engenho e os sertanistas desejassem a todo custo a exploração da mão de obra indígena, nas relações que se forjaram, os brasis não eram tão somente vítimas irreversíveis dos ditames coloniais, pelo contrário em grande medida as suas demandas também guiaram as negociações com os senhores e sertanistas tanto nos sertões como nas fazendas de açúcar. O historiador baiano Rafael Barros, nos esclarece que essas relações serão gestadas pelo “clientelismo” (BARROS, 2021). Ou seja, em muitas ocasiões acordos e trocas, relativamente simétricas, foram tecidas entre indígenas e colonos. Embora fossem pautados por relações desiguais, de muitas maneiras os grupos que aceitavam aldear-se ou descer viam nesses acordos alguma “vantagem” ou beneficio. Em certa medida, poderia ser mais conveniente e proveitoso estabelecer aliança com senhores e sertanistas do que como missionários, pois como veremos, nos diferentes espaços coloniais que as Santidades estiveram presentes, a certa “permissividade” dos colonos possibilitou as práticas, rituais e cerimônias gentílicas.

Quando grupos indígenas escolhiam descer, tinham em vista os possíveis “benéficos” que poderiam alcançar em espaços coloniais, esse foi particularmente o caso dos indígenas da Santidade. Que desceram movidos pelo ímpeto de expandir seu

movimento e também pela promessa de que em Jaguaripe receberiam terras e que poderiam deliberadamente continuar com a prática de seus costumes, rituais e devoções gentílicas, podendo erigir uma maloca "templo" indígena para realização do seu culto. O que de fato ocorreu, como sabemos através das fontes inquisitoriais (AN/TT, TSO, IL, proc. 17065, proc. 7950.). As relações clientelistas se referem aos acordos realizados entre proprietários e "clientes" que no contexto agrário eram em sua maioria arrendatários[118] e podem se estender, guardadas as devidas proporções, às negociações construídas entre indígenas, sertanistas e senhores de engenho em torno do desenvolvimento e manutenção de aldeamentos particulares. Logo, esclarece Barros, não é possível compreender os diversos grupos indígenas e as distintas relações que se estabelecerem entre estes e os atores coloniais por uma perspectiva monolítica e cristalizada. Portanto é substancial,

> [...] considerar a vastidão da estrutura interna da Colônia, sua dimensão territorial e populacional, nota-se que existiram, nessas áreas, diversificados projetos políticos pensados pela Coroa e pelos colonos para cada grupo aqui inserido. Haviam índios trabalhando como escravizados, outros realizando trabalhos forçados para os jesuítas, outros que formavam o grosso da mão de obra armada e especializada, considerado no âmbito desse trabalho senão livres, ocupando espaços de autonomia (BARROS, 2021, p. 109).

Assim, concomitantemente a escravos indígenas – muitos apressados nas ditas "guerras justas", pelas quais a legislação permitia a escravização – senhores do Recôncavo e de outros territórios da colônia possuíam sob a sua jurisdição aldeamentos particulares e administrados, de índios "de paz" que aceitaram "voluntariamente" aldear-se[119].

Conforme evidencia Antonieta de Aguiar, o senhor de engenho Diogo Correia de Sande "possuía muitos escravos e tinha em suas terras aldeias de índios forros" (NUNES, 1996, p. 214). Mesmo no século XVIII[120] a presença indígena em fazendas e

---

[118] Segundo Luciano Teles esses acordos eram marcados pela reciprocidade que "se materializa numa relação onde o patrão disponibiliza ao cliente os meios básicos de subsistência, além de um seguro de subsistência contra as crises, proteção, mediação e influencia. Por outro lado, o cliente fornece ao patrão mão de obra, trabalhos e bens suplementares e a promoção dos interesses de seu patrão" (TELES, 2015, p. 108).

[119] Usamos o termo "voluntariamente" entre aspas dada o contexto violento que em muitas ocasiões obrigava o descimento, por vezes os sertanistas destruíam os meios de sobrevivência no local em que estava um grupo indígena a fim de deixá-los sem alternativas se não seguir com eles para as fazendas. No Orobó, ao que tudo indica a escolha por descer para Jaguaripe foi voluntária, movida pelas vantagens que foram prometidas por Fernão Cabral de Ataíde através dos sertanistas por ele enviados que ficaram entre os indígenas por quatro meses buscando os convencer das vantagens de descerem, além da possibilidade de ampliar o seu movimento de resistência.

[120] Há registros também da presença de indígenas nas fazendas do Recôncavo para o século XVIII. Sérgio Augusto Mascarenhas, que em sua pesquisa se debruçou sobre a História econômica da fazenda Saubara,

engenhos da região era recorrente. De acordo com Thiago Krause, em pesquisa sobre compadrio e escravidão, os nativos que estavam em fazendas e engenhos "eram identificados alternadamente, nos registros paroquiais, como escravos 'da obrigação de' e, principalmente, 'sujeitos a' um senhor" (KRAUSE, 2014, p. 203-204). Provavelmente a possibilidade de formação de aldeamentos particulares pelos colonos seja uma das chaves interpretativas para entender tais fenômenos de apropriação da mão de obra indígena. Como bem pontua Barros:

> Diante da oposição da escravização dos índios por parte dos jesuítas, os colonos orquestraram na esfera local uma legislação que estivesse de acordo com seus interesses, usando, quando possível, mecanismos que disfarçassem a escravidão, uma vez que esse regime não era legal para todas as categorias de índios, sendo legítima e permitida apenas aos "perturbadores da ordem" colonial. Surge então uma nova nomenclatura jurídica para disfarçar a escravização dos indígenas, a figura dos índios administrados por particulares (BARROS, 2019, p. 126).

Diferentes estratégias e artifícios foram usados pelos colonos para de forma velada escravizar grupos indígenas em todo período colonial, e as pesquisas de Barros vêm demonstrado tal intento. Ademais, os aldeamentos jesuíticos também corroboravam para a engrenagem do sistema e para a implicitude e imprecisão do cativeiro indígena. Haja vista que, como vimos no primeiro capítulo, mesmo nesses espaços de redução a exploração do trabalho indígena era uma realidade. O regime de repartição, que foi amplamente empregado no cenário colonial, inclusive pelo próprio Fernão Cabral de Ataíde, que beneficiou-se deste, permitia o "aluguel" de índios por um determinado tempo. Como nos esclarece Márcia Suchanek:

> Nas aldeias de repartição, administradas pelos missionários, os índios descidos eram catequizados e repartidos: trabalhavam em um sistema rotativo (período de dois a seis meses) nas roças da aldeia, enquanto uma outra parte exercia suas atividades fora dela, em geral nas plantações, fazendas e estabelecimentos dos colonizadores (SUCHANEK, 2012, p. 245).

Submetidos a esse regime, os índios aldeados estavam sujeitos a uma série de excessos por parte dos senhores de engenhos, como no episódio que envolveu Fernão Cabral de Ataíde e os indígenas da aldeia de São João, o qual analisamos no primeiro capítulo. Outrossim, a chamada "guerra justa" legitimava a escravidão para diversos povos considerados inimigos dos portugueses. Nessa categoria de "inimigos" podiam

---

localizada no Recôncavo da Bahia, identificou um documento em que aparecem índios forros que trabalhavam naquela fazenda (MASCARENHAS, 2013).

entrar diversos grupos indígenas que, de alguma maneira, apresentaram resistência e lutaram contra a ocupação portuguesa. De acordo com Rafael Barros, os colonos que empreendiam diversas expedições aos sertões buscando mão de obra para suas fazendas e engenhos forjavam o "argumento" da guerra justa para legitimar suas empreitadas:

> Para conseguir a organização de tal empreendimento os colonos seguiam para os sertões, traçando o seguinte itinerário: primeiro se pintava os índios como bestas, segundo apontavam os "prejuízos" que haviam causado nas localidades, aliás, que nem sempre correspondia a realidade dos fatos e, por fim, se declarava a guerra, reabastecendo os aldeamentos com o elemento cativo (BARROS, 2019, p. 126).

Eram, portanto, as "guerras justas" maneiras pelas quais os colonos cometiam muitos abusos, mesmo em face da legislação vigente. A realidade indígena nos engenhos e fazendas dos colonos após serem descidos ou "capturados" nessas ditas "guerras justas" era extremamente pesarosa. Além da rotina extenuante de trabalhos e até castigos físicos, a crueldade com que eram tratados pelos senhores de engenho podia levá-los à perda não apenas das suas liberdades, mas também das suas existências.

Muitas histórias provavelmente se perderam no tempo, mas algumas se preservaram na documentação do período, como é o caso do episódio aterrador da queimação da índia Isabel, que era uma "escrava da terra" e que foi lançada grávida numa fornalha a mando do seu senhor, o bem conhecido Fernão Cabral de Ataíde. Inúmeros denunciantes, de vigário à tabelião público e judicial da cidade, apresentaram-se à mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça para denunciar o crime cometido por Ataíde. As notícias sobre o terrível crime do senhor de engenho estavam por toda capitania, "provocando grande escândalo no seio da sociedade baiana" (CALASANS, 2011, p. 52).

Fernão Cabral de Ataíde, quando foi confessar suas culpas, disse ao visitador que em uma noite a "negra" começara a comer terra e já estava inchada e ele com medo de que ela aterrorizasse outros índios "disse a dois negros seus que a botasse na fornalha". Querendo justificar seu ato cruel, Ataíde "contou que quando disse aos escravos que queimassem a dita negra a sua intenção foi somente por lhe pôr medo a ela e aos outros e não querer que a queimassem e quando no dia seguinte soube lhe pesou muito" (CONFISSÕES, 1591, p. 29).

No entanto, presume Calasans, o motivo para a execução da índia era outro, o que foi sorrateiramente escondido pelo confidente: "a negra contara a D. Margarida da Costa [esposa de Fernão Cabral], algumas coisas" a seu respeito (CALASANS, 2011,

p. 54). A história que possivelmente teria contado Isabel a sua senhora veio à tona na denúncia de Luiza de Almeida, comadre de Fernão Cabral, de quem sofrera "investidas" para deitar-se com ele na capela de São Bento, em suas terras, num domingo após a missa em que ele "com palavras claras e desonestas" insistia mesmo com a nítida recusa de Luiza dizendo que "tanto montava dormir carnalmente com comadre, como com quem não é". Insatisfeito com a rejeição, partiu para ameaça dizendo que "se ela não fazia aquela desonestidade ali dentro da igreja, que na força pelasse ele as barbas se não lhe tomasse o dito seu marido e o amarrasse a uma árvore e perante ele dormisse com ela por força quando por vontade não o quisesse" (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 365-366).

Violência em todas as suas formas e nuances, as denúncias e atitudes do senhor de engenho em Jaguaripe mostram um homem pretencioso, arrogante e violento, que se considerava acima das leis e das justiças, inclusive a divina. Apesar de garantir que não estava presente no momento em que Isabel foi lançada na fornalha, alguns depoimentos atestam o contrário. Baltazar Almeida, que era amigo de Fernão Cabral, relata que ouvira dizer que este lançara "na fornalha do engenho uma negra da terra cristã e a queimara viva e que querendo-lhe um homem da fazenda acudir-lhe, ele o tratara mal e a negra se fez em cinza" (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 295). Também atesta essa versão do episódio o cônego da Sé Gaspar Palma, o qual afirmou que, além de queimar viva a sua escrava, Fernão Cabral ameaçou quem tentasse acudi-la, dizendo que também seria queimado (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 277). Triste e doloroso fim o de Isabel que, assim como muitos dos seus, teria padecido os pesares e sofrimentos do mundo colonial. O último testemunho sobre o ocorrido foi o de Nuno Pereira, que narra os derradeiros momentos da indígena:

> Foi também fama pública havia por verdadeira, nesta terra, que o dito Fernão Cabral na dita sua fazenda mandou pelos seus meter na boca da fornalha do engenho uma escrava da terra cristã, a qual estando se queimando chamou por Deus e por Nossa Senhora e por todos os Anjos e Santos do paraíso que lhe acudissem e depois chamou pelos fieis e gente do engenho que lhe valesse e por ver que ninguém lhe acudia, por que todos os da fazenda com medo do dito Fernão Cabral não ousavam acudir, disse a dita escrava que pois nem Deus, nem os Santos nem os cristãos lhe acudiam lhe valessem os diabos do Inferno e assim se queimou a dita escrava e desfez em cinza (DENUNCIAÇÕES, 1991, p. 322).

A cena é desoladora, também o era o cenário, o que nos faz imaginar as muitas agruras que essa mulher indígena teria padecido em sua vida de escrava. A sua morte muito provavelmente trouxe revolta e desesperança para os demais indígenas cativos

no engenho de Fernão Cabral. Experiências dolorosas, sofrimento e exploração marcaram a trajetória dos povos indígenas inseridos na sociedade colonial. A violência assinalou o cotidiano das fazendas e engenhos. Segundo Silva Lara (1988) ela esteve no cerne da vida social no Brasil escravista. Os castigos e punições eram constantes e orquestravam essas relações, em grande medida o que se negociava nesses espaços era apenas o limite desses, ou seja a moderação da força de senhores e feitores no uso da violência.

Embora limitados por uma série de amarras, assujeitamentos, ameaças e perigos iminentes, os indígenas não foram vítimas irreversíveis dessas situações. A emergência da Santidade de Jaguaripe revela que estes souberam construir respostas ativas e criativas, desafiando as imposições coloniais no interior de seus espaços sustentadores, como eram os engenhos e fazendas açucareiras. De seus crimes, que foram considerados gravíssimos pela Inquisição, Fernão Cabral recebeu penas leves, embora tenha sido determinado degredo de dois anos para fora do Brasil, em Portugal, seu prestígio social, sua fortuna e fidalguia lhe deram garantias e tratamentos diferenciados.

Sua posição, origem e fortuna faziam com que o senhor de engenho se sentisse poderoso para agir com excessos e cometer diversos crimes. Como observou Calasans: "um engenho muito bem aparelhado, boas terras, numerosos escravos, embarcações, asseguravam ao algarvio uma invejável posição econômica na Colônia" (CALASANS, 2011, p. 46-47). Fernão Cabral de Ataíde era português, natural de Silves, no Algarve, considerado fidalgo, possuía uma fortuna estimada em 20 mil cruzados. Junto com sua esposa Margarida da Costa tiveram uma filha por nome Beatriz de Ataíde, que se casaria com o desembargador da Bahia Ambrósio Peixoto Carvalho, com quem teve quatro filhos (Fernando, Francisco, Antônio e Pedro), netos dos senhores de Jaguaripe, Fernando Peixoto veio a ser o único sobrevivente da família do desembargador após um trágico final nas águas do Atlântico[121].

[121] De acordo com María Inês Múgica (2013), Ambrósio Peixoto e sua mulher Beatriz junto com seus quatro filhos embarcaram para Lisboa em 1596 numa frota que para lá seguia. Na viagem foram surpreendidos por seis naus de corsários franceses que invadiram as naus portuguesas, matando e lançado ao mar muitos que nelas estavam. Nessa ocasião teriam morrido Ambrósio Peixoto e três dos seus filhos, sobrevivendo Beatriz e seu filho Fernando, sendo levados a uma nau francesa, que se dirigia para La Rochelle, na França. No entanto, no caminho Beatriz também faleceu, sobrevivendo apenas Fernando, que depois foi levado por outros sobreviventes à cidade espanhola Fuenterrabía; ali foi feita investigação sobre o caso num pleito em que foram ouvidos os sobreviventes, que testemunharam sobre o fim dos descendentes de Fernão Cabral de Ataíde. Os papéis referentes a essa investigação encontram-se no Arquivo Municipal de Fuenterrabía (MÚGICA, 2013, p. 2).

A trajetória dessa família e as vicissitudes da sua atuação e experiência na Baía de Todos os Santos é significativa, pois abrange o período da União Ibérica e intercruza-se com instituições, elementos e problemáticas que estavam no âmago da formação da América portuguesa entre o fim do século XVI até meados do século XVII, período que abrange nosso recorte cronológico.

Entre os "embates" e litígios, a relação com as gentes da terra e a atuação na esfera administrativa na mais importante cidade da colônia naquele período, os personagens dessa família, desde Fernão Cabral de Ataíde e sua esposa Margarida Pereira até sua filha Beatriz Pereira e seu genro Ambrósio Peixoto, encontravam-se no cerne das relações sociais estabelecidas nos espaços coloniais. Ambrósio Peixoto era um funcionário real, teria sido designado por Felipe II da Espanha para exercer funções no Brasil, sendo nomeado desembargador, desempenhando suas funções na Bahia, onde casou-se com Beatriz (MÚGICA, 2013, p. 11). Também esteve envolvido, assim como o seu sogro, nos episódios da Santidade de Jaguaripe, permitindo que os seus escravos fossem à fazenda de Fernão de Cabral participar dos cultos da "abusão herética".

Como vimos, a fama da Santidade, que nascera no Orobó sob o comando do caraíba Antônio, teria se espalhado por toda Bahia. As notícias de seu desenvolvimento chegaram aos ouvidos do cobiçoso senhor das terras em Jaguaripe, que estava ávido para aumentar ainda mais os índios sob sua administração. Por certo pesava-lhe ainda os decréscimos devido às graves epidemias que dizimaram muitos indígenas naqueles tempos, portanto esse era um período que muito se necessitava da mão de obra indígena. Sendo assim, não hesitou em montar uma expedição (entrada), comandada pelo mameluco Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna, a fim de irem até o sertão cooptarem os membros da dita Santidade para que descessem junto com eles às suas terras. O interesse do senhor de engenho era, portanto, a exploração do trabalho indígena, como era de se esperar para um homem como ele nesse tempo. Nesse mesmo período, o governador Manuel Teles Barreto teria organizado uma expedição comandada por Álvaro Rodrigues a fim de desmontar a comunidade indígena no Orobó, mas esta não obteve êxito em encontrar a Santidade.

Tomacaúna, pela sua larga experiência nos sertões, de entradas à vivências em que esteve convivendo por anos junto aos indígenas como se fosse um deles, conservando as suas práticas e tendo várias esposas, foi escolhido para essa empreitada. Sabia falar muito bem a língua usada pelos "gentios" e tinha em seu corpo as marcas

indeléveis de suas muitas participações em rituais e guerras indígenas, as tatuagens incididas sobre a sua pele, "cortados na carne feitos com ferretes que ficavam em final para sempre o qual riscado é uso e costume dos gentios valentes de maneira que riscar e ser riscado significa entre os gentios ser gentio cavaleiro, valente (...)" (AN/TT, TSO, IL, proc. 13098, fl. 7), além das tingidas com tinta de jenipapo que com um tempo desapareceriam. A expedição que partiu de Jaguaripe contava também com a participação de Domingos Camacho, que era feitor no engenho de Fernão Cabral, Pantaleão Ribeiro, lavrador em Jaguaripe, os mamelucos Braz Dias, Simão Dias, os mulatos Cristóvão de Bulhões e Diogo da Fonseca, além de Pero Álvares e Agostinho Medeiros além de outros.

Em sua jornada, os sertanistas (a maioria deles já havia participado de outras expedições ao sertão, o que os tornava exímios línguas) conseguiram chegar à comunidade indígena no Orobó, que era o principal reduto da Santidade. Local para o qual já haviam fugido muitos índios aldeados e outros tantos escravos dos engenhos que lá chegaram em busca de alcançarem sua liberdade nos domínios da Santidade. Ao encontrarem o caraíba Antônio, líder da Santidade, que se dizia papa e filho de Deus, prostraram-se em reverência ao santo, rendendo-lhe culto, buscando demonstrar sujeição e respeito ao mais afamado e temido caraíba daqueles tempos. Por quatro meses os mamelucos estiveram na comunidade, negociado o descimento às terras de Fernão Cabral de Ataíde. Nesse tempo, Cabral enviou uma carta ao sertão prometendo terras aos que descessem junto à Tomacaúna (Domingos Fernandes Nobre). De acordo com Metcalf, o mameluco e seus homens teriam feito muitas promessas aos *brasis*. Fernão Cabral durante uma inquirição revelou "que havia escrito a Nobre no sertão e dito a ele para informar aos seguidores da Santidade que, se eles descessem para a sua propriedade, ele lhes daria terras onde pudessem viver em liberdade" (METCALF, 2019, p. 304). A historiadora norte americana lança outras evidências, que nos demonstram que as negociações no sertão foram bem arquitetadas e em primeira instância poderia oferecer vantagens para ambas as partes.

> Cabral também sugeriu que Nobre lhes prometesse que poderiam juntar sua igreja "com aquela dos cristãos". Pantalião Ribeiro explicou ao inquisidor que, enquanto estava no sertão, continuamente louvava os seguidores da Santidade, dizendo a eles que sua Santidade "era muito bom" e que eles "viessem para os brancos e que fariam aquilo perante eles" porque "lhes parecia bem" (*Idem*, p. 304).

Por isso a Santidade insere-se no projeto de cooptação por parte de um colono português que representava os interesses coloniais, mas ao mesmo tempo as lideranças

indígenas, conseguiram preservar "os seus postos de chefes como representantes dos interesses e a autonomia dos índios" (SILVA, 2021, p. 32).

Enquanto estiveram nesse espaço de liberdades plenas, os sertanistas, participaram, praticaram e se envolveram com os ritos da Santidade e todos os costumes e hábitos que tinham os indígenas, com danças, cânticos e rituais "ao modo e uso gentílico". Batizaram-se e tiveram novos nomes conforme o rito previa. Viveram livre e abertamente a sua indianidade sem ter que escondê-la sob a insídia de bons cristãos, identidade que tomavam ou tentavam tomar quando estavam nas vilas e fazendas coloniais.

Os sertões eram por excelência os seus espaços. Lá no recôndito das matas por entre as paragens impenetráveis a alguns colonos inexperientes às lides do sertão, podiam ter suas mulheres e pintarem-se de tinta de jenipapo, demostrando seu espírito guerreiro e valente, desfrutavam do transe proporcionado pela erva santa e de outras festas e folgares, tangiam os instrumentos gentílicos, cantavam e bebiam o fumo que os fazia fruir da existência como não lhes era possível quando estavam nas terras coloniais. Com isso ganharam confiança dos líderes da Santidade. Mas, chegara o momento de retornar à realidade colonial, pois afinal ali estavam com uma missão, havia outros interesses que também lhes arrebatavam, como a possibilidade de recompensas e posses que poderiam obter ao lograrem êxito no descimento. E assim partiram levando consigo oitenta indígenas pertencentes ao grupo da Santidade liderados pela caraíba Maria, que era conhecida como a mãe de Deus. Antônio não desceu com eles, seu ímpeto itinerante mais uma vez o chamava para as brenhas das matas. Não poderia se submeter novamente às amarras coloniais, já estivera em um aldeamento e de lá fugira para o sertão em busca da liberdade e com intuito de unir outros a esse propósito.

Como bem evidenciou Thauan Silva em seu olha inovador sobre a Santidade[122]:

> A ida para Jaguaripe era uma jogada estratégica por parte dos indígenas e não uma submissão passiva aos interesses coloniais. Para ir para fazenda de Fernão, os indígenas impuseram também as suas condições, mantendo as práticas e ritos, e construíram até uma maloca como templo da Santidade, dentro das terras do senhor de engenho, este ato também tinha um caráter

[122] Que o fez desenvolver um jogo educativo tomando como tema, enredo e cenário a Santidade de Jaguaripe e sua busca pela terra sem males. O jogo está disponível em https://www.rodahistorias.pro.br/post/terra-sem-males-jogo e pode ser baixado tanto em celular quanto em PC.

> político para a manutenção e ampliação dos planos da Santidade (SILVA, 2021, p. 32).

Os que seguiram chegaram em Jaguaripe e foram bem recebidos por Fernão Cabral de Ataíde, que lhes concedeu um espaço "a meia légua da casa residencial do proprietário" (CALASANS, 2011, p. 36) para construírem o seu templo, o qual tinha aspecto de uma maloca ao modo tupi. Ali também gozaram de liberdade de culto, mesmo que sob os olhos atentos de Ataíde, que fora visto algumas vezes indo ao templo, tirando o chapéu e prestando reverência ao ídolo da Santidade. Esse ídolo que ocupava o lugar central da igreja gentílica, era uma incógnita para os que o descreveram anos mais tarde quando o visitador do Santo Ofício quis perscrutar os elementos da Santidade. Era quase que unânime a sua composição material, todos diziam ser de pedra, mas o seu aspecto levantara controvérsias, uns diziam que era "como de forma humana", outros falavam que tinha aparência de animal e houve quem dissesse que tinha característica de uma mulher, fazendo uma clara referência à Maria, mãe de Deus. Mesmo que não haja na documentação nenhuma referência de que ela tenha sido adorada, é certo que ocupava um lugar de destaque na "hierarquia eclesiástica" da Santidade e até alcançou os favores e honrarias da mulher de Fernão Cabral, dona Margarida da Costa.

A senhora inclinara-se à Santidade e a teve para si, como confessa ao visitador, crendo que esta era verdadeira e vinha da parte de Deus e por aceitá-la, recebera em sua casa alguns dos seus membros. Como narrou a Heitor Furtado de Mendonça:

> E no dito tempo, duas negras e três negros do dito gentio da terra da dita abusão vieram da casa em que estavam aposentados dentro, na sua fazenda, ter às casas do aposento dela confessante, que será distancia quase de meia légua, tudo dentro da dita sua fazenda, e a choraram ao seu modo gentílico[123] como costumam fazer quando querem reverenciar e festejar alguma pessoa, e ela confessante, por obra de uma hora que aí estiveram, os mandou agasalhar dando-lhes peixe e farinha, e uma das ditas negras era a que chamavam mãe de Deus na dita abusão, e a essa deu ela confessante umas fitas, dizendo-lhe que se fosse com elas mais honrada (CONFISSÕES, 1591, p. 169-170).

Acolhera tão bem a Santidade, presenteando distintamente a caraíba, que dizia "não podia ser aquilo demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois traziam grandes reverencias às cruzes e traziam contas, e nomeavam Santa Maria" (*Idem*, p. 170). De

[123] O rito refere-se à "saudação lacrimosa" dos tupi, "manifestação de cortesia indicando que o visitante ou estrangeiro era bem-vindo e estimado" (VAINFAS, 1997, p. 67).

fato, dona Margarida parece ter se envolvido com a Santidade, atraída pela fama que já chegara em suas terras antes mesmo dos seus membros ali aportarem. E confessou que outrora quando a Santidade estava no sertão, quis ela ir até lá para conhecê-la e ver o seu papa. Conta também que quando a caraíba foi-lhe pedir autorização para pintar sua casa "como costumavam lá no gentio" ela deu licença. Ademais, "ela confessante mandou aos seus negros de casa que não agravassem aos ditos gentios da dita abusão, e assim mais, quando os ditos gentios a vinham ver, ela **lhes gabava aquela sua chamada santidade**, dizendo-lhe que era muito bom aquilo" (CONFISSÕES, 1591, p. 171, grifos nossos).

Diante do visitador justificou suas práticas e envolvimento com a Santidade, dizendo que fez tudo como modo de prevenção para que o gentio não lhes fizesse mal, "e por não se levantarem mal e fazerem mal à gente branca que estava no sertão para acabarem de os trazer à mais companhia dos ditos gentios" (*Idem*, p. 172). As palavras de Margarida atestam para a continuidade de outros sertanistas no Orobó que tinham intenção de fazer descer os demais indígenas da Santidade. Sua confissão não lhe rendeu processo, provavelmente por não ter mais agravantes e poucos foram os que denunciaram dona Margarida Pereira.

Nas palavras de Calasans, "no seio de uma sociedade em formação, fatalmente inclinada às crises de misticismo, os idólatras, amparados pelos senhores do próspero engenho, foram conquistando terreno, ganhando grande número de prosélitos" (CALASANS, 2011, 38). Ia crescendo a fama da Santidade que, como vimos, alcançara outros espaços para além de Jaguaripe. Como pontua Ronaldo Vainfas:

> É certo que, recebendo tamanhas demonstrações de apoio na fazenda de Jaguaripe, a santidade cresceu extraordinariamente em números de adeptos. Índios escravos de várias fazendas e engenhos do Recôncavo passaram a frequentar a Santidade de Jaguaripe, alguns com a autorização de seus senhores, como no caso dos escravos de Ambrósio Peixoto, genro de Fernão Cabral, a maioria como fugitivos – índios que se revoltaram contra seus senhores ou contra os jesuítas e acabavam migrando para Jaguaripe. Não faltam notícias, ainda, sobre a adesão de negros da Guiné, mamelucos e até brancos que se converteram à santidade e praticaram suas cerimônias. A Santidade se agigantava a olhos vistos no seu refúgio de Jaguaripe, incitando revoltas, incendiando a Bahia (VAINFAS, 2010, p. 97).

Além da possibilidade de alcançar a liberdade, o que tanto atraíra escravos fugidos de seus senhores, o culto da Santidade tornava-se atraente tanto para indígenas quanto para "negros de guiné". Havia a proposta de resgate das suas antigas crenças, modos de vida e cosmologias. Nos rituais traziam os maracás, cabaças pintadas e

adornadas com penas, as quais eram portadoras do espírito de seus antepassados e o espírito da Santidade, evocado pelo caraíba enquanto os indígenas fumavam a erva santa, bailavam, tocavam os seus instrumentos e cantavam de forma melancólica ao som dos maracás e sob a fumaça do *petum* lhes fazia experimentar sua religiosidade. Havia ali a (re)vivência de suas antigas cerimônias que conjuravam os seus tempos áureos e a vitória sobre os seus inimigos.

Os rituais que eram associados ao tabaco e a outros alucinógenos foram considerados pelo provincial da Companhia de Jesus, na carta anual de 1585, como insanos[124]. De acordo com o jesuíta: "eles acreditam que possuem, no entanto, os meios para conseguirem perfeitamente a virtude e santidade naquele momento em que estão reduzidos à insanidade". Esse "alucinação" seria alcançada ao beberem o "suco de certa erva, que os índios chamam de petima [tabaco] que é muito forte". Em seguida "eles caem de repente, meios vivos, e tremem seus membros" e conseguem falar entre si, mas sem o movimento dos lábios. Pelo seu olhar e percepção dogmático o provincial acreditou que tudo se tratava de obra do demônio, mesmo assim pôde observar que os seguidores da Santidade acreditavam que ao fim dessas cerimônias "eles eram lavados com água e purificados; e aquele que tivesse produzido os sinais mais horríveis era considerado como tendo obtido mais santidade" (*Annua litterae Societatis Iesu*, 1585, p. 129-141 apud METCALF, 2019, p. 298-299).

Além dos fundamentos "tradicionais", os rituais eram completados por elementos do catolicismo, mas estes não eram incorporados simplesmente como apropriação passiva, continha ali em objetos, gestos, palavras, e cerimônias prefiguradas os sentidos de inversão, subversão e contraversão do catolicismo. Era uma forma de tomar para si aquilo que se apresentava como "outro" e dar a estes novos significados que podiam confrontar diretamente a ortodoxia cristã. Podiam trazer para si em suas experiências cotidianas os símbolos caros ao catolicismo, seu papa, seus santos, seus sacramentos como o batismo, mas não lhes atribuíam os sentidos "originais", dando-lhes novos significados.

"Batizo-te para tirar-te o batismo" eram as palavras proferidas pelo(a) caraíba no momento do ritual, numa clara negação ao sacramento católico. Era o rebatismo ao modo tupi, um rito de iniciação na Santidade, era um modo pelo qual o batizado

[124] Segundo Alida Metcalf, essa carta pode ter sido escrita por José de Anchieta que foi provincial até 1585 ou 1586, ou por Marçal Beliarte que ocupou o cargo em seguida (METCALF, 2019, p. 323).

purificava-se e regenerava-se a fim de extrair de si o catolicismo. Conforme salientou Vainfas, "embora sua mensagem anticolonialista possuísse forte conotação étnica e social – pois pregava a morte ou escravização da 'gente branca' –, era no domínio religioso que a rebelião afirmava a sua identidade, construindo-a por oposição à Igreja católica" (VAINFAS, 1995, p. 121). Esse rebatismo estava repleto de significados, as mesmas figuras, pajés e caraíbas, que associavam o batismo cristão à morte, proclamando que "batismo matava", "ao constatarem que os índios morriam tão logo recebiam os 'santos óleos'. Aos olhos do índio, se o batismo dos padres lhes trazia morte – morte real e simbólica –, o rebatismo da santidade significava para eles a vida – vida eterna na terra da imortalidade" (*Idem*).

Havia na maloca, ao modo de uma igreja, o ídolo de pedra localizado no centro do recinto, este ídolo possuía uma feição como de um "gentio", "em pé com cabelo feito ao modo do gentio e a ele chamavam que era o seu Deus, e lhes faziam cerimônias na dita casa em que o tinham". O ídolo encontrava-se sobre um altar com castiçais de pau e "uns livros de folhas de tábuas de pau com certas letras escritas por que eles a seu modo liam", ao lado de uma cadeira igualmente de pau que eles tinham como confessionário: "confessavam as fêmeas e todos tinham entre si na dita abusão um certo modo de linguagem novamente por eles inventado que ninguém lhes entedia senão eles". Ainda no templo estava uma pia de batismo "onde os mesmos índios se batizavam uns aos outros e uma pia com água benta com seu hissope"[125]. E ali entre os aparatos católicos e suas devoções ancestrais faziam os seus ritos, "arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumam fazer nas igrejas dos cristãos, mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e despropositado" (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 473).

Na carta do provincial, anteriormente citada, conforme elucidou Metcalf, havia uma clara alusão à tentativa dos "gentios" de imitar o cristianismos e as práticas dos missionários:

> O provincial citou a ordenação de "um sumo-sacerdote supremo de seus rituais, assim como nós ordenamos o papa", a consagração de bispos e padres e o instituto da confissão dos pecados. Ele pensava que seria verdadeiramente admirável aos leitores em Portugal, Roma e em outros lugares o fato de que "eles têm escolas gratuitas" que seguiam o modelo das escolas jesuíticas. Contava ainda que eles celebravam "missas" e, com pequenas bolinhas amarradas juntas, criaram "círculos de oração". Eles substituíram os sinos e pratos do altar por cabaças. Produziram livros de

[125] Trata-se de um instrumento em metal ou madeira que, mergulhado em água benta, é usado para aspergir essa água sobre os fiéis na Igreja católica.

> cascas de árvores, bem como quadros, e os secavam com marcas e letras esotéricas (*Annua litterae Societatis Iesu*, 1585, p. 129-141 apud METCALF, 2019, p. 298-299).

Em Jaguaripe tudo era feito e contrafeito no templo, maloca indígena nas terras cedidas por Cabral. Nesse espaço a esperança era proclamada, viver sua devoção ao seu modo propiciava-lhes a experiência de expectação da construção de um mundo melhor, quando ao tomarem os seus fumos cantavam e anunciavam a vinda do seu Deus para livrá-los do cativeiro branco e tornar os seus exploradores cristãos em seus escravos. E os seus ancestrais chegariam em navios para livrá-los de seus opressores, "exterminando os portugueses e que destes os poucos que escapassem seriam convertidos em peixes, porcos e outras animálias" (CALASANS, 2011, p. 28). E aqueles que nisso acreditassem seriam levados para uma terra de bem aventuranças e liberdades plenas, o paraíso terreal. Com essa mensagem anticolonial, seus ritos e práticas, a Santidade foi propagando-se e na capitania da Bahia. Desde os tempos em que a maioria dos seus mantenedores estavam no sertão, o papa havia criado "seu corpo de missionários que se dirigiam às aldeias de índios sujeitos aos portugueses". E nessa catequese às avessas muitos eram atraídos para participarem dos domínios da Santidade, incitando dessa maneira revolta contra suas amarras: "numerosos brasis abandonavam suas habitações, cometendo tropelias, queimando propriedades, matando cristãos, na ânsia de alcançarem os domínios da santidade" (CALASANS, 2011, 28-29). A esse tempo a Santidade já era temida, como afirma a denúncia de Diogo Dias: "temia-se muito que houvesse uma revolta contra a cidade" pois, "cristãos novos e forros fugiam a seus senhores para a dita idolatria" (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 474).

Nas terras de Jaguaripe a fama e número de seguidores da Santidade só aumentava, todos os "gentios dessa terra" que estavam sob os domínios de Fernão Cabral, sendo cristãos batizados criam nela e participavam dos seus cultos. Mas não apenas os indígenas compunham o corpo de seguidores da devoção gentílica, a ela se juntaram os negros de Guiné e muitos mamelucos, mulatos e brancos que aceitaram a Santidade. Dentre estes novos crentes estavam:

> Baltazar de Siqueira, criado do senhorio de Jaguaripe, é um deles. Dos mais entusiastas, por sinal, garantiu Gaspar de Góis. Francisco de Abreu, de boa família do Algarve, Simão da Silva, sobrinho do Governador Manuel Teles Barreto, Antônio Lopes da Ilhoa, cristão novo, veneraram a idolatria selvagem (CALASANS, 2011, p. 39).

Os alcances e propagação da religiosidade tupinambá, readaptada, tornavam-se mais ainda perturbadores para a administração colonial e para os senhores de engenho, que viam o perigo para suas possessões com as fugas e a constante ameaça de revoltas. Belchior da Fonseca, que vivia em Jaguaripe, em sua denúncia informou que negros cristãos fugiram de seus senhores para a fazenda de Fernão Cabral:

> não sabe quantos de Gaspar Francisco de Itaparica e Alexandre de Antônio Pires, do Rio Vermelho e dez ou doze negros de Catarina Álvares, defunta sogra de Antão Gil, morador em Vila Velha e duas ou três negras de Gonçalo Veloso de Barros desta cidade e outros mais que lhe não lembram os nomes quais todos eram do gentio da terra, cristãos e justamente com os ditos gentios tomaram sua erronia e crença e a tinham fazendo as mesmas cerimônias e idolatrias (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 40).

Também denunciando na mesa inquisitorial, Bernadinho Ribeiro da Gram fala que fugiram escravos da terra de toda a Bahia. Há que relativizar o discurso desses denunciantes, pois estes eram agentes coloniais empenhados na destruição da Santidade. A situação tornava-se insustentável, o que fez o governador Manuel Teles de Barreto agir de forma incisiva a fim de tentar conter o “mau” que “assombrava” a capitania, dando ordem para a destruição do templo indígena e que fossem presos seu ídolo e principais. O que foi cumprido por Bernardinho da Gram, que queimou a igreja indígena e levou ao governador seu ídolo de pedra e demais objetos de culto, além de prender os que se proclamavam santos, como a principal da Santidade Maria, mãe de Deus. Na ocasião, os escravos fugidos foram devolvidos aos seus senhores, mas há evidências de que alguns conseguiram fugir da fazenda de Fernão Cabral e outros foram levados para o aldeamento de Santo Antônio, que também estava na região de Jaguaripe.

No entanto, a ação de destruir a Santidade em Jaguaripe não significava o seu fim, o culto indígena, sua mensagem de liberdade e seus propósitos anticoloniais eram como sementes e a essa altura já tinham se espalhado por diversos pontos do território da capitania da Bahia, seriam, portanto, ímpetos que continuariam guiando os ecos de liberdade no Recôncavo da Bahia para além do século XVI.

4.4 Sergipe do Conde: da tradição escravista à (r)existência indígena

Nas terras que beiravam a foz do rio Subaé, mais ao centro do Recôncavo, nasceu uma povoação, no que é hoje o município de São Francisco do Conde, a partir

da emergência de um engenho real[126], que ficou conhecido como Sergipe do Conde (1563). As terras que vieram a ser ocupadas com a construção do engenho foram outorgadas ao governador do Brasil Mem de Sá, o mesmo que se fez notório como "grande conquistador do Recôncavo", que travara guerras com os grupos indígenas ocupantes dessa região a fim de ampliar a empresa colonizadora. Em seu testamento deixava a propriedade para os seus filhos Francisco de Sá e D. Felipa de Sá, junto a resolução de que se estes viessem a morrer sem descentes, seria repartida entre a Misericórdia da Cidade do Salvador da Baía; o Colégio de Jesus e ao Provincial dos jesuítas para os pobres "e para se casarem algumas órfãs desamparadas" (LEITE, 2000, p. 243).

Alguns meses após a morte de Mem de Sá veio a falecer também seu filho Francisco de Sá, em combate a índios na capitania do Espírito Santo, ficando a herança sob os cuidados de Felipa de Sá. Em 1573 ela casou-se com D. Fernando de Noronha, "primogênito dos Condes de Linhares". Assim, pelo seu marido começou o engenho a ser conhecido como Sergipe do Conde e em algumas ocasiões posteriormente também foi denominado engenho da Condessa. Embora fossem possuidores das terras em Sergipe do Conde, o casal não veio ao Brasil administrar diretamente essa propriedade, eram, portanto, proprietários absenteístas, pois "exploraram as terras à distância, designando, para tal função, administradores intermediários de sua confiança enviados de Portugal, entre os anos 1576 e 1618" (MATTOS, 2014, p. 370).

Mapa 4 – Baía de Todos os Santos, com destaque para as terras do Conde de Linhares

[126] Segundo Antonil, os engenhos reais eram assim chamados "por terem todas as partes de que se compõem e de todas as oficinas, perfeitas, cheias de grande número de escravos, com muitos canaviais próprios e outros obrigados à moenda; e principalmente por terem a realeza de moerem com água, à diferença de outros, que moem com cavalos e bois e são menos providos e aparelhados; ou, pelo menos, com menor perfeição e largueza, das oficinas necessárias e com pouco número de escravos, para fazerem, como dizem, o engenho moente e corrente (ANTONIL, 1982, p. 26).

Fonte: *Atlas de João de João Teixeira de Albernaz*, 1627.

O engenho que se localizava acerca de nove quilômetros do rio Sergipe, foi um dos mais produtivos da Bahia quinhentista, sendo referido por Antonil como "rei dos engenhos reais" (1982, p. 26). Sua alta produtividade e ascensão na nascente economia açucareira se dava por meio da exploração da mão de obra escrava indígena, que, como veremos, foi amplamente empregada e constantemente reabastecida por meio de entradas e descimentos aos sertões. Por volta do ano de 1573 o engenho possuía "duzentas e oitenta e duas peças de escravaria, munição de artilharia, água, mata e uma ilha" (MATTOS, 2014, p. 370). Nesse período, a mão de obra indígena era essencial e correspondia a 80% dos escravos trabalhadores ativos no engenho. Esses indígenas se ocupavam de diferentes tarefas e funções, "como moedores de bagaço, escumeiros, ajudadores de escumeiros, taixeiros, dos meles, prenseiros, prensores, encaixadores, caixeiros, carreiros da barca, serradores, predadores, carapinas, calafates, cadeireiros, feitores, vaqueiros, ovelheiros, farrilheiros" (SANTOS, 2004, p. 80). Também trabalhavam como lavradores, pescadores e farinheiros e eram por vezes recrutados para as expedições de resgate e guerras a fim de submeterem indígenas inimigos para serem escravizados (MATTOS, 2014, p. 371).

Após ficar viúva, a condessa, que se envolvera na construção da igreja do Colégio Jesuíta de Santo Antão em Lisboa, decidiu em seu testamento legar o engenho de Sergipe do Conde a este Colégio. O que gerou uma grande controvérsia e disputa impulsionada pela Misericórdia, que originalmente no testamento de Mem de Sá teria

também direito a parte do engenho: assim, "levou a questão ao tribunal, tendo sentença contrária (1622)" (LEITE, 2000, p. 246). O pleito de disputa se arrastaria por anos, chegando a uma sentença favorável a ambas as partes em 1655, quando o Colégio de Santo Antão abriu mão do engenho em favor do Colégio da Bahia, que já lhe teria feito muitas benfeitorias (*Idem*, p. 248). Nas terras que faziam parte do engenho, "os jesuítas edificaram a igreja de N. S. da Purificação, que ruiu em 1678, e eles não a reconstruíram mais" (AZEVEDO, 2011, p. 224).

No Arquivo Nacional da Torre do Tombo, na sessão Cartório Jesuítico, há farta documentação sobre o engenho Sergipe do Conde (cartas, libelos, informações, lembranças, cadernos de conta, papeis, autos, notificações, contratos, alvarás, minutas e certidões). A documentação desvela as disputas entre o Colégio de Santo Antão e a Santa Casa da Misericórdia sobre a posse do engenho, bem como as demandas e litígios da família Linhares, especialmente da condessa Felipa de Sá.

O historiador Pablo Magalhães, versado em descobertas inéditas da documentação colonial, escreveu um artigo sobre a *Relaçam do estado em q achei O Engenho de Sergippe, feita em julho de 625*, escrita pelo jesuíta Antônio Gouveia, em que minuciosamente analisa tanto a Relação quanto seu autor e o contexto de sua produção. Conforme pontua:

> O conteúdo do manuscrito enfatiza três aspectos do Engenho de Sergipe do Conde, sendo o primeiro a complexidade da sua situação jurídica, o segundo, a sua ruína após a invasão da Bahia em 1624, e o terceiro, e mais relevante, a situação dos africanos escravizados que caracterizava a principal parte da sua força de produção (MAGALHÃES, 2010, p. 242).

Dando destaque ao último aspecto, Magalhães vai desvelando através do olhar de Gouveia o estado do engenho após a restauração, o qual enfrentava, como as demais propriedades no período, uma crise sem precedentes. Crise essa agravada pelas fugas de escravos que aproveitaram o momento de invasões para fugirem e criarem mocambos[127].

Voltando ao século XVI, como vimos, o engenho de Sergipe do Conde ficou conhecido pela sua alta produtividade, o que o colocava em lugar de destaque no cenário econômico da Bahia colonial e do mercado agroexportador. Para uma produção em larga escala era necessária uma jornada de trabalho extenuante, que de acordo com Stuart Schwartz, podia chegar a vinte horas, em períodos de alta produção quando a

[127] Nos capítulos 5 e 6 analisamos a emergência dos mocambos na Bahia.

moenda quase não parava (SCHWARTZ, 1985, p. 122). Nesse contexto, os cativos eram submetidos a um ritmo de trabalho intenso e desgastante. Bernardo Ribeiro, feitor na fazenda de Sergipe do Conde, escreveu sobre a produção e o trabalho no engenho, dizendo que este "é muito árduo, pois depende dos escravos que custam muito dinheiro. O trabalho é pesado e muitos deles morrem" (SCHWARTZ, 2011, p. 107).

Como vimos, esses escravos eram, no século XVI, sobretudo indígenas, a dura realidade em que estavam inseridos emerge nas entrelinhas da documentação produzida sobre o engenho nesse período. O crescimento da produção, em contrapartida com o decréscimo da mão de obra devido às constantes fugas e a elevação da taxa de mortalidade que podia ser causada pelas rotinas extenuantes de trabalho e pelos surtos epidêmicos, gerava a demanda constante por mão de obra, que precisava ser renovada a fim de que a propriedade não diminuísse a sua produção. Em 1585, o feitor Gaspar da Cunha, em carta remetida ao conde de Linhares, destaca a vantagem da mão de obra indígena em relação à africana: "os negros (...) não são tão necessários e proveitosos nela como os índios desta terra" (AN/TT, Cartório Jesuítico, maço 8, doc. 9), argumentando que seria favorável o estabelecimento de reduções indígenas localizadas próximo ao engenho para o provimento da propriedade, a fim de fornecer-lhes trabalho e proteção (SCHWARTZ, 2011, p. 118). Para tanto seria necessário que se empreendessem entradas e descimentos aos sertões, as quais trariam indígenas com intuito de ocupar esses aldeamentos particulares e servirem no engenho.

Nesse tempo, o conde de Linhares solicita permissão para tais empreendimentos, o que lhe foi outorgado por meio de alvará concedido pelo monarca Felipe II, fazendo-lhe a mercê "que possa mandar a cada um ano fazer gentio nas partes do Brasil para remediar a uma sua fazenda que há na Bahia" (AN/TT, Cartório Jesuítico, maço 16, doc. 18).

Na provisão que data de 1586 consta a situação em que se encontrava o engenho, de acordo com as informações que o conde de Linhares, conselheiro do Estado e provedor na fazenda do rei, teria fornecido ao monarca. Segundo apresenta o alvará, o engenho estaria "sofrendo" por estar em "contínua guerra com o gentio aos da parte do *arabopi* [Orobó] como dos tapuias doutras nações de gente que continuamente faziam dano aos moradores daquela cidade" (*Idem*, fl. 1) O relato prossegue demonstrando a posição do dito engenho frente às ameaças:

> (...) de que o não podia fazer tanto a ser salvo por uso de defender a dita sua fazenda por ter nela um baluarte muito forte com artilharia que lhe defenda

> artiada de que por esse respeito era muito combatida dos inimigos e lhes tinham dos muitos saltos e danos notáveis matando se muita gente como aconteceu a outubro do ano passado de oitenta e cinco (*Idem*).

No interim de apresentar a fragilidade que se encontrava a fazenda, desvela o poder da ação política indígena que limitou as atividades da propriedade colonial:

> E se alevantaram toda escravaria que tinha na dita fazenda levando la para o sertão e esse queimarão uma casa com muita quantidade da açúcar deixando se a dita fazenda toda desbaratada no que recebera no tão perda pedindo me e se fizesse mercê de lhe dar licença para de cada um ano mandar ao sertão descer todo gentio que por paz e amizade quisesse vir servir na dita sua fazenda do zelo nela de sua liberdade (*Idem*).

É bem provável que os eventos dos quais trata o monarca, que justificariam as entradas, estejam relacionados com a emergência da Santidade no Orobó, que coincide com o período mencionado, 1585, pois, por volta desse tempo, teria a Santidade justamente incitado fugas, levantes e a destruição de engenhos. Compreendemos que este documento deve ser interpretado no contexto das guerras justas, em que alguns exageros podem ser forjados deliberadamente com intuito de justificar os empreendimentos conquistadores, objetivo final da provisão real. Em seus termos, o monarca traça as possibilidades e as vantagens que lhe trariam a produtividade do engenho, que poderia ser alavancada com o suprimento da mão de obra indígena:

> E visto por mim ser requerimento de a necessidade que dos ditos índios tem para o meneo e beneficio da dita sua fazenda do que sou informado que se poderão lavrar cada ano seis mil arrobas da açúcar tendo a gente necessária de que resulta a minha fazenda muito proveito aos nos dízimos que dali se paga como nos direitos com minhas alfandegas. E por folgar de lhe fazer mercê ir por bem de por razões que ali possa de cada um ano mandar uma pessoa que su poder tiver no sertão buscar os índios que por sua livre vontade sem constrangimento algum se quiser vir com ele para servir na dita fazenda não intervindo nisso força nem engano, de lavradores que se pagara seus serviços conforme ao regimento (*Idem*).

Seguindo as recomendações da legislação vigente, Felipe II ordena que o descimento seja realizado pacificamente, sem o uso de força, optando pelo convencimento dos indígenas de permanecerem nessas fazendas e que, ao estarem servindo nas possessões coloniais, lhes seja pago pelos seus serviços. No entanto, como temos visto até aqui, nos contextos coloniais e nas práticas levadas a cabo com propósito de dar continuidade aos empreendimentos a letra da lei permanecia, por vezes, como letra morta. Conforme bem pontuou Laura de Mello e Souza, “ideias e disposições mudavam de significado quando atravessavam os oceanos” (SOUZA, 2006, p. 12), e os mandos e ordens eram recriados nas práticas cotidianas.

O documento encerra com outras orientações e "cuidados" que deveriam ser tomados no tratamento com os gentios, para que estes não se levantassem e continuassem sendo "proveitosos" para a arrecadação dos cofres reais:

> E por este mando ao ouvidor geral delas que duas vezes cada ano vá visitar os ditos índios a dita fazenda com o procurador deles para saber como são tratados e se tem vendido como cativos algum e assim por bem que a dita pessoa possa regatar todos os que pelo dito regimento e provisões podem ser cativos. E antes que a tal pessoa vá ao sertão alevantar o dito gentio o fara a saber primeiro ao dito meu governador. Aqui o notifico aos da todas as minhas justiças das ditas partes do Brasil e lhes mando que cumpram e guardem no temem alvará so façam cumprir e guardar inteiramente como ser lei (...) (AN/TT, Cartório Jesuítico, maço 16, doc. 18, fl. 2).

Apesar das muitas ressalvas que foram feitas no alvará, as entradas e descimentos foram em muitos momentos marcados pela violência e coerção. É emblemática a reflexão de Maria Hilda Paraiso em relação aos descimentos:

> Sempre descritos como voluntários pela legislação e documentos, ignoram-se os vários mecanismos de pressão exercidos sobre essas populações. Os deslocamentos 'voluntários' possuíam várias funções: deslocar mão de obra para as proximidades das povoações coloniais – os aldeamentos administrados por missionários ou particulares –, liberar terras para a apropriação pelos colonos e acelerar o processo de imposição de novos padrões culturais aos indígenas (PARAISO, 2018, p. 29).

Partindo das terras de Sergipe do Conde, algumas expedições seguiram para o sertão após a autorização dada pelo monarca. Dessas há uma riqueza de descrições nos processos inquisitoriais, de seus itinerários e das redes de sociabilidade que eram tecidas entre os sertanistas que empreendiam essas jornadas e os grupos indígenas que encontravam em busca de cooptá-los. Pois, parte significativa desses sertanistas foram processados nos tempos da Primeira Visitação às partes da Bahia (1591-1593) por fazerem no sertão práticas desviantes e heréticas, algumas destas consumadas "ao modo e uso gentílico".

Nos processos, entre denúncias, confissões e sessões de inquirição emergem as experiências históricas desses indivíduos que, em sua maioria, eram marcados pela ambiguidade da identidade "híbrida", por serem mamelucos e terem vivenciado em suas trajetórias as experiências de dois mundos distintos, o indígena e o colonial. Desses temos Simão Roiz[128], Francisco Pires[129], André Roiz, João Gonçalves[130], Gonçalo

[128] Processado pela Inquisição por comer carne nos dias defesos (AN/TT, TSO, IL, proc. 11632).
[129] Processado pela Inquisição por heresia (AN/TT, TSO, IL, proc. 17809).
[130] Processado pela Inquisição por idolatria (AN/TT, TSO, IL, proc. 13098).

Álvares e Lázaro da Cunha[131], todos moradores de Sergipe do Conde, este último tinha um espírito itinerante, costumava não ter morada fixa, mas esteve por um tempo vivendo em Sergipe do Conde. Estes "homens de fronteira" partiram no ano de 1590 para o sertão do norte da capitania da Bahia, designado nas fontes como Laripe ou Raripe, à margem direita do rio São Francisco, no atual território de Sergipe. Seguiram no resgate 25 homens, "deles brancos deles mamelucos afora muitos negros flecheiros para fazerem descer e trazer consigo gentios do dito sertão para o mar" (AN/TT, TSO, IL, proc. 12229, fl. 1).

No sertão vivenciaram diversas experiências, desde as controvérsias e disputas com os jesuítas que também faziam expedições nesse tempo com intuito de descer índios para os seus aldeamentos, à participação nos rituais indígenas, dentre o "(re)batismo", adotando nomes indígenas, a defumação da erva santa, e a incisão de tatuagens nos seus corpos, demonstração de que eram guerreiros e valentes, assim como os indígenas, e o uso da língua tupi que eles muito bem entendem, além de alguns participarem de guerras no sertão em favor dos "gentios" e contra os brancos cristãos.

O episódio da "batalha discursiva" no sertão em torno das "almas indígenas" colocava em xeque os interesses de jesuítas e mamelucos[132]. Os primeiros tentavam através da palavra e dos instrumentos missionários convencer os "gentios" a seguirem com eles, persuadindo-os que "descessem para o mar para as igrejas para deus a fazerem-se filhos de deus" (AN/TT, TSO, IL, proc. 11068, fl. 29). Os segundos buscavam de todas as formas ganhar a confiança dos líderes indígenas, tornando-se um com eles a fim de cumprir seu objetivo de levá-los ao engenho de Sergipe do Conde. Para tanto não mediram esforços, propagando uma mensagem de completo descrédito à catequese e aos aldeamentos jesuíticos, com o propósito de apresentar "vantagens" para os nativos de seguirem com eles ao engenho, espaço em que poderiam continuar livremente com suas cerimônias e costumes gentílicos. Diziam incansavelmente que os aldeamentos jesuíticos eram espaços em que os padres tentariam de todas as formas transformá-los e fazê-los abandonar suas crenças e práticas.

O mameluco Lázaro da Cunha foi um dos principais portadores da mensagem "anti-catequética". Quando esteve na mesa do visitador na primeira sessão do seu processo, foi logo inquirido sobre a pregação contrária aos jesuítas. E confessou que

---

[131] Processado pela Inquisição por heresia, sodomia e feitiçaria (AN/TT, TSO, IL, proc. 11068).
[132] Sobre esse episódio e os conflitos entre jesuítas e mamelucos, nos debruçamos no nosso livro (SANTOS, 2019, p. 161-163).

ele a fizera, a fim de se justificar disse que teve ordem do seu capitão Manoel Machado para assim proceder. E narrou que, quando chegara ao sertão, soube que dois jesuítas, um deles era o padre João Vicente, que ali estavam em missão, induziam com suas palavras que os indígenas lhes acompanhassem para as suas igrejas e já estavam preparados para fazer descer os "gentios". Apreensivo de perder sua oportunidade de levar os indígenas em sua expedição, anunciou publicamente aos ditos gentios "pela mesma língua gentílica que ele bem sabe" uma pregação contrária aos religiosos. A fim de ter maior adesão em seu intento, advertiu o principal da aldeia por nome Jugaçu, dizendo-lhe que:

> não descesse nem consentisse descer os seus gentios com os ditos padres para o mar desta Bahia mas que se deixasse estar onde estava por que se descesse com os padres que lhes haviam de tomar as suas mulheres e que quando muito lhe daria uma só e que se descesse que não havia de ter que muitas mulheres nem usar dos costumes de seus antepassados como lá tinham e usavam no sertão e que estas coisas lhe dizia aconselhava para lhes estornar a descida com os padres dizendo que lhe mais que quando não quisesse se não descer que descesse com o dito seu capitão para Pernambuco (AN/TT, TSO, IL, proc. 11068, fls. 29v-30).

Além de Lázaro, outro mameluco, Francisco Pires, morador em Sergipe do Conde, protagonizou o episódio contra os padres jesuítas e os seus descimentos. Este igualmente foi processado pelo Santo Ofício pelas suas práticas heréticas. E confessou na mesa do visitador que:

> pregou e aconselhou os ditos gentios, dizendo-lhes que não viessem com os ditos padres para o mar porque lhes haviam de tolher ter muitas mulheres **e que tinham troncos em que os haviam de prender e os havia de açoitar** e que lhes não haviam de deixar-lhes seus bailes e costumes de seus antepassados e que os haviam de fazer cristãos e que não os haviam de deixar viver em suas gentilidades e que não os haviam de deixar dormir com as suas sobrinhas (AN/TT, TSO, IL, proc. 17809, fls. 17v-18, grifos nossos).

Para tentar amedrontar os indígenas, Francisco Pires teria argumentado que se fossem com os padres seriam presos e açoitados. O argumento que fora usado pelo mameluco como um subterfúgio para convencer os nativos a não seguirem com os religiosos, não era uma acusação sem fundamento. Haja vista que os castigos foram ferramentas usadas nos aldeamentos na tentativa de extirpar os hábitos gentílicos e purificar o corpo dos seus pecados, incidindo-lhes marcas que expurgariam suas antigas "máculas". Embora, o sargento-mor Diogo de Campos Moreno tenha descrito os castigos dos missionários como "leves" e "brandos" estes eram uma realidade da

experiência nas reduções. Segundo o sargento-mor "Daí resultam grandes queixumes contra os religiosos, os quais se querem mostrar que castigam estas cousas com seus cárceres privados ou açoites, por levemente que seja, estão os índios tão mimosos e tão práticos no uso de nossa justiça e obediência" (MORENO, 1955 [1612], p. 113), que fogem dos aldeamentos[133].

No processo de catequização, o corpo e o seu assujeitamento ocupava lugar central. Assim, era necessário investir em sua disciplinarização. Dessa forma pautavam-se as relações entre indígenas e missionários nos aldeamentos em que estes últimos buscam exercer poder e domínio sobre os seus corpos: "os marcavam, os dirigiam, sujeitando-nos a trabalhos, obrigando-nos a cerimônias, exigindo-lhes sinais de submissão e aceitação da nova realidade que se instaurava". Como analisa Monique Brust, nesse processo:

> a invariante foi o corpo, isto é, antes de qualquer coisa, era preciso purificá-lo, batizando-o, suprimindo a antropofagia, a poligamia, as cicatrizes e adornos demoníacos, disciplinando-o, através da imposição de regras e restrições, além de castigos, os quais deixavam marcas sobre a carne pecadora, cobrindo-o, enfim, com o manto da cultura europeia, preparando-o para sua inserção ao mundo do trabalho e da religião (BRUST, 2007, p. 3).

De acordo com Brust, "as punições corporais eram corriqueiras nas aldeias, das quais as **mais comuns à prisão e o açoite**" (*Idem*, p. 11, grifos nossos). Outra forma de disciplinamento se dava por meio da imposição do trabalho. Conforme narrou o jesuíta Fernão Cardim, a rotina nos aldeamentos era rigorosamente regulamentada para servir ao propósito de sujeição e disciplinamento: "Todos os das aldeias, grandes e pequenos, ouvem missa muito cedo cada dia antes de irem a seus **serviços**, e antes ou depois da missa lhes ensinam as orações em português e na lingua, e a tarde são instruídos no diálogo da fé confissão e comunhão" (CARDIM, 1925, p. 315).

A vida dos indígenas nos aldeamentos era mui penosa com todas essas imposições, além de serem forçados a trabalhar nas lavouras, tinham que viver regradamente conforme as determinações do catolicismo. No entanto, embora quisesse fazer entender que nas fazendas e engenhos coloniais sua sorte seria diferente, como temos observado até aqui, a vida nesses espaços era igualmente árdua e sujeita às violências e maus tratos. O próprio argumento do sargento-mor Diogo de Campos

---

[133] Mais adiante veremos que essas fugas, na narrativa do sargento-mor, teriam justamente levado os indígenas e africanos a se juntarem nos termos das Santidades.

Moreno, anteriormente citado, descortina, nas entrelinhas, o cotidiano de castigos que fazia parte da vivência nos aldeamentos particulares. Haja vista que o oficial português argumentava em favor da administração dos indígenas pelos colonos em detrimento dos missionários, pois os primeiros teriam mais firmeza e autoridade na gestão dos gentios.

Os conflitos entre jesuítas e mamelucos não se limitaram a esse episódio, nem se davam apenas no sertão. Segundo Andreza Mattos:

> Os envolvidos com os resgates dos gentios confrontavam seus interesses com os dos padres jesuítas, tendo o padre jesuíta Cristóvão de Gouveia recomendado que a "igreja recusasse o sacramento da confissão a todos os que se envolvessem no resgate dos índios". Esses religiosos tentavam, a todo custo, inibir as expedições de resgates. Por outro lado, os soldados mamelucos não estavam dispostos a cessar suas operações no sertão (MATTOS, 2014, p. 372).

As disputas não se restringiam aos sertões, pois estas vinham das esferas coloniais nas constantes rivalidades entre jesuítas e colonos, nas controvérsias entre engenhos (aldeamentos particulares) e aldeamentos jesuíticos. A questão repousava em para onde deveriam ir os "negros da terra"? Paulo de Assunção, em um importante estudo sobre a escravidão indígena nos aldeamentos jesuíticos, recompõe os embates entre jesuítas e colonos ao trazer à tona a insatisfação de Rui Teixeira, administrador do engenho do Conde de Linhares. Por volta de 1589,

> reclamava ao conde que o engenho ia "falto de cobre e de gente". Para suprir esta deficiência, o administrador pretendia aprisionar índios, mas o governador proibia tal prática, por causa dos padres da companhia. Esta condição redundava em críticas aos jesuítas, afirmando: *o bom fora alarga-lhes as fazendas e a terra que a cultivassem, pois eles só são senhores dela se dos índios que com [...] ferros os servem e são mais seus cativos que escravos de Guiné, e assim não há hoje quem possa ver por seu resgate* (ASSUNÇÃO, 2002, p. 119).

Inseridos nesse conflito, os mamelucos agiam paradoxalmente. Embora por vezes defendessem os interesses coloniais (dos colonos) e seus próprios interesses, encontraram-se em muitas ocasiões confrontados com suas próprias identidades indígenas, o que os fez, em algumas situações, defenderem e lutarem em favor dos gentios em suas guerras. O caso do mameluco Lázaro da Cunha é emblemático em relação a essa questão. A primeira denúncia feita contra ele desvela a sua participação deliberada nas cerimônias gentílicas e seu modo de vida completamente absorto nos costumes indígenas. Segundo revela Marçal d'Aragão, quando Lázaro da Cunha esteve

no sertão vivia livre e dissolutamente como se fosse um "gentio" e fazia tudo ao modo gentílico:

> nu com as pestanas arrancadas e as sobrancelhas raspadas e as penas tintas de jenipapo e com o cabelo copado tudo ao uso e costume dos ditos gentios **e cria e tinha crença nas feitiçarias e abusões dos ditos gentios** segundo ele denunciante viu e por ele denunciante o reprender se pôs em armas contra ele (AN/TT, TSO, IL, proc. 11068, fl. 4v, grifos nossos).

O próprio Lázaro admitira que assim vivera e procedera durante a sua confissão, feita no tempo da graça. E declarou que no tempo em que esteve no sertão entre os tupinambás – por aproximadamente cinco anos – viveu "sempre ao modo gentílico e tingido, e fazendo e usando todas as cerimônias, usos ritos, estilos e costumes dos ditos gentios, fazendo tudo assim e da maneira como se ele fora gentio, e tratando com feiticeiros como eles fazem" (CONFISSÃO, 1592, p. 88). Na mesa inquisitorial compareceu em 1592 Tristão Roiz, com intuito de denunciar "coisas tocantes ao Santo Ofício", e narrou que acabara de voltar de uma expedição ao sertão junto a soldados mamelucos, que teriam ido ao sertão de Majopiras, numa expedição que tinha por capitão o mameluco Gonçalo Álvares, que "ia por capitão da licença do conde de Linhares no qual andavam quinze meses pouco mais ou menos para fazer descer e resgatar gentios do sertão" (AN/TT, TSO, IL, proc. 13090, fl. 8v). Tristão Roiz continua a sua denúncia revelando a inserção de Lázaro na sociedade indígena:

> E que na dita companhia foi por língua Lázaro da Cunha mameluco sobrinho do cônego Jácome de Queiros da Sé desta cidade o qual Lazaro da Cunha disse la a ele denunciante um dia estas palavras junto do Rio São Francisco sendo presente Francisco Gonçalves já defunto, enquanto eu andava no sertão entre o gentio sem conhecer a Deus tudo me ia bem mas agora depois que me cheguei a Deus tudo me vai através, e que outrossim o dito Lázaro da Cunha na dita jornada lhe disse também por muitas vezes em diversos lugares perante outros companheiros**, gabando-se que quando ele andava entre os gentios propriamente como gentio fazendo seus costumes gentílicos pelejara contra os cristãos por parte dos ditos gentios** e que tomavam um ou dois cristãos e depois os largara e que lhe parece que isto lhe ouviram também Simão Roiz mameluco e Pero Brás moradores em Sergipe do Conde (AN/TT, TSO, IL, proc. 13090, fls. 8v-9, grifos nossos).

Sobre sua ativa participação nas guerras indígenas, Lázaro também fez confissão, admitindo que os ajudara em várias pelejas, tanto contra os gentios inimigos dos tupinambás, quanto contra os brancos cristãos, "de maneira que os ditos gentios são inimigos dos brancos cristãos e não costumam ter paz com eles, senão enquanto eles não tem força nem posse para lhes dar guerra" (CONFISSÕES, 1592, p. 88). As palavras do mameluco expõem a centralidade das políticas indígenas nos termos de

rejeição e/ou aceitação das alianças com os portugueses, nos quais os indígenas são apresentados como sujeitos das suas próprias escolhas.

A participação nas guerras contra os agentes coloniais, fato denunciado e confessado, era extremamente escandaloso e grave, tanto para Inquisição quanto para a sociedade colonial, que considerava a atitude do mameluco como uma flagrante traição. Além de todos esses "mau procederes", Lázaro tinha várias mulheres e com uma delas praticara o pecado nefando[134]. Também participara de rituais antropofágicos e, ao confessar que os fizera, desvela parte dos sentidos dessas cerimônias para os indígenas:

> e quando tomam carne humana dos selvagens, que é outra casta dos gentios (sic), comem-na com grandes festas, bailes e regozijos, as quais festas ele confessante se achava presente, e nunca no seu coração creu aos ditos feiticeiros, mas de fora mostrava-lhes que os cria, e assim também ajuntava carne de porco com carne humana e, comendo com os ditos gentios, ele comia a de porco e os gentios a humana, cuidando eles que também a de porco que ele comia era humana, e de todas estas culpas disse que estava arrependido e pedia perdão (CONFISSÕES, 1592, p. 89).

Fez questão de enfatizar que fazia tudo fingidamente para demonstrar arrependimento e ter suas penas atenuadas pelo visitador. Ocultou, no entanto, as suas pregações contra os padres jesuítas, também feitas no sertão, o que foi revelado nas denúncias arroladas contra ele. Ao final de seu processo disse estar profundamente arrependido dos seus pecados e por isso pedia perdão. Em sua sentença recebeu abjuração de leve suspeita da fé, foi repreendido gravemente e proibido de voltar ao sertão, além das penitências espirituais que deveria cumprir. Suas penas teriam sido amenizadas pelo fato de ter confessado no tempo da graça.

A atuação de Lázaro nos sertões, vivendo com os indígenas e participando das expedições para cooptá-los, é marcada pela ambiguidade e complexidade das ações humanas. De acordo com a historiadora norte-americana Alida Metcaf, os "intermediários transnacionais" que estavam entre as duas sociedades – indígena e colonial – compunham-se de indivíduos "tradutores, negociantes e mediadores culturais", como era o caso de Lázaro da Cunha, que foi ao sertão como língua para mediar a comunicação com os gentios, e "possuíam lealdades complexas e mutáveis,

[134] O pecado nefando para a Inquisição se referia às relações sexuais consumadas pelo ânus: "dormindo carnalmente com uma gentia pelo vaso traseiro, como se fora vaso natural" (AN/TT, TSO, IL, proc. 13090, fl. 40v).

difíceis de serem reconstruídas por historiadores contemporâneos" (METCAF, 2019, p. 31).

Para a compressão da adesão às "gentilidades" e aos rituais indígenas, muitas vezes associados à Santidade, confluem diferentes elementos que lhe dão sustentabilidade: seus seguidores que se articulam e buscam propagar sua mensagem, seus praticantes que "acidentalmente" se depararam com ela no sertão e se sentiram atraídos pelo culto, tomando parte dessas cerimônias e acabaram também por se tornar seus propagadores e seus seguidores, escravos que, ao fugirem para os sertões ou para Jaguaripe, ou ao praticarem seus ritos onde se encontravam, tomavam a Santidade para si em busca de alcançarem a liberdade.

4.5 Cachoeira: vivendo como "gentio" em espaços coloniais

Nos tempos em que Dom Duarte da Costa era governando do Brasil (1553-1558), as terras entre as barras do rio Paraguaçu e Jaguaripe foram doadas a seu filho Álvaro da Costa como "recompensa aos serviços prestados", sobretudo o combate aos indígenas do entorno de Salvador. Como informa Alexandre Bonfim, Álvaro da Costa, por volta de 1555, "liderou expedições para combate de indígenas no rio Paraguaçu" (BONFIM, 2016, p. 54). Essas campanhas, que foram constantes a partir de 1555, são recorrentes na documentação do período e foram intensificadas na época de governança de Mem de Sá, que combateu com veemência as resistências indígenas, principalmente na região do Paraguaçu. Conforme Bonfim: "as incursões seguindo o curso deste rio tinham como objetivo a perseguição aos índios Tupi da região que empreendiam resistência ante a colonização lusa" (*Idem*, p. 55-56).

Wanderley Pinho, em sua obra clássica *História de um engenho do Recôncavo*, pontua que a região do Paraguaçu foi a primeira "conquistada ao índio":

> Foi também a primeira cobiçada por sesmeiros; (...) o primeiro donatário no Paraguaçu - e da maior sesmaria concedida - foi D. Álvaro da Costa, o conquistador pelas armas, que tomava para si as terras de onde expulsara o íncola; tal como acontecera com Mem de Sá em Sergipe do Conde, e com tantos mais. Entrava também como fator, ainda que de menor conta, de penetração territorial, a pacificação religiosa do caboclo, especialmente pelos padres da Companhia de Jesus (PINHO, 1946, p. 30).

O jesuíta Manuel da Nóbrega, em cartas desse período (1558-1560), narra que o conquistador Vasco Rodrigues de Caldas "destruiu aldeias, massacrou muitos indígenas tupinaê e trouxe muitos cativos para Salvador". Em contrapartida, o padre

Leonardo Valle “fala de uma expedição em 1562 durante a qual Rodrigues Caldas foi obrigado a retroceder devido à forte ação desses indígenas” (BONFIM, 2016, p. 55).

Nesse caso a resistência impôs limites às tentativas de dilatação e subjugação na região. O que temos buscado demonstrar até aqui é que todos esses territórios, originalmente indígenas, não foram transformados em espaços coloniais “pacificamente”, nem linearmente, como demonstra a historiografia tradicional, mas que, no processo de dominação, por meio da expansão pelas terras indígenas, esses povos resistiram à marcha conquistadora e impuseram limites à sanha colonizadora, sendo que esses espaços continuavam em constante disputas.

Segundo Bonfim, os “descendentes dos Rodrigues Dias Adorno e de Caramuru receberam sesmarias no Paraguaçu”. Naquele contexto,

> Estas famílias se uniram por meio de diversos casamentos e foram responsáveis pelo impulso populacional ocorrido ao norte do rio que originou o **povoado de Cachoeira** que recebeu a insígnia de vila no ano de 1698. Isto indica que a reserva das terras próximas ao Igaraçu para o primeiro donatário pode ser uma das causas para a pouca procura de senhores dispostos a montar um empreendimento açucareiro (BONFIM, 2016, p. 110, grifos nossos).

Tornou-se então a povoação de Cachoeira uma das mais importantes do Recôncavo, “pela localização interior profunda, e extensão de seu termo, tinha um maior protagonismo, que as demais vilas”. Mesmo com a sua proiminência junto às outras vilas que vão despontar na região, nenhuma dessas vilas, “inclusive Cachoeira e Santo Amaro, chegava a ser uma capital regional, pois todas dependiam do porto de Salvador para as suas exportações e importações” (AZEVEDO, 2011, p. 220).

O primeiro engenho instalado em Cachoeira foi o de Rodrigo Martins, “seguido por outro de Álvaro Rodrigues Adorno, ainda no final do século XVI, mas foram hostilizados pelos índios e recuaram”. Somente no século XVII, “em 1654, João Rodrigo Adorno estabeleceu definitivamente seu engenho e capela no local” (AZEVEDO, 2011, p. 216).

Figura 2 – Vila de Cachoeira

Fonte: Desenhista, F. Couven. Disponível em: http://docvirt.com/DocReader.Net/DocReader.aspx?bib=FOTOS&Pesq=engenhos&pagfis=1566

Os primeiros senhores de engenho de Cachoeira, Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues, eram também mamelucos e exímios sertanistas, filhos de "Afonso Rodrigues, homem branco e de sua mulher Luzia Álvares, mameluca" (AN/TT, TSO, IL, proc. 16897, fl. 23). Ambos "tinham larga experiência no apresamento dos gentios pelo sertão" (MATTOS, 2014, p. 115). Segundo informou ao visitador, Álvaro Rodrigues, que foi processado pelo Santo Ofício por heresia, era neto de Diogo Álvares, o Caramuru. A história desses dois irmãos intercruza-se com diversos outros personagens e episódios da conquista, inclusive com os outros soldados mamelucos dos quais nos referimos no tópico anterior, Lázaro da Cunha e João Gonçalves. Suas histórias também se encontram na complexidade identitária e de lealdades nas quais os mamelucos estavam inseridos. Além de serem senhores de engenho e sertanistas, ficaram conhecidos por conflitos e confusões em torno da mão de obra indígena. Envolvidos em um episódio de roubo de brasis das terras de Antônia Fogaça[135]. E

[135] Antônia Fogaça era filha de "Diogo Jorilha – alcaide do mar, guarda-mor dos navios e 'procurador dos índios' que diligenciou a liberdade de uma índia que fugira da fazenda de Fernão Cabral de Ataíde para a aldeia jesuítica de Santo Antônio". Era também viúva de "Antônio Dias Adorno, o mameluco que comandou expedições de caça ao ouro e aos índios nos sertões da Bahia colonial e com quem Álvaro Rodrigues foi, algumas vezes, a essas jornadas" (MATTOS, 2014, p. 116).

também em uma desavença no sertão com Cristovão de Barros, quando em uma expedição este recusou levar os índios resgatados às terras de Rodrigo Martins, que também participara da jornada, mas por estar em menor número, "resolveu abandonar a missão, ficando os engenhos do Recôncavo sem o novo abastecimento da mão de obra nativa" (MATTOS, 2014, p. 115).

Frei Vicente do Salvador em sua *História do Brasil*, expõe o protagonismo de Álvaro Rodrigues no contexto de "pacificação" do índios aimorés das bandas dos Ilhéus. Narra o franciscano, que, nos tempos da guerra contra os aimorés, após a vinda dos potiguares da Paraíba, trazidos para os confrontar, teriam estes amedrontado os indígenas "hostis", no entanto tiveram que retornar ao seu território. E a guerra ainda não tivera o seu fim. Para remediar a situação, Álvaro tomou uma índia "fêmea aimoré" que,

> (...) tomou com o seu gentio em um assalto, à qual ensinou a lingua dos nossos tupinambás, e aprendeu e fez a alguns nossos aprender a sua. Fez-lhe bom tratamento, praticou-lhe os mistérios da nossa santa fé católica, que é necessário crer um cristão, batisou-a e chamou-lhe Margarida. Depois de bem instruída e afeita a nós, vestiu-a de sua camisa ou sacco de pano de algodão, que é o traje das nossas indias, deu-lhe rede em que dormisse, espelhos, pentes, facas, vinho e o mais que ella pôde carregar, e man- dou-a que fosse desenganar os seus, como fez, mostrando-lhes que aquelle era o vinho que bebiamos, e não o seu sangue, como elles cuidavam, e a carne que comíamos era de vaca e outros animais e não humana (...). Com o que, certificados que queríamos sua amizade, se atreveram alguns mancebos a vir com ela à, casa do dito Álvaro Rodrigues na Cachoeira do rio Paraguaçú, donde ele os trouxe a esta cidade ao capitão-mór Álvaro de Carvalho, que logo os mandou vestir de pano vermelho e mostrar-lhes a cidade, onde não havia casa de venda ou taverna em que não os convidassem e brindassem (SALVADOR, 1888 [1627], p. 378-379).

O relato, aparentemente harmonioso, de Frei Vicente, esconde as atrocidades e violências cometidas em nome dessa dita "pacificação". Para além disso, uma das questões que emergem da narrativa gira em torno do papel dos intermediários, ou intermediárias, nas negociações entre as sociedade colonial e os grupos indígenas. A mulher indígena, cujo o nome aimoré desconhecemos e fora batizada com o nome cristão de Margarida exerceu um papel fundamental nas pazes que se fizeram entre colonos e aimorés. Conforme destacou Metcalf:

> Por causa de sua língua, sua mobilidade e seu entendimento sobre as duas culturas, essa mulher se tornou a "terceira" – a intermediária ou mediadora – que possibilitou encontros pacíficos entre dois grupos anteriormente hostis. Seu protagonismo foi de grande importância e de longo alcance (METCALF, 219, p. 22).

A historiadora norte-americana, baseando-se incialmente na narrativa do jesuíta francês Pierre du Jarric (1608-1614, vol. 3, p. 467-475), toma a indígena aimoré como símbolo dos sujeitos mediadores, que em sua construção teórica conceitual foram imprescindíveis para a colonização do Brasil. Conforme sustenta, os intermediários influenciaram decisivamente o desenvolvimento de relações entre os dois mundos, o indígena e o português. Margarida era então "parte de um processo muito maior no qual intermediários estavam tipicamente presentes em encontros entre povos indígenas e portugueses" (METCALF, 219, p. 22). Ademais, a experiência da indígena aimoré e as narrativas desenvolvidas sobre ela, desvelam a maneira pela qual a religião e a catequese foram usadas como arma, na tentativa de submeter os povos indígenas. E fazem emergir algumas das imagens que se propalavam entre os aimorés, tais como a de que os colonos eram comedores de carne humana como os seus igualmente inimigos tupinambás.

No contexto de intermediações, o próprio Álvaro Rodrigues era um desses mediadores entre os dois mundos. Transitava constantemente entre o mundo indígena e a sociedade colonial, da qual fazia parte e por vezes servia aos seus interesses, mas ao mesmo tempo carregava em si os traços de sua origem indígena. A história da índia aimoré, além de convergi para a compressão dos processos de mediação, também acentua os processos de violência e cerceamentos levados a cabo por sujeitos como Álvaro Rodrigues. Margarida era sujeita ao seu senhor, sendo sua escrava fora submetida ao cativeiro, em uma das expedições empreendidas pelo mameluco aos sertões. Mas, ela não fora apenas vítimas dessas imposições, embora tenha passado por todos as agruras da escravidão e catequese, tornara-se protagonista da sua história e da própria história de seu povo[136].

Em sua dissertação de mestrado, Andreza Mattos se dedicou a analisar a saga dos dois irmãos que viviam entre a vila e o sertão, entre Cachoeira e os sertões de Sergipe Novo (dentre outros nos quais fizeram expedições de resgate). Segundo a historiadora sergipana, Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues participaram ativamente da guerra de conquista das terras acima do rio Real, seguindo em uma expedição junto a Cristóvão de Barros, João Gonçalves "e outros cento e tantos homens" (AN/TT, TSO, IL, proc. 11632, fl. 1v). Ao seguirem "pelo caminho, enfrentaram grandes perigos ao

[136] Retornaremos à experiência de Margarida e as narrativas construídas sobre ela no epílogo dessa tese.

combater os gentios. Saíram na frente, pelo sertão e não esperaram por Cristóvão de Barros" (MATTOS, 2014, p. 113). E nesse interim "cometeram as aldeias dos inimigos que tinham por aquela parte do sertão, os quais foram fugindo até se ajuntarem todos e fazerem um corpo com que lhe resistiram e puseram em cerco mui estreito, donde mandaram quatro índios dar conta a Cristóvão de Barros do perigo em que estavam". (SALVADOR, 1918, p. 334). Por fim, os índios acabaram sendo cercados pelos reforços enviados por Cristovão de Barros.

> Ao término de todo o conflito, na madrugada do ano novo de 1590, os soldados permaneceram na região. O ano novo trouxera mudança. A fronteira daquele espaço, que antes era chamado pelos soldados sertanistas como sertão de Sergipe "novo" ou sertão do Rio Real, passou a ser chamado somente o "Arraial de Sergipe", para João Goncalves (AN/TT, TSO, IL, proc. 13098); o "Forte de Sergipe", para Lázaro da Cunha; e "Cidade de São Cristóvão", nome dado por Cristóvão de Barros "em honra ao santo de seu nome" (FREIRE, 1995, p. 23; MATTOS, 2014, p. 113).

Dentre todas essas histórias e experiências que confluem entre si, a que mais nos chama atenção é a emergência e prática nas terras de Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues de rituais ligados às Santidades e demais costumes que foram designados como gentilidades. Conforme revela Calasans, a partir da denúncia de Pero de Moura, "na fazenda de Álvaro Rodrigues, em Cachoeira, (...) os negros da terra praticavam à maneira dos adoradores da santidade" (CALAZANS, 2011, p. 29).

Alida Metcalf detalha essa denúncia:

> Em Cachoeira, Pero de Moura viu seu meio irmão, um mameluco, juntar-se aos índios de Álvaro Rodrigues, que eram crentes. Em duas noites diferentes, ele viu seu meio-irmão fumar e realizar um ritual com os olhos fechados, que envolvia uma folha de palmeira na forma de um anel. Pero de Moura disse ao inquisidor ainda que ouviu seu meio-irmão, que era um crente, dizer: "bebemos o fumo que este é o nosso Deus que vem do Paraíso" (METCALF, 2019, p. 307).

Os irmãos de Cachoeira eram também acusados de manterem relacionamento com duas mulheres, conservando em seu meio as práticas dos "gentios", totalmente contrárias aos pressupostos doutrinários do catolicismo. O jesuíta Baltazar Miranda compareceu à mesa do visitador a fim de denunciar os dois irmãos: "ouviu dizer geralmente que dois irmãos mamelucos moradores na cachoeira de Perabosu tinham mais de uma mulher e **assim o consentiam fazer aos seus índios da terra**" (AN/TT, TSO, IL, proc. 16897, fl. 7v, grifos nossos). Além da poligamia, os irmãos permitiam "matarem em terreiro o fazem outras coisas semelhantes que são usos e ritos gentílicos" (*Idem*, fl. 8). Também "foram acusados ainda de ter acobertado a sodomia praticada

entre os índios de sua fazenda" (MATTOS, 2014, p. 116). A existência de espaços de relativa autonomia para os indígenas, como era o caso dos que viviam no aldeamento dos irmãos de Cachoeira atestam mais uma vez para o protagonismo dos grupos indígenas que negociavam sua descida e permanência nesses locais. Isso ficou evidente também no caso da Santidade em Jaguaripe, quando Fernão Cabral por meio dos seus sertanistas negociou a vida de parte dos membros da comunidade resistente para sua propriedade prometendo-lhe terras e autonomia para continuar praticando seus cultos.

A propósito do que tem demonstrado Rafael Barros com suas pesquisas:

> O significado dos espaços de autonomia, aos olhos desatentos, pode ser pouco relevante, mas figurava como elemento carregado de significado para povos que viviam oprimidos no seio da colonização. Os índios criavam diversas alternativas para acessar esses espaços de autonomia, para poderem realizar práticas aparentemente corriqueiras, a exemplo de andar nus, enterrar seus mortos, guardar seus lugares sagrados, vender suas jornadas de trabalho e praticar seus rituais antropofágicos, os quais possuíam importância impar diante do contexto colonial. Essas opções poderiam significar, para esses potenciais candidatos aos cativeiros, momentos de alívio e resistência às novas imposições, permitindo-lhes suportar as perdas e agruras da colonização (BARROS, 2021, p. 109).

Esses espaços de autonomia seriam brechas possíveis de atuação e vivência dentro dos territórios coloniais. Embora fossem ambientes marcados pela violência, conflitos e imposições as negociações e "tolerância das violações" também assinalavam as relações estabelecidas entre agentes coloniais e os povos indígenas.

Conforme destacou Metcalf:

> Senhores de engenho como Fernão Cabral, Gabriel Soares de Sousa e Álvaro Rodrigues seguiram a linha dos mamelucos: permitiram que seus escravos vivessem em vilas semiautônomas dentro de suas propriedades e não queriam que os jesuítas os catequizassem ou impusessem suas regras sobre eles (METCALF, 2019, p. 370-371).

Muitos "pecados" pesavam sobre os irmãos de Cachoeira. Além de se envolverem estreitamente com os modos de vida indígena, isentaram-se do que promulgava a Igreja para os "bons cristãos", que tinham a obrigação de ministrarem a religião aos "gentios". Mesmo os aldeamentos particulares ou administrados, que estavam nas terras dos senhores de engenho, deveriam ter uma rotina de catequese para o aprendizado da religião. Refletindo sobre o pensamento do jesuíta Antônio Vieira em seus sermões, Alcir Pécora analisa tal obrigação senhorial:

> Pode-se dizer que a obrigação de ensino da doutrina aumenta com a escravidão, e também que o seu estado natural de injustiça não é anulado

> com o cumprimento da obrigação, mas as duas premissas articuladas definem um período histórico em que determinado meio imperfeito participa de um movimento perfectível da história. Para acentuar as relações complexas desse ajuste histórico, Vieira ressalta o desamparo em que se encontram os índios, e o crime contra a religião que cometem os moradores que, por cobiça, deixam de cuidar da doutrina e salvação das almas dos escravos a que estão obrigados. É assim que cria uma cena de terrível sublime no Sermão do Espírito Santo, pregado em 1657, em São Luís do Maranhão, quando os escravos ressuscitados reúnem-se para clamar por justiça contra o senhor que os levou a morrer na ignorância da fé. Em meio ao transe, Vieira atenua a culpa do escravo e anula a desculpa do senhor:
> Certo que eu antes quisera dar conta pela sua parte que pela vossa. O escravo escusar-se-á com o seu senhor; mas o senhor, com quem se há de escusar? O escravo poder-se-á escusar com o seu pouco entendimento, com a sua ignorância: mas o senhor, com que se escusará? Com a sua muita cobiça? Com a sua muita cegueira? Com faltar à piedade? Com faltar à humanidade? Com faltar à cristandade? Com faltar à fé? (Sermão do Espírito Santo, *op. cit.*, p. 252-253; PÉCORA, 2019, p. 160).

Seria então, no pensamento do catolicismo, mais "condenável" a atitude dos irmãos do que a dos indígenas que eles possuíam em suas terras, os quais continuariam cometendo os seus pecados por "ignorância", devido a negligência de seus senhores em cuidar de instruí-los na "verdadeira religião". No entanto, as palavras de Vieira, que encontraram ecos no pensamento católico do século XVII, não visavam "abolir a relação senhor-cativo, mas a impedir que se possa desobrigar da contrapartida da obrigação religiosa" (*Idem*). Embora Vieira e outros jesuítas que viveram antes dele sejam associados a uma espécie de pensamento antiescravista, não é possível enquadrá-los nesses termos, como temos visto nesta tese, pois para estes

> (...) não se trata de extinguir a escravidão, mas de encontrar meio de conciliá-la com a missão apostólica no Mundo Novo; não se trata de considerá-la justa, pois priva o índio do que lhe é devido por Direito natural, mas de acreditar que maior é o bem da Graça, trazido pela religião, do que o mal temporal, temporário, do trabalho escravo; não se trata de apenas amenizar as dores do cativeiro com o unguento da doutrina, mas de postular que a religião repõe como caridade a liberdade de que foi privado o indígena (*Idem*, p. 161).

A realidade do mundo material era pensada como transitória. É por isso que Vieira, em seu sermão falando sobre a posse de escravo, diz aos senhores: "Tende-os, cristãos, e tende muitos, mas tende-os de modo que eles ajudem a levar a vossa alma ao céu, e vós as suas" (VIEIRA, *apud* PÉCORA, 2019, p. 161).

Tal instrução não parecia interessante para os irmãos mamelucos, queriam sim muitos escravos em suas terras, mas não importava como fariam para alcançá-los e mantê-los sob seus domínios era o principal objetivo, não levando em conta se para isso tivessem que negligenciar as instruções e preceitos católicos. Paradoxalmente Álvaro

Rodrigues em suas denúncias e confissões teria se apresentado como ferrenho opositor da Santidade, mas daquela que estava em Jaguaripe, em certo momento do seu testemunho até confessou ser inimigo Fernão Cabral de Ataíde. Dirigira severas críticas a "abusão herética" e disse ter sido responsável por abater alguns de seus líderes. De acordo com Metcalf o mameluco "traficante de escravos",

> via o milenarismo da Santidade como sua característica mais perigosa. Ele descreveu ao inquisidor como os crentes não mais plantavam por acreditarem que sua comida e sua bebida seriam produzidas para eles por conta própria, e que seus legumes "haviam de ser maiores que aos outros" e que "não haviam de faltar". Os líderes da santidade lhe disseram, além disso, que "eles não tinham medo de espadas nem de grilhões, porque o ferro se havia de converter em cera e não lhes haviam de fazer mal" (METCALF, 2019, p. 313).

No entanto, em suas terras, como vimos, a Santidade era deliberadamente praticada além de outros usos e costumes gentílicos. É provável que o sertanista, ao acusar a Santidade nas terras de seu opositor, tinha o intuito de despistar o visitador sobre o que acontecia em suas possessões.

Perplexo com as práticas gentílicas, deliberadamente praticadas nas terras de Álvaro Rodrigues e Rodrigo Martins, Heitor Furtado de Mendonça conduziu a "investigação" inquisitorial em busca de perscrutar as evidências desses delitos. Vemos emergir no processo de Álvaro a preocupação com a permanência das vivências indígenas em espaços coloniais tidos como cristãos. Embora o mameluco estivesse envolvido com uma série de tramas, conflitos e delitos, foram levados em conta pelo visitador apenas os que envolviam as práticas gentílicas, por isso foi repreendido em mesa, sentenciado a penitências espirituais e proibido de voltar ao sertão. Após sua passagem pela mesa inquisitorial, ressurge nas fontes no limiar do século XVI, em 1599, na ocasião em que lutou contra os holandeses que invadiram a Bahia.

Como informa Frei Vicente Salvador, junto com André Fernandes Morgalho, Álvaro Rodrigues e os seus "gentios" lutaram contra os holandeses matando cinquenta deles "e fizeram embarcar os mais e recolherem-se à sua armada" (SALVADOR, 1918 [1627], p. 376). Mais tarde, em 1607, foi recompensado por este e outros serviços prestados e junto com o seu irmão, Rodrigo Martins, recebeu mercê por cavaleiros fidalgos da casa d'el-rei, obtendo brasão de armas da nobreza (JABOTÃO, 1889, p. 141). Também foram comtemplados com a mercê do hábito da ordem de Aviz, "com 20-00 reis da tença a cada um e também lhe faço de quatro léguas da terra, como

pareceu a dois votos do conselho da Índia os quais lhe assinará o governador do Brasil etc" (*Idem*).

De acordo com Andreza Mattos, além da linhagem "privilegiada" por serem netos de Caramuru, os irmãos de Cachoeira receberam tais mercês,

> (...) pelos serviços prestados à Coroa: apresaram índios para abastecer os engenhos do Recôncavo; guerrearam para ocupar áreas antes habitadas por gentios, facilitando a travessia terrestre entre as Capitanias da Bahia e Pernambuco, nas terras da futura Sergipe de El-Rei; foram à procura de pedras preciosas; travaram batalhas, em 1599, contra os holandeses que invadiram a Bahia (MATTOS, 2014, p. 134).

Imbricados nas experiências indígenas e lançado mão dos serviços desses os irmãos mamelucos, conseguiram ascender na sociedade colonial, viveram entre as contradições sociais e identitárias daquele tempo e souberam transitar muito bem entre elas em busca de seus interesses.

A experiência da Santidade em Cachoeira desvela a sua propagação nas fissuras dos espaços coloniais. Não era apenas nos aldeamentos administrados, como esse dos irmãos sertanistas, que a Santidade desenvolveu-se. Há fortes indícios documentais que apontam à dilatação da "seita" nas reduções missionárias, ela teria chegado "até o aldeamento jesuíta de Santo Antônio, onde, segundo os jesuítas, 'a velha serpente' armou uma 'emboscada' para os índios quando seu padre jesuíta residente, estava fora, infectando quase todos com o seu 'veneno'" (METCALF, 2019, p 307).

A Santidade também foi experenciada na cidade de Salvador, capital da América portuguesa. Maria Álvares[137], igualmente processada pelo Santo Ofício e que também pertencia à linhagem de Caramuru, declarou ao visitador Heitor Furtado de Mendonça que os índios da casa de Álvaro Gonçalves, em São Bento "desta cidade" mantinham o culto "gentílico" e, enquanto ela morava ali, creu por um curto período de tempo que essa Santidade era verdadeira vinda da parte de Deus (AN/TT, TSO, IL, proc. 10754, fl. 1v)[138]. Essa Santidade era anterior a de Jaguaripe, pois a mameluca narrou que participara de seus cultos quando ainda era moça e tinha doze anos de idade,

---

[137] Sobre a história de Maria Alvarez entrelaçada a trajetória do seu pai escrevemos um tópico no terceiro capítulo de nossa obra (SANTOS, 2019, p. 239-243).

[138] "Disse que sendo ela moça de doze anos se alevantou entre os brasis gentios e cristãos desta capitania uma abusão e idolatria entre eles costumada a que chamam Santidade e estando ela moradora em casa de Álvaro Gonçalves Uboca (sic.) junto de Sam Bento desta cidade os negros brasis cristãos batizados da dita casa fizeram também, a dita abusão, bailando, e saltando, e dizendo que o seu deus e que já era chegado o seu deus, e fazendo outros despropósitos, costumados nesta abusão gentílica, e ela confessante vendo aquilo creu com eles naquela abusão dizendo que cria nela e declarando isto as outras negras que também faziam e criam a dita Santidade [...]"(AN/TT, TSO, IL, proc. 10754, fl. 1v).

nos tempos em que se "alevantou entre os brasis gentios e cristãos desta capitania uma abusão e idolatria entre eles costumada a que chamam Santidade" (*Idem*, fl. 1v). Tendo em vista que o seu processo foi arrolado no ano de 1593, e como declarou, a essa altura tinha quarenta anos "pouco mais ou menos", essa Santidade teria se levantado por volta de 1565. Segundo narrou Maria aquela "abusão" foi duramente reprimida pelo senhor:

> o dito Álvaro Gonçalves uma noite fazendo os ditos negros a dita abusão com grande matinada foi abaixo e os açoitou e assim açoitou a ela que estava presente deixou ela então de ter a dita crença e depois disso se confessou aos padres da Companhia e a absorveram, e foi lhe declarado pelo senhor visitador que ela confesse sua tenção se deixou de crer em deus nosso senhor Jesus Cristo em o que crer a Santa madre Igreja porque lhe releva declarar isto nesta mesa para se lhe dar remédio a sua alma, respondeu que nunca deixou de crer em Cristo nosso Senhor e na lei dos cristãos mas que nos ditos dias somente creu também juntamente na dita abusão como moça simples porém sempre em seu coração teve a fé de Cristo e disse que a dita culpa pede perdão [...] (AN/TT, TSO, IL, proc. 10754, fl. 2-2v).

O testemunho de Maria, desvela uma série de questões que perpassaram a experiência indígena nas propriedades coloniais. Tais como o cotidiano de violência e cerceamento imposto pelos senhores e a incansável capacidade de reinvenção e resistência dos *brasis* que mesmo em face de todas essas limitações teciam juntos seus próprios espaços de liberdade.

Para além da Bahia: indícios de propagação em outras capitanias

O fato de Maria Álvares ter vivenciado a experiência da Santidade na década de 1560 e de declarar ao visitador que o culto "gentílico" era costume entre os *brasis*, demonstra que o "fenômeno" religioso e político que fora criado pelos indígenas é muito mais amplo do que a historiografia perscrutou, tanto em termos temporais quanto espaciais.

Em uma carta de 1563, dirigida ao provincial da Companhia em Portugal Gonçalo Vaz, o jesuíta Leonardo do Vale descreve a situação de calamidade dos aldeamentos e também dos sertões, por causa do surto epidêmico de varíola, ao tentar explicar teologicamente as razões para tais infortúnios evocou a Santidade, seria pelos "justos juízos divinos" que os gentios foram submetidos a esses males, na visão do inaciano essa era a forma pela qual aprouve a vontade divina demonstrar que não era por causa da doutrina dos cristãos[139] que lhes sobrevinham flagelos e sim

[139] Aqui há nas entrelinhas do texto uma alusão as mensagens anticatequeticas dos caraíbas e outros

> [...] por sua cegueira e péssimos ritos, lhes veio o castigo como alguns da Taparica confessavam, dizendo que bem os avisara o Padre que ninguém passasse pera a **banda de além de Peroaçu** enquanto lá andasse a **Santidade** e que alguns reveis que lá foram sem querer dar por isso trouveram dela a morte (VALE, 1563, p. 385, grifos nossos).

Assim, a Santidades estavam presentes nessa região desde a década de 1560, e sua influência se estenderia por outros territórios. Portanto, embora tenhamos circunscrito as experiências das Santidades a alguns espaços da Bahia e seu Recôncavo, não é possível limitá-la apenas a esse território, nem a um recorte cronológico balizado. Na verdade, como procuramos evidenciar desde o primeiro capítulo, as Santidades foram experiências que perpassaram os mundos indígenas em contado com o mundo colonial em diferentes espaços de Pindorama.

Nas fontes inquisitorias e jesuíticas há fortes indícios da presença de Santidades indígenas em outras capitanias. Em Porto Seguro, há noticias de que o índio Silvestre, escravo do capitão Gaspar Curado, "pregava contra a escravidão e previa que a santidade faria dos índios senhores dos brancos, razão pela qual foi açoitado e posto em grilhões pelo seu dono" (VAINFAS, 1995, p. 152).

Como identificou Metcalf, as denúncias contidas nos processos inquisitoriais apontam para a propagação orquestrada do "movimento", o líder da Santidade Antônio, que se autointitulava papa teria enviado alguns "mensageiros" a fim de espalhar a semente da devoção gentílica. Um desses mensageiros seria o próprio Silvestre que "viajou da Bahia para a capitania de Porto Seguro". Seria uma outra forma de reinvenção das práticas evangelísticas do Conforme narra Metcalf:

> O missionário, um índio chamado Silvestre, fora cristão durante 18 anos, de acordo com seu senhor e sua senhora portugueses. Em Porto Seguro, ele atraiu um grande número de seguidores enquanto pregava a mensagem da Santidade de que "os índios seriam os senhores dos brancos e os brancos seriam seus escravos" (2019, p. 308).

O proprietário de escravos João da Rocha Vicente denunciou ao visitador um escravo seu "índio cativo dessa terra" que teria pregado "a mensagem da seita tão longe quanto as aldeias de missão da Capitania de Porto Seguro, no sul da Bahia" (METCALF, 1999, p. 1544).

---

líderes espirituais que através de seu discurso tentavam desqualificar a catequese jesuítica associando à doenças e a morte. Sobre essa questão tratamos em um tópico específico do nosso livro (SANTOS, 2019, p. 123-143).

O famigerado Domingos Fernandes Nobre, Tomacaúna, teria confessado em seu processo inquisitorial que nos tempos em que esteve nas bandas do sertão de Porto Seguro em uma entrada comandada por Antônio Dias Adorno teria praticado os "usos e costumes dos gentios", além de se portar como indígena em suas práticas, comportamentos e adornos o mameluco participou de uma série de rituais associados à Santidade "tangendo os pandeiros dos gentios, que são uns cabaços com pedras dentro, e tangendo seus atabaques e instrumentos, bailando com eles, cantando suas cantigas gentílicas pela língua gentílica que ele bem sabe [...]" (CONFISSÕES, 1997 [1592], p. 136).

Há relatos que apontam para a existência da Santidade nos sertões de Ilhéus na década 1560. O próprio Antônio, fundador da Santidade no Orobó – que mais tarde seria em parte transferida para Jaguaripe – começa a sua trajetória resistente num aldeamento jesuítico na ilha de Tinharé que nesses tempos pertencia a capitania de São Jorge dos Ilhéus. Antônio, embora estivesse por um tempo reduzido em um aldeamento jesuítico, aproveitou essa experiência junto aos religiosos para apreender os elementos do cristianismo a fim de contrafazê-los e confrontar a sanha colonizadora e catequética que tentava subjugar os "autóctones".

Segundo Teresinha Marcis, a ocupação de Tinharé teria iniciado em 1535 por uma expedição colonizadora comandada por Francisco Romeiro, "loco-tenente do donatário" Jorge Figueiredo, que ali aportou para dá início a exploração da capitania de São Jorge dos Ilhéus fundada em 1536 (MARCIS, 2004, p. 25). O aldeamento jesuítico foi fundado em 1561 por uma missão empreendida pelo inaciano Luis da Gram que teria iniciado uma longa jornada começando por Itaparica e indo mais para o sul até Ilhéus a fim de propagar entre os gentios os preceitos do "reino de Deus" por meio da criação de aldeamentos nessas regiões. Conforme conta o jesuíta Simão Vasconcelos, em sua Crônica da Companhia de Jesus, o aldeamento de Tinharé era chamado de Taporagoá "a este agregou todo gentio que pelas matas circunvizinhas estava embrenhado, em quantidade considerável: presidiu-a de Padre e Irmão, e pôs lhe por nome São Miguel" (VASCONCELOS, 1865 [1663], p. 466). De acordo com Metcalf:

> Os jesuítas contemplaram uma missão em Tinharé, pela primeira vez em 1561, a pedido de um cacique da região que eles haviam batizado. Quando os jesuítas visitaram a região pela primeira vez, calcularam que ali – compreendendo a ilha e o litoral adjacente, no continente – contava com 24 aldeias indígenas. Em pouco tempo, os jesuítas criaram duas aldeias (aldeamentos) na região próxima: Nossa Senhora da Assunção e São Miguel. Cada aldeamento missionário possuía um padre jesuíta e um irmão,

> e as duas aldeias somavam seis mil indígenas. Como vimos, **uma santidade foi disseminada pelo sertão de Ilhéus em 1561 ou 1562**, justo antes do primeiro surto epidêmico [...] (METCALF, 2019, p. 309, grifos nossos).

Nesse tempo o aldeamento foi devastado, os índios abandonaram a redução. Foi quando Antônio fugiu para o sertão e criou sua própria Santidade. No seu ímpeto itinerante Antônio saiu de Tinharé e chegou ao sertão do Orobó. Essa era uma região que ainda tinha pouca penetração colonial, marcada, no final do XVI, por expedições de entradas e descimentos.

Antônio teria chegado por volta de 1580 a região dos sertões do Paraguaçu ou Orobó. Fundou ali um espaço indígena multifacetado, a sua própria "terra de liberdade", local para o qual afluiriam muitos escravos indígenas fugidos dos seus senhores e outros tantos que assim como ele abandonaram o aldeamentos. A comunidade era aberta e acolhia em seu meio diferentes grupos étnicos/sociais como denunciava o senhor de engenho Álvaro Rodrigues "brasis cristãos e muitos mamelucos filhos de brasis e de brancos, e muitas pessoas brancas, sendo todos cristãos, creram na dita abusão e deixaram a fé de Cristo Nosso Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os negros cristãos de Guiné que havia nesta Bahia" (ANTT, 17065, fls. 188-195).

Nesses tantos outros domínios, para além do Recôncavo, também repercutiram os ecos de liberdade das Santidades indígenas. Ressoaram e persistiram na sanha do que Edson de Brito Kayapó chamou de sabedoria ancestral para resistir (KAYAPÓ, 2020)[140].

É importante salientar que existiram outras Santidades presentes no contexto colonial e em outros espaços da América portuguesa (LEITE, 2000, p. 190). Desde os primórdios da colonização temos notícias de movimentos guiados por caraíbas e rituais indígenas que desafiavam a consolidação do projeto catequético (NÓBREGA, 1988, p. 99-100). Mesmo com o avançar dos séculos e com a dominação portuguesa, cada vez mais presente e consolidada, muitos grupos indígenas adotaram uma postura de resistência frente ao mundo colonial, construindo respostas ativas e estratégias dissidentes, tanto políticas quanto religiosas, reformulando e reforçando suas próprias cosmologias[141].

---

[140] Mesa virtual no ciclo de debates: estudando na pandemia *A literatura indígena e o reencantamento das relações sócio ambientais*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EqVY8m2jMOQ. Acesso em 20/09/2020.

[141] A exemplo do culto da Jurema, realizado entre os indígenas durante a década de 1730 na capitania da Paraíba e que se espalhou rapidamente por outros territórios, como o Maranhão colonial. Assim como a Santidade de Jaguaripe, o culto foi perseguido pela Igreja e pelas autoridades régias (WADSWORTH,

PARTE III - O enredo

Autobiogeografia

Eu não falo só
Minha voz é composta pelas vozes
Das minhas ancestrais
Dos meus ancestrais
Que se encontram guardados no tempo
E em mim
Esse é o meu tempo
Ixé aiku iké
E todas e todos seguem comigo
Cada palavra que deixa minha boca,
Cada linha que encosta no papel
E conta minha história
É topografia da minha alma
que me reposiciona no mundo
Se rapé puku

2013, p. 375-392).

Eu não escrevo só
Eu não existo só
A palavra e a caneta pesam
Com a trajetória de quem veio antes de mim
Para que eu chegasse até aqui e pudesse carregar comigo
Todos os passos que foram dados até ontem
Eu sou o hoje da minha ancestralidade
O tempo é tecido de mistério
Iandé iaiku
Nos embaralhamos nas suas tramas e
Compomos o cosmos e o topos
Em uma cosmografia
Autobiográfica
E coletiva
Uma autobiogeografia

Fernanda Vieira (escritora indígena de origem Xokó)

CAPÍTULO 5 – De alianças, encontros e confluências: experiências de (r)existências negra e indígena nos espaços coloniais e em seus entornos

Ainda no século XV o comércio de escravizados tornou-se um negócio vantajoso para o mercado expansionista português. Foi nos idos de 1441 que desembarcou a primeira "leva" de africanos escravizados no porto de Lisboa. No contexto da expansão ultramarina, Portugal e Espanha lançaram-se no tráfico pioneiramente, por isso "tanto Lisboa quanto Sevilha tinham populações substanciais de origem africana, já no século XVI". Os portugueses teriam principiado a empreitada "se valendo de contatos estabelecidos na África desde o século XIV" (FERREIRA, 2018, p. 88).

Para os traficantes portugueses, as levas de escravizados que desembarcavam no porto de Lisboa, eram apenas um contingente de "peças" destinadas a suprir as necessidades mercantilistas do "império" lusitano. Entretanto, tratava-se de vidas humanas com suas histórias e experiências, com suas vivências e percepções de mundo, por vezes distintas do universo cristão ocidental. Que perderam suas liberdades e no contexto da diáspora, mesmo submetidos a terrível realidade da separação de seus territórios e de suas comunidades e todos os impropérios e violências da escravidão, souberam, assim como os povos indígenas e em muitas ocasiões aliançados a estes, construir espaços de existência, resistência e confrontação ao colonialismo.

Como acentua a historiadora Daniele de Souza, "a escravização e o tráfico transatlântico de africanos foi uma das faces mais cruéis do processo de colonização e formação do Brasil." Nesse contexto, a cidade da Bahia era um dos mais importantes cenários do "drama", sendo desde meados do século XVI "o segundo entre os mais importantes portos negreiros das Américas" (SOUZA, 2018, p. 18). Na América Portuguesa, Pindorama, os primeiros africanos chegaram por volta de 1545 na Capitania de Pernambuco a fim de suprir a necessidade da economia canavieira de "braços" para a lavoura. Conforme pontuam Lilia Schwarcz e Flávio Gomes, foi entre 1545 e 1550 que começaram as "entradas sistemáticas de africanos escravizados no Brasil, sendo enviados para os engenhos que se erguiam em Pernambuco, Bahia e outras partes" (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 806). Durante os dois primeiros séculos de colonização os africanos trazidos para Pindorama vieram, sobretudo da

África ocidental "conhecida nas fontes portuguesas como Costa da mina" e da África Central "que se estende do Gabão até o sul de Angola" (FERREIRA, 2018, p. 90).

O tráfico transatlântico e o comércio de escravos, teria se intensificado no limar do século XVI com o decréscimo populacional que atingira as regiões açucareiras devido aos surtos epidêmicos, gerando um déficit de mão de obra nas fazendas e engenhos. Foi, portanto, "o brutal declínio das populações indígenas, vítimas das violências coloniais" que tornaram a África "uma fonte de mão de obra escrava para as Américas" (FERREIRA, 2018, p. 88).

Em 1581 o jesuíta José de Anchieta escreveu que "o tráfico de escravos da Guiné tem aumentado consideravelmente, e este ano temos a certeza de que mais de dois mil entraram somente nesta cidade [de Salvador]" (ANCHIETA, 1581, p. 312). No contexto da diáspora, os africanos que aqui aportavam eram vendidos e passavam ao aprendizado da língua e dos ofícios que exerceriam em um processo de ressocialização, pautado nas necessidades da estrutura colonial. Ao analisar as histórias dos "africanos" que aqui chegaram, Gomes faz emergir a multiplicidade de suas identidades, etnias e experiências:

> De origens múltiplas, todos eles foram transformados – na visão dos europeus – em *africanos,* como se houvesse homogeneidade para inúmeros povos, línguas, culturas e religiões. Entre os escravizados havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, princesas sacerdotes, artistas e um sem número de agricultores, mercadores urbanos, conhecedores da metalurgia e do pastoreio. Ao atravessar o Atlântico, entraram em contato com uma ambiente de trabalho intenso, de exploração e de produção de riquezas. O sistema colonial nas Américas se nutria cada vez mais de mão de obra escrava, para trabalhar na terra e na agricultura voltada para o mercado mundial (GOMES, 2015, p. 8).

No contexto colonial, a construção de identidades genéricas – que buscava homogeneizar e reduzir *indígenas* e *africanos* – por parte de agentes coloniais tinha o propósito de absorver e tentar apagar a diversidade e riqueza cultural e étnica desses povos a fim de submetê-los aos mecanismos de poder e subordinação. Tais construções genéricas, "fornecem mais informações sobre as representações produzidas em torno dessas populações do que dados descritivos informando sobre o modo de vida e os hábitos dos grupos referenciados" (CAVIGNAC, 2003, p. 3).

Nos séculos XVI e XVII os africanos eram designados como "negros de Guiné", por sua preponderância de ascendência da região ocidental africana. Conforme identifica Alida Metcalf, "um mapa do século XVI rotula claramente Guiné como a

terra em frente à Baía de Biafra, em frente às ilhas de São Tomé e Princípe, de onde o comércio de escravos africanos do século XVI emanava" (METCALF, 1999, p. 1543)[142]. Sendo assim, "a maioria dos escravos embarcados para o Brasil no final do século XVI teria vindo de São Tomé ou a partir dos portos de escravos mais recentes em Angola" (Idem). No contexto da América portuguesa, a expressão "negro de guiné" fora criada para distingui-los dos "negros da terra" ou "negros brasis", estas denominações eram comumente empregadas em contextos escravistas vinculadas "aos interesses escravocratas e por isso usada principalmente pelos colonos do primeiro século" (VAINFAS, 2007, p. 38). Seria portanto a aproximação etimológica entre dois grupos que no discurso colonial estariam "destinados" ao trabalho compulsório.

Assim como os indígenas, os "negros de guiné" foram alvos das tentativas de catequização e imposição do catolicismo. Como em outros contextos, coube a Igreja a legitimação da escravidão negra e a garantia da "inserção subordinada de africanos e seus descendentes na Cristandade colonial, por meio da catequese" (OLIVEIRA, 2007, p. 356). De acordo com o historiador Anderson Oliveira, no período colonial o catolicismo desenvolveu um projeto catequético para os chamados "homens de cor", sobretudo com base no culto e devoção a santos negros promovidos em grande medida pelos carmelitas (OLIVEIRA, 2008)[143].

Na visitação religiosa empreendida pelo jesuíta Cristóvão Gouveia por volta de 1583, em que o inaciano tinha a missão de avaliar o estado espiritual e temporal de colégios e residências jesuíticas, bem como o acompanhamento do engenhos e fazendas junto com seu secretário e outros irmãos a fim de que "(...) cuidassem das necessidades espirituais dos escravos" (METCALF, 1999, p. 1546). Nessa ocasião o secretário da missão, Fernão Cardim, assim a descreveu:

> (...) estamos em missão contínua para as usinas e fazendas dos portugueses. Estas missões tem dado tantos benefícios que um padre que esteve lá por 15 dias batizou 200 escravos, adultos e crianças, tanto da Guiné quanto desta terra, e até 100 casamentos e deu-lhes o conhecimento do criador e da salvação (CARDIM, 1961 [1583], p. 143).

---

[142] O mapa a que se refere a historiadora norte americana é o de Fernão Vaz Dourado (Atlas c. 1576, Biblioteca Nacional, Lisboa).

[143] A historiadora Tânia Santana em sua dissertação de mestrado "Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial" se dedicou a analisar como a devoção aos santos negros na Bahia colonial foi incorporada na catequese e na iconografia católica influenciando a construção de identidades religiosas (SANTANA, 2000).

Havia portanto uma preocupação recorrente, por parte da igreja, com a conversão dos negros de guiné e administração dos sacramentos entre eles. As cartas jesuíticas da década de 1550 já trazem notícias sobre a presença de escravos da Guiné em fazendas e engenhos, inclusive nas propriedades jesuíticas que eram mantidas principalmente através do trabalho negro e indígena, fundamental para o bom andamento da campanha inaciana. Em carta de 1557, remetida da Baia ao Provincial de Portugal Miguel Torres, o padre Manuel da Nóbrega narra as necessidades temporais dos empreendimentos jesuíticos que estavam sendo gestados, tanto na capitania da Baia como em São Vicente. Segundo o religioso, em seu costumeiro tom apelativo, para o bom funcionamento das fazendas e engenhos jesuíticos era imprescindível o envio, por parte do rei, de alguns "escravos de Guiné" "que façam mantimentos para esta casa, e criem criações, e assim para andarem num barco, pescando e buscando o necessário, seria muito acertado, e seria a mais certa maneira de mantimentos desta casa" (NÓBREGA, 1940 [1557], p. 67). Logo, recorre ao Provincial, que intermediaria as negociações com o monarca, "destes escravos de Guiné manda eles trazerem muitos à terra" argumentando tal pedido pela necessidade de ter novos cativos, haja vista que os que foram enviados anteriormente por "sua majestade" já haviam morrido, restando apenas uma negra que os servia de lavar roupa "ainda que não o faz mui bem escusa-nos muitos trabalhos" (Idem, p. 68).

Nas palavras do inaciano já emerge a essencialidade do trabalho escravo para a manutenção dos empreendimentos coloniais, bem como os primeiros traços da árdua experiência laboral africana e algumas das tarefas que lhes eram atribuídas no primeiro século, das atividades domésticas aos lides com a terra nas plantações.

A vivência nas fazendas e engenhos para os escravos, tanto africanos quanto indígenas, era extenuante e penosa como analisamos no segundo capítulo. Marcada por uma longa jornada de trabalhos, castigos físicos, imposições e cerceamentos de suas práticas e comportamentos. As exigências da servidão que pautavam a existência dos primeiros africanos em terras coloniais, não limitaram as suas vidas apenas as definições e imperativos ligados ao mundo do trabalho. Para além de todas essas demandadas, de uma sociedade escravista, os "negros de Guiné" souberam em diferentes situações e espaços coloniais tecer relações e elaborar estratégias de resistência em busca de liberdade.

5.1 Formas de existir e resistir no mundo colonial

A escravidão foi uma estrutura que marcou profundamente a configuração social e econômica do mundo colonial, incidindo nas sociabilidades, nas experiências e nas relações sociais que eram tecidas nesse espaço. Embora tenha sido hegemônica, ao longo de três séculos de nossa história e as suas consequências ainda reverberem na contemporaneidade, a escravização de povos indígenas e africanos não são marcadores únicos e determinantes para a construção de suas trajetórias históricas e suas experiências inseridas no mundo colonial e pós-colonial. Toda essa história, as relações engendradas, os espaços e estruturas são perpassados por conflitos e negociações protagonizadas por sujeitos históricos. A história é um palco de disputas.

Nesse interim, novas narrativas emergem da historiografia recente sobre a escravidão que buscam dar lugar e visibilidade ao agenciamento dos africanos escravizados, que agiram em diferentes contextos e por meio de diversas estratégias buscando (re)significar suas experiências cotidianas. Como bem coloca o historiador Flávio Gomes, "era no cotidiano das experiências escravas que se tornava possível perceber a recriação permanente dos significados da liberdade" (GOMES, 2005, p. 30). E esses constantes processos de recriação não são concebidos tão somente numa perspectiva de mera reação, o que a nova historiografia sobre a escravidão tem desvelado é justamente uma variada, multifacetada e complexa rede de reconfiguração e remanejamento social dos sujeitos históricos inseridos na experiência do mundo escravista.

Esse mundo tão amplamente marcado por dualidades e contradições era também constantemente recriado e ressignificado em diferentes estratégias e mecanismos reivindicados pelos escravizados: das pioneiras revoltas, às alianças e negociações entre senhores e escravos às fugas e a construção de outros espaços de existência e liberdade, nos quais era possível viver sem as amarras da escravidão.

O mundo escravista era portanto pautado "pelo controle e domínio, mas também por muita resistência, um cotidiano feito de fugas e protestos". Nesse cenário ambivalente, os constantes atos de revolta "conviviam com políticas diversas que incluíam paternalismo, prêmios, castigos, ameaças, sevícias, mas também resignação". Por conseguinte, nas palavras de Gomes e Schwarcz "esse sistema que pressupunha a posse de um homem por outro só podia construir um mundo de rotina que se misturava com muita violência e explosão social". E por assim o ser era assinalado pelo conflito

que “se dava por toda parte; não só entre senhores, escravos e o poder público, mas também entre os próprios escravos” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 43).

A nova historiografia sobre a escravidão que tem desvelado essas questões, as quais por muito tempo ficaram invisíveis em narrativas tradicionalistas, tem avançado substancialmente ao longo das últimas décadas. Ampliando as perspectivas e complexidades que envolviam a experiência escravista nos diferentes cenários coloniais e buscando tecer uma interpretação original que une conflito e negociação trazendo os sujeitos históricos escravizados como protagonistas de suas próprias histórias (REIS; SILVA, 1989). Ainda assim há muito para desvelar, redescobrir e iluminar, sobretudo as complexas relações entre indígenas e africanos. O que parte de uma necessidade epistemológica e social de entender esses grupos em categorias relacionais nos contextos e espaços em que suas lutas se uniam e convergiam para a construção da liberdade.

Na obra recente *Dicionário da escravidão e liberdade*, que tem sido referência chave para a elaboração de nossa análise ao longo desse texto, já há pontos importantes que são destacados no sentido de entender e ampliar a coexistência da presença africana e indígena no contexto colonial. Nesse sentido, os autores fazem questão de enfatizar que não houve uma substituição do cativeiro indígena pelo africano “como se tais sistemas correspondessem a uma transição paulatina, ou seja, um grupo desaparecendo com a chegada de outro”. O que de fato os novos estudos tem apresentado é que “na montagem dessa sociedade escravista, coexistiram o trabalho compulsório de indígenas, africanos e dos filhos destes” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 32). E por conseguinte, diferentes formas de aliança para a resistência foram tecidas entre esses grupos “relações imprevistas que se estabeleceram entre as diversas comunidades indígenas e as populações africanas nos mundos coloniais”. O que corroborou para as “conexões de microssociedades indígenas, e inclusive das populações de índios aldeados, com regiões escravistas, sobretudo em áreas de fronteira como Sergipe, Goiás e Mato Grosso.” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 35-36).

A busca por reconstruir suas liberdades e encontrar espaços nos quais pudessem manter as suas existências longe dos sofrimentos, castigos e violências coloniais teria movido as primeiras fugas, tanto de africanos como de indígenas e a construção dos primeiros espaços de resistência que formariam os quilombos. Os historiadores João Reis e Eduardo Silva chamam atenção para o fato de que “a soma de fugas individuais

e coletivas frequentemente resultava em quilombos onde os fugitivos tentavam inventar a liberdade na 'terceira margem' do regime escravocrata" (REIS; SILVA, 1989, p. 14).

Os quilombos ou mocambos fazem parte da experiência de protesto, rebelião e contraposição às imposições da sociedade escravista, foram comunidades desenvolvidas por escravizados que fugiram – em muitas ocasiões coletivamente – e formaram espaços de existência e resistência "procurando se estabelecer com base econômica e estrutura social própria". Tais comunidades surgiram em toda a América em diferentes territórios, nos quais "se desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos que recebiam diversos nomes, como *cumbes* na Venezuela ou *palenques* na Colômbia" (GOMES, 2015, p. 9). Gomes assim define esses espaços:

> No Brasil, desde as primeiras décadas da colonização, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a denominação *mocambos* e depois *quilombos*. Eram termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. No século XVII a palavra quilombo, ou *mukambu* tanto em kimbundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de fieira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos. (...) Assim, mocambos (estruturas para erguer casas) teriam se transformado em quilombos (acampamentos), e tais expressões africanas ganharam traduções atlânticas entre o Brasil e a África desde o século XVI (GOMES, 2015, p. 10-11).

Em Lisboa, Mocambo era um bairro que servia de refúgio para escravos fugidos[144], sobre os quais D. Manuel legislou nas Ordenações Manuelinas (1512). Nesse caso o termo esteve muito associado, no contexto da diáspora, à esses "lugares de refúgio". Como argumenta Gomes, a designação quilombo aparecerá como sinônimo para mocambo apenas ao final do século XVII. E citando Schwartz, reitera que "o termo *mocambo* aparece com mais frequência na documentação relativa aos fugitivos da Bahia, nos século XVII e XVIII; e o termo *quilombo* para Minas Gerais no século XVIII". Nesse sentido a conclusão é que "*mocambos* – ao que parece – é a denominação mais antiga registrada já no final do século XVI, ao passo que *quilombo* vira sinônimo e passa a ser padrão nos séculos XVIII e XIX" (GOMES, 2005, p. 11).

---

[144] O bairro administrativo do Mocambo foi criado em 1593. No século XVIII passou por muitas transformações e no XIX passou a ser chamado de Madragoa. Segundo Isabel Henriques e Pedro Leite "As populações africanas procuraram aí encontrar uma habitação autónoma – sem que conheçamos com rigor a propriedade e a arquitectura do espaço –, que podia acolher escravos, à revelia das normas legais, permitindo-lhes uma vivência marcada por algumas práticas culturais africanas, em particular os rituais, religiosos ou sociais (nascimento, casamento, morte, parentesco) que podiam preservar e respeitar, longe do olhar crítico e redutor dos portugueses" (HENRIQUES; LEITE, 2013, p. 29).

Os mocambos que começaram a surgir no final do século XVI e se multiplicaram pelo século XVII, perturbaram sobremaneira a administração colonial porque, em grande medida, limitavam e traziam prejuízos aos empreendimentos coloniais. Para os senhores dos escravos que se refugiavam nos mocambos os prejuízos "não eram poucos devido à frequência e ao volume de suas escapadas, e também aos longos períodos de ausência" (GOMES, 2015, p. 15). Já para o escravo a possibilidade de alcançar a liberdade deveria ser planejada e dependia de diversos fatores para obter êxito:

> (....) ocasião oportuna, apoio de acoitadores eventuais e solidariedade de outros escravos, além de estratégias para permanecer oculto o maior tempo possível. São vários os registros de pequenos grupos de foragidos que atravessavam regiões, migrando permanentemente, procurando abrigos e sobrevivendo. Grupos maiores tinham mais sucesso em constituir moradias e base agrícola. A expectativa inicial de se ocultar se juntava com a ideia de se estabelecer em locais protegidos diante da repressão de capitães do mato (GOMES, 2015, p. 15-16).

Era portanto a experiência da fuga, muito mais do que uma aventura individual, uma empreitada que se discernia coletivamente. Em grande medida o sucesso das escapadas e o êxito e permanência das comunidades de fugitivos se dava pelas alianças, suporte mútuos e o apoio em torno do ideal de construção de liberdade pautada na lógica de solidariedade.

Em diferentes territórios da América portuguesa essas experiências em busca da liberdade representavam uma afronta à instituição escravista, tornando-se um risco para o próprio funcionamento do sistema colonial. Conforme destaca Gomes "o surgimento de um quilombo atraía a repressão, assim como mais fugas para ele. Isso era o que talvez mais causasse preocupação aos fazendeiros".

> Cativos desertores diminuíam a força de trabalho disponível; além disso, quilombos na vizinhança funcionavam como polo de atração para mais e novas escapadas. Notícias sobre quilombos se espalhavam em várias regiões. Há mesmo registros de africanos escravizados recém-desembarcados do tráfico atlântico, que acabavam logo fugindo para eles. Quilombos eram sinônimos de transgressão à ordem escravista. Também não era incomum que habitantes de quilombos de recente formação se agrupassem para atacar fazendas e engenhos, arregimentando mais escravos (GOMES, 2015, p. 16).

Embora o fenômeno tenha sido amplo não há a possibilidade de precisar sua completa dimensão, pois os quilombos só aparecem na documentação para serem

abolidos. Emergem em fontes[145], altamente enviesadas pelo discurso de uma intervenção urgente e imperativa, "cuja a praxe retórica invariavelmente divulga as 'crescentes hostilidades' praticadas pelos quilombos para enfatizar a necessidade da ação" (SANTOS, 2004, p. 81). Nesse caso, muitas comunidades de fugitivos podem ter sido formadas e permaneceram veladas nos recantos das serras, nos longínquos sertões e nas brenhas das matas, sem serem conhecidas ou sofrerem intervenção. Segundo evidenciam Gomes e Schwarcz, ao se debruçarem sobre o fenômeno e dimensão dos quilombos, estes não foram isolados ou únicos "eles floresceram desde o século XVI e continuaram vigentes até os derradeiros anos da escravidão". E tinham diferentes proporções "pequenos, médios e grandes quilombos, por vezes duradouros, por vezes passageiros, existiram no Brasil, e em toda parte do seu extenso território" (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 57). De acordo com os mesmos autores, a primeira repressão a um mocambo de que se tem notícias ocorreu na Bahia no ano de 1575. Já na década de 1590, começaram a se formar outros mocambos nas capitanias da Bahia e Sergipe, "destacando-se o quilombo do rio Itapicuru na Bahia" (Idem, p. 807).

Como destaca o historiador João Reis, a revolta e a formação de quilombos foram as mais importantes "formas de resistência coletiva" (REIS, 1995, p. 15) à escravidão. Apesar de não terem sido as únicas, certamente estas tem um lugar de destaque na análise da sociedade escravista e dos mecanismos construídos e protagonizados pelos escravizados para a confrontação das imposições e violências coloniais na busca pela invenção da liberdade.

Ambas as formas de resistência, revoltas e formação de quilombos, estiveram associadas em diferentes cenários. Uma poderia resultar na outra, ou seja em alguns ocasiões a revolta levou à formação de um mocambo, e muitas vezes os mocambos também fomentaram rebeliões, ao incitar escravos em propriedades coloniais a realizarem fugas coletivas. Diversos quilombos foram arregimentados em contextos de revolta, o que fazia com que esses ajuntamentos ganhassem maiores proporções. Foi o que aconteceu na vila de Camamu em 1691, no Recôncavo Sul da Bahia. Nesses tempos, os rebeldes partiram de um mocambo e instigaram outros escravos a atacarem a vila. A adesão ao movimento foi ampla, como narra Lara dos Santos, quase todos os escravos dos moradores da vila se uniram à revolta. Após as investigas contra os

[145] As fontes sobre os quilombos são sobretudo cartas patentes, relatórios, portarias dadas aos capitães e cartas escritas por estes que eram encarregados de destruir essas comunidades, apresentadas como ameaças à colonização.

proprietários os rebeldes "fugiram e se 'fortificaram' a três léguas de distância, 'em um monte', instituindo ali 'nova vila', a qual chamaram 'de Santo Antônio', onde tinham 'seu Governador, e os cabos', e saíram a promover 'novos delitos'" (SANTOS, 2004, p. 75)

Rebelião claramente anticolonialista, os revoltosos tinham um objetivo comum: "queriam assassinar os brancos para obter a liberdade, e fundar uma comunidade, nova e própria, para o que se prepararam organizando política e hierarquicamente o seu 'exercito' em torno de líderes e 'sub-comandantes' (...)" (Idem, p. 86). Fatalmente a comunidade resistente foi duramente reprimida por uma entrada sob o comando de Antônio Ferraz, que munido de 100 homens, entre indígenas, brancos e mulatos atacou o mocambo de Santo Antônio. No entanto, a resistência persistiu na região, pois "até o final do século XVIII, o recôncavo rebelde descrito por Reis nas primeiras décadas do XIX era um recôncavo quilombola" (GOMES, 1995, p. 34).

Ao analisar a "tradição resistente" na região, Lara Santos demonstra como a presença indígena favoreceu direta e indiretamente a formação de quilombos. A princípio pela incidência constante e intensa dos aimorés, que resistiam ao processo de ocupação dos seus territórios. As revoltas indígenas fragilizavam as vilas e empreendimentos coloniais, levando à crises econômicas e o abandono de lavradores o que favorecia a proliferação dos mocambos. Em seguida, a resistência quilombola pode ser pensada como continuidade dos padrões e experiências resistentes dos grupos indígenas na região. Conforme conclui a historiadora, ao refletir sobre a necessidade de repensar as relações e contatos afro-indígenas no Recôncavo Sul: "É provável, então, que indígenas e africanos tenham efetivamente se aliado, se não na elaboração da revolta, pelo menos nos mocambos e em outros movimentos de resistência (vide a Santidade) levados a cabo predominantemente por um ou outro grupo" (SANTOS, 2004, p. 97).

Os quilombos tornaram-se ameaças efetivas a escravidão e aos empreendimentos coloniais, pois em certa medida concorriam contra o desenvolvimento da ascendente economia açucareira e corroboravam para a instabilidade do mundo colonial. Embora muitos tenham sido criados nas distantes e longínquas serras e sertões, a maioria estabeleceu-se,

> (...) próximos a engenhos, fazendas, lavras, vilas e cidades, na fronteira da escravidão, mantendo uma rede de apoio e interesses que envolvia escravos,

> negros livres e mesmo brancos, de quem recebiam informações sobre movimentos de tropas e outros assuntos estratégicos (REIS, 1995, p. 18).

Mesmo nas proximidades das "terras coloniais" os quilombos eram flutuantes e móveis para evitar a denúncia e repressão. Nesses espaços formaram-se, e em muitos casos, permaneceram como símbolos desafiadores e confrontadores à sociedade colonial. Para os fugitivos que construíram essas comunidades, era uma demonstração da possiblidade tangível de forjar novos espaços de existência em que não era apenas concebível viver de outra forma, mas também limitar, em certa medida, o desenvolvimento dos potentados escravistas. Embora fossem segundo Reis "isolados ou integrados, dados à predação ou à produção, o objetivo da maioria dos quilombolas não era demolir a escravidão, mas sobreviver, e até viver bem, em suas fronteiras" (REIS, 1995, p. 19).

A formação dos quilombos, conforme esclarece Reis, podia se dá paulatinamente "através da adesão de fugitivos individuais ou agrupados". No entanto, parte significativa dos quilombos que se estabeleceram resultaram de fugas coletivas iniciadas em revoltas (REIS, 1995, p. 15). Nesse sentido a historiografia sobre a escravidão, sobretudo relacionada às formas de resistência, tem lançado olhar sobre a relação entre revoltas e a formação de quilombos. De acordo com Reis: "a própria existência do quilombo e sobretudo sua defesa militar e incursões em território inimigo podem ser consideradas revolta" (REIS, 1995, p. 16).

Gomes, recorrendo a análise de diferentes episódios da História Colonial e Imperial e em diálogo com Clovis Moura (1981), assinala para a convergência entre o crescimento de quilombos e a eclosão de revoltas rurais. Os períodos marcados por explosões sociais e crises políticas, que teriam desencadeado revoltas, também coincidem com o aumento de deserções e consequentemente o avultamento das comunidades de fugitivos. Esse fato é igualmente apontado pelo historiador ao discorrer brevemente sobre o contexto de surgimento do primeiro mocambo na Bahia no limiar do século XVI, período que coincide com a emergência das Santidades indígenas na capitania. Conforme destaca Gomes, data de 1575 o registro do primeiro quilombo formado na Bahia (GOMES, 2015, p. 12). Esse momento histórico descortina um cenário de efervecência, crises em diferentes instâncias e muitas fugas por parte de indígenas e africanos escravizados (SANTOS, 2019, p. 109). O que fez o rei de Portugal argumentar "que os colonos estavam ficando pobres, pois não conseguiam impedir as sucessivas escapadas de seus cativos". Nessa conjuntura os colonos identificavam

alguns “inimigos da colonização” que criavam entraves e obstáculos para o bom andamento dos empreendimentos coloniais, dentre estes inimigos os principais eram os “negros de guiné” “fugitivos que viviam em algumas serras e faziam assaltos às fazendas e engenhos” (GOMES, 2015, p. 12).

Como pontua Gomes, a fuga nem sempre era precedida por um momento de desespero, devido aos castigos e demais violências coloniais, em muitas ocasiões ela foi planejada e bem arquitetada. Portanto “havia ocasiões consideradas propícias e muitas escapadas coletivas foram antecedidas de levantes ou motins. Em 1585, há indicações de que os fugidos que estabeleceram um mocambo tinham participado antes de uma revolta no recôncavo da Bahia” (GOMES, 2015, p. 12). Provavelmente a revolta do Recôncavo no ano de 1585 a que se refere Gomes é justamente a causada pela Santidade que estava no Orobó e teria impulsionado uma série de fugas, levantes e a destruição de engenhos, como acentua Ronaldo Vainfas ao se debruçar na documentação administrativa produzida pelo governador Manuel Teles Barreto:

> Inúmeros depoimentos aludem às fugas e revoltas incitadas pela Santidade na Bahia inteira, a começar pelo que escreve Manuel Teles Barreto (...). A “nova abusão a que (se) pôs nome santidade” – ajuizava o governador – “foi a causa de por esta terra haver muita alteração, fugindo para ela os mais índios assim forros como cativos, pondo fogo às fazendas...”. Teles Barreto não exagerava: os índios haviam incendiado a fazenda do conde de Linhares, matando colonos, a fazenda de Garcia d’Ávila, grande potentado da capitania, e o aldeamento de Santo Antônio, “aonde trataram mal os padres”, para citar as revoltas mais afamadas. “Tudo nascia desta abusão a que chamavam santidade que estava no sertão” – asseverou Teles Barreto – razão pela qual julgava necessário “arrancar esta raiz de que os ramos arrebentavam, (e) para onde fugiam todos estes índios...” (VAINFAS, 1995, p. 78).

As Santidades portanto, não se restringiram apenas a contraposição da sociedade colonial no âmbito religioso e sacramental, seu ímpeto político e confrontador teria impelido negros e indígenas a lutarem diretamente contra o colonialismo e seus empreendimentos. É oportuno salientar, que Gomes cita justamente o artigo de Alida Metcalf (1999) para referendar sua conjectura de que essa revolta, de 1585, teria estabelecido um mocambo. Nesse artigo, a historiadora americana analisa a Santidade de Jaguaripe em uma perspectiva milenarista, em que a percebe como movimento propriamente de escravos em respostas as novas situações impostas pela sociedade colonial emergente.

Metcalf defende que “a Santidade de Jaguaripe uniu indígenas e africanos *negros*, e*scravos e cativos* em uma comunidade. Ela criou uma nova religião

que lhes validava em um mundo que não o fazia". Nesse sentido um dos primeiros atos de ligação com a religiosidade tupi era a negação do catolicismo e "para alguns, um de seus primeiros atos foi rejeitar violentamente o mundo que os oprimia" (METCALF, 1999, p. 1551).

De acordo com a historiadora, o impulso criativo e antiescravista teria movido os seguidores da Santidade a construírem novas experiências e identidades e concomitantemente formarem para si um novo mundo materializado em uma comunidade, na qual poderiam vivenciar suas próprias existências livres da escravidão:

> Atraiu-se escravos para resistirem a seus senhores *neste mundo* e não sofrerem com a expectativa da salvação na próxima. Com a promessa de uma intervenção sobrenatural, os escravos desafiaram o controle físico que proprietários de escravos usaram para mantê-los escravos. Depois de libertos, os escravos criaram uma nova comunidade em que as regras vigentes eram muito diferentes. Esta nova comunidade enfatizou o poder da transformação espiritual através de rituais de limpeza, renomeação, dança, e "beber o fumo sagrado" do tabaco. Os iniciados se tornavam santos e participavam ativamente das cerimônias religiosas. Tão convincente foi esta visão de uma nova, espiritualmente viva, comunidade que desafiou o próprio fundamento do colonialismo Português (METCALF, 1999, p. 1558).

É nesse sentido que Metcalf defende que "as crenças messiânicas e milenaristas da Santidade de Jaguaripe expressaram a esperança de escravos que tinham experimentado a fome, sobreviveram à pragas, atravessaram a floresta ou o Atlântico em grilhões, e trabalharam continuamente nos canaviais e usinas" (METCALF, 1999, p. 1547).

Logo em seguida a sua postulação, em relação ao surgimento do primeiro mocambo, o próprio Gomes enfatiza o papel das Santidades nesse contexto de explosões sociais. Embora não faça uma ligação direta entre as Santidades e a formação dos primeiros mocambos já lança algumas possibilidades de convergência. Conforme afirma: "Estudos mais recentes sugeriram que o aumento das fugas de escravos indígenas e africanos no Nordeste foi ocasionado também pelos movimentos milenaristas – Santidades – nas últimas décadas do século XVI" (GOMES, 2015, p. 12-13). Na verdade, como podemos constatar a partir de nossos estudos, a estrutura, a organização, a trajetória e o perfil de seus habitantes nos levam a entender que desde o Orobó a Santidade formara-se de forma semelhante a um mocambo desse período, e pode ser, em certa medida, considerada um dos primeiros ajuntamentos de fugitivos de grandes proporções que abalou as estruturas da sociedade colonial. Por agrupar em

grande medida negros fugitivos, tanto os da terra como os de Guiné, a Santidade pode ser pensada como precursora dos primeiros mocambos da Bahia colonial.

O caráter anticolonial do movimento que coincide com a natureza dos quilombos estava presente em sua composição étnica. Assim, por meio das denúncias contidas nos processos inquisitoriais é possível perceber "(...) que a seita apelou para os índios e os africanos sob o controle dos colonos portugueses" (METCALF, 1999, p. 1542). Como expõe o mameluco e senhor de engenho Álvaro Rodrigues:

> [...] em muitas partes desta Bahia e seu Recôncavo, brasis cristãos e muitos mamelucos filhos de brasis e de brancos, e muitas pessoas brancas, sendo todos cristãos, creram na dita abusão e deixaram a fé de Cristo Nosso Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os **negros cristãos de Guiné** que havia nesta Bahia (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 190, grifos nossos).

Conforme a denúncia do mameluco a grande repercussão e adesão da Santidade entre diferentes grupos étnicos e sociais se dava pelo ímpeto evangelizador e anti catequético presente na "abusão herética" em uma fragrante contraposição e negação ao catolicismo. Segundo testemunhou Rodrigues, em seus rituais, indígenas e africanos "idolatravam e faziam as ditas cerimônias e pregavam e diziam que aquela era a verdadeira Santidade para ir ao céu e que deixassem todas as dos cristãos porque era Santidade falsa". Havia assim uma indução para que o catolicismo fosse rejeitado pois, "que havia tantos anos que se criam na lei dos cristãos e que nunca cousa por onde se merecesse crer nela e que deixassem e crescem na dita sua Santidade gentílica" (Idem, fl. 189v). As palavras do mameluco são sugestivas e seu sentido prático traz uma dimensão provocativa e propositiva, de um discurso que era significativo e atraente para brasis e negros escravizados que viam na Santidade a possibilidade de acessar não apenas uma religiosidade que se aproximava dos seus "antigos" fundamentos, mas a liberdade de praticar seus ritos e ter a esperança de livrar-se das opressões da sociedade colonial.

Nesses termos a Santidade parece está propondo aos escravizados uma religião diferente do catolicismo, o qual só havia trago a eles desvantagens e aprisionamentos com a coerção física, a escravidão, a tentativa de assujeitamento, cerceamento de suas práticas e "aculturação". Era na Santidade que eles encontravam respostas, alternativas e novas expectativas fora daquilo que o cristianismo colonial os apresentava. Como analisamos no capítulo anterior, a catequese e conversão foram rapidamente associadas, no discurso de caraíbas e indígenas em geral, à escravidão. Batizar-se seria na

percepção e experiência destes sujeitar-se ao domínio colonial e torna-se escravo dos portugueses. Conforme relatou o jesuíta Manuel da Nóbrega, sobre um episódio em que um índio sublevou-se contra os cristãos:

> Pois certo é que alguns povos de mais longe têm em muito ódio os cristãos e um escravo que em outro tempo fora cristão tem sublevado a maior parte deles, dizendo que o Governador os quer matar a todos ou faze-los escravos, e que nós procuramos os enganar, e a todos queremos ver mortos, e que **batizar-se é fazer-se uma pessoa escravo dos cristãos** e outras cousas semelhantes; juntamente com ele ainda fizeram pressão os pecadores portugueses, e não ha muito tempo que mataram em uma aldeia o filho de um cristão nascido de uma negra da terra, o que trouxe muito ressentimento ao Governador, e pensamos que será origem de um bom castigo e de grande exemplo aos outros Gentios, e talvez por medo se convertam mais depressa do que o fazem por amor; tanto vivem corrompidos nos costumes e apartados da verdade (NÓBREGA, 1988 [1550], p.104, grifos nossos).

No âmbito eclesiástico, sabemos que a igreja católica forjou um discurso que legitimava a escravidão e construía a ideia de que por meio da catequese indígenas e africanos seriam moldados, "amansados" e adaptados à servidão, esta tida como uma "oportunidade" de purgar seus pecados, dominar suas naturezas e extirpar seus costumes indômitos agregando-se ao "poderoso" e "universal" desenho do Reino de Deus na terra, servindo benevolentemente ao rei e ao papa. De acordo com o historiador Anderson Oliveira, coube à Igreja a construção de um discurso que justificava a escravidão negra dentro das sociedades do Antigo Regime que eram ordenadas por meio de um pensamento de hierarquia e classificação no qual os indivíduos e grupos tinham lugares inerentes e naturalmente estabelecidos no corpo social. Nesse contexto,

> Os escravos teriam a sua função dentro de um corpo social criado e mantido por Deus. A escravidão, sob este ponto de vista, seria um elemento "naturalmente" necessário ao funcionamento da sociedade e os escravos, principalmente os africanos, eram seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções (OLIVEIRA, 2007, p. 358).

Transformar os gentios em súditos do rei e do papa era em última instância um dos objetivos primordiais da colonização, pois não haveria outra forma de tornar as novas terras anexadas ao império português rentáveis, se não por meio do trabalho de indígenas e africanos nos empreendimentos coloniais.

Experiências negras e a "negação" ao catolicismo

Como observamos em nossa obra *Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo tupinambá na Bahia quinhentista,* a mensagem de expectação pela liberdade presente no discurso e na prédica gentílica teria impelido escravos, tanto indígenas quanto africanos, a participarem da Santidade (SANTOS, 2019, p. 253-254). Petronilha, foi uma das negras de Guiné, escrava em Jaguaripe, denunciada ao visitador por acreditar que o ídolo da Santidade era melhor que Nossa Senhora. A mameluca Maria Carvalha, teria denunciado Petronilha por esta esbofetear a imagem de Nossa Senhora e dizer que "aquela senhora não prestava porque era de tábua, que melhor era a dos gentios, de pedra, referindo-se ao ídolo cultuado na santidade" (VAINFAS, 1995, p. 152-153). Para uma escrava, inserida no cotidiano de explorações e cerceamentos impostos pelo catolicismo, fazia todo sentido buscar uma outra devoção, em que fosse possível externar sua revolta contra o cativeiro e experenciar a expectativa de liberdade.

Provavelmente movido por sentimentos semelhantes o mulato Cristovão de Bulhões teria aderido ao culto da Santidade[146]. Trabalhador na fazenda de Fernão Cabral em Jaguaripe, fora criado de Ambrósio Peixoto, filho de um homem pardo por nome Ignácio Bulhões e de uma índia chamada Francisca, o mulato, natural da capitania de São Vicente, foi confessar suas culpas ao visitador em janeiro de 1592. Como relatou mais adiante em seu processo, seu pai era mulato nascido na Mina[147] "o qual fez a ele réu em uma negra brasila na capitania de São Vicente" (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 16). Além de ser portador de uma identidade ambígua e de dupla etnicidade (negra e indígena), Cristovão era um exímio sertanista e junto com o mameluco Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna, e outros companheiros, teria participado da expedição ao sertão das Palmeiras (Orobó), que buscou descer os membros da Santidade. Quando esteve no sertão, teria, a mando de Tomacaúna, segundo confessou, adorado o ídolo dos gentios e feito todas as suas cerimônias, conforme narra ao visitador:

> (...) e ele confessante se ajoelhou por muitas vezes em diversos dias no dito Sertão diante do ídolo dos gentios que era uma figura de pedra que não representava homem nem mulher mas quimera e fez também as cerimônias deles fazendo como eles faziam e dizendo os gentios a eles cristãos que se

[146] Ainda na primeira visitação foram processados outros mulatos, pardos e mestiços tanto na capitania da Bahia como em Pernambuco. Um personagem recorrente nas denúncias, mas que não foi processado e nem fez confissão, foi o mulato Diogo Fonseca, morador na fazenda de Fernão Cabral. Denunciado por também participar das cerimônias e ritos gentílicos da Santidade além de ter dado armas ao gentio infiel e comer carne em dias defesos. O próprio Cristovão de Bulhões denuncia a Diogo Fonseca (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 3, 7v, 11v).

[147] Se refere a região da Costa da Mina na África Ocidental, que na atualidade compreende os territórios de Gana, Togo, Benim e Nigéria.

> fossem louvar, por que havia de nascer um fogo novo entre eles (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 9v).

Tentando amenizar suas culpas, o mulato teria alegado que fizera todas essas cerimônias e "adorações gentílicas" a mando de Domingos Fernandes e por medo de que os gentios lhe "fizessem algum mal". No entando, quando a Santidade foi transferida para as terras de Jaguaripe ele continuou adepto da devoção gentílica. Conforme relatou posteriormente: "e depois de o dito ídolo da chamada Santidade estar já com os gentios na fazenda de Fernão Cabral ele confessante também lhe fez as reverencias, adorações e cerimônias como os ditos gentios muitas vezes (...)" (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 11).

Apesar de tentar atenuar seu "erro", transferindo a culpa para *outrem* e para as circunstâncias, ao que tudo indica Cristovão estivera ligado de maneira mais profunda à Santidade. Provavelmente não foram apenas ritos praticados fingidamente, com intuito de obedecer as ordens do capitão ou livra-se de uma possível ofensiva por parte dos brasis. O mulato teria, de certa maneira, estabelecido uma aliança com a Santidade e seus membros ao aceitar ser rebatizado "ao modo e uso gentílico". Segundo narrou, "ele confessante se batizou pelo modo que costumavam os ditos gentios naquela abusão chamada Santidade que se mudando o nome pondo o maioral do dito gentio outro nome e a ele confessante pôs outro nome que lhe não lembra (...)" (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 10v).

Sua aliança não se restringiu apenas à esfera religiosa e extrapolara para o plano beligerante. Quando esteve no sertão, Cristovão negociou armas com grupos indígenas, considerados inimigos da cristandade: "e assim deu dez ou doze cargos de pólvora e seis ou sete pelouros a um principal cavaleiro dos gentios que são inimigos dos brancos e lhes dão guerra quando podem (...)" (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 19v-20). Apesar da proibição[148], tal negociação foi amplamente praticada por outros sertanistas, sobretudo mamelucos, em suas expedições aos sertões[149]. Inclusive tal prática constava como crime contra a cristandade, no Edital Monitório da primeira visitação à Bahia. O delito, que estava explícito no Regimento de Tomé de Souza e nos subsequentes, era

[148] No Regimento de Tomé de Souza a doação de armas aos gentios é categoricamente proibido, prevendo morte e confisco de bens para os que fornecessem armas aos gentios (AHU, 17 dez. 1548. Códice 112, fls. 1-9).

[149] Além de Cristovão de Bulhões outros sertanistas foram denunciados por fornecer armas e outros suprimentos de guerra a grupos indígenas inimigos dos portugueses. Foram eles Domingos Fernandes Tomacaúna, Simão Dias, Diogo da Fonseca, Pedro Álvares e Cristovão da Rocha.

"uma questão de segurança e de política indigenista e não dizia respeito diretamente a questões eclesiásticas". Portanto, não fazia parte do foro inquisitorial, mas fora incorporado exclusivamente nas terras luso-brasileiras. Em razão de em muitas ocasiões, colonos e sertanistas forneciam "armas a índios considerados inimigos da cristandade, o que era entendido como uma suposta aliança com povos pagãos" (SANTOS, 2019, p. 184).

O mulato Cristovão, assim como os seus companheiros mamelucos, ao transitar entre os dois mundos, o colonial e o indígena, parecia incorporar as dualidades e ambiguidades das identidades "híbridas" em suas "lealdades vacilantes". E embora tenhamos plena consciência dos jogos de interesses no âmbito econômico, que envolviam estes homens e os colonos que os financiavam, é possível perceber, em suas atitudes, os traços de uma identidade indígena, que em alguns contextos se sobrepunha[150].

Em sua confissão Cristovão fez questão de enfatizar o papel do líder principal da Santidade, que além de lhe atribuir novo nome e conduzir os rituais da "abusão", era notadamente autointitulado e reconhecido como Deus e "senhor do mundo". Ademais o seu relato faz desvelar a composição "eclesiástica" da Santidade,

> (...) e havia entre eles outro gentio a que chamavam **Jesus**, e uma gentia a que chamavam **Santa Maria**, e a outro chamavam **vigário** e outros **ministros** que ensinavam a doutrina da dita abusão e havia outro gentio entre eles o mais grave a que chamavam **Papa** e uma gentia mulher do dito Papa a qual dizia ser mãe de todo o mundo (...) (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 10v, grifos nossos).

As palavras do mulato reiteram um dos aspectos que constantemente temos enfatizado: a busca por parte dos membros e mantenedores da Santidade de ampliar sua experiência e propagar seus cultos, ritos, práticas e ensinamentos. A presença de ministros que ensinavam a doutrina evidencia o esforço de apropriação para a confrontação e dilatação do seu "movimento", em um âmbito religioso, mas também político, como é possível observar ao analisar a trajetória da Santidade e suas características. A assimilação de elementos inerentes ao catolicismo, foi usado pelo próprio Cristovão como argumento para a sua crença na Santidade. Por tantas

[150] Tal constatação fica evidente também na trajetória do mameluco Lázaro da Cunha e suas experiências no sertão, vivendo como gentio, praticando seus ritos e costumes e lutando as suas guerras, como analisamos no capítulo 2 dessa tese.

semelhanças, teria ele acreditado que a devoção gentílica era verdadeira e vinha da parte de Deus. Segundo atestou ao visitador:

> (...) que antes de ele chegar ao Sertão a ver o ídolo da dita abusão quando ouvia a fama de dizerem que entre os ditos brasis vinha santa Maria cuidava ele Réu que era verdade, que a Santa Maria nossa. Nossa senhora mãe de Deus era aquela parecendo-lhe que a mesma senhora desceria do céu e veria na dita companhia dos ditos brasis, da dita abusão errônea chamada Santidade que ele então cuidava ser Santidade de verdade (...) (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 14v-15).

Após essa confissão, o mulato fez questão de dizer que logo depois de ver o ídolo da Santidade e presenciar suas cerimônias entendeu que era falsidade, "erronia dos ditos brasis", e volta a reiterar que ao participar dos seus ritos fizera tudo fingidamente. Então, ao final de sua última confissão reafirma "(...) que nunca se apartou da Santa fé católica e que esta é a verdade e pede perdão da culpa que tem confessado" (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 15). Não nos cabe ajuizar sobre a sua postura diante do visitador, mas é preciso dizer que, afirmar estar arrependido e que não fez nada de coração, poderia ser uma estratégia para atenuar suas culpas, pois a contrição era, em última instância, o que desejava o inquisidor.

O processo de Cristovão de Bulhões foi arrolado a partir de duas denúncias e da sua própria confissão, que desencadeou três sessões, nas quais fora chamado e admoestado pelo visitador para que esclarecesse as motivações de seus atos "pecaminosos". Ao fim do processo, na última sessão, ratificou tudo que havia dito e pediu perdão, por isso, e devido ao fato de ter confessado voluntariamente no tempo da graça, recebeu penas "brandas" sendo ordenado que fizesse "abjuração de leve suspeita na fé nesta mesa e nela será repreendido e que nunca mais em toda sua vida torne ao Sertão e cumpra mais as penitencias espirituais"[151] (AN/TT, TSO, IL, proc. 7950, fl. 21), além de ser imposto o pagamento das custas do seu processo.

Ao narrar sobre suas origens o mulato, deixa-nos entrever, mesmo que minimente pelas frechas do relato inquisitorial, as experiências dos negros em diáspora e de seus descendentes. Cristovão contou ao visitador que não conheceu seus avôs, que não tinha tios, nem tias e nem parentes e sabia apenas que seu pai nasceu na Mina e o fez em uma índia na capitania de São Vicente. Não sabemos, as circunstâncias da sua concepção, tampouco pela fonte é possível identificar como teria vindo à Bahia e o que

[151] As penitências espirituais que deveria cumprir foram: confessar nas quatro principais festas (Natal, Páscoa, Espírito Santo, Nossa Senhora de agosto) em que deveria receber o Santíssimo Sacramento de seus confessores e rezar um rosário de Nossa Senhora e jejuar cinco sextas-feiras.

acontecera com sua mãe índia e seu pai africano. Resta-nos as hipóteses e possibilidades investigativas, à luz da historiografia sobre o tema. Resta-nos então, imaginar as dores vivenciadas nas experiências diaspóricas, nas quais tanto africanos como os seus descendentes tiveram que se submeter as incessantes perdas e desarraigamentos de suas origens e pertencimentos. Em grande medida essa também foi uma experiência vivenciada por diversos povos indígenas. Comunidades dispersas, famílias separadas, por vezes compulsoriamente, vínculos quebrados, histórias de solidão e desalento, marcaram a trajetória das populações indígenas, africanas e afro-descentes com "tintas de dor".

Deslocamentos forçados de grupos indígenas e africanos, foram uma constante em toda história colonial, perpassaram as experiências históricas desses povos desde a conquista de seus territórios. A resposta profética, que encontrava lugar nas Santidades poderia ser uma das maneiras pelas quais esses grupos e indivíduos buscaram alento para os seus infortúnios. Aos indígenas, pela esperança de restauração dos seus antigos fundamentos, aos africanos e seus descendentes pela expectação do fim de seu cativeiro e a ambos pela expectativa de encontrar um espaço em que pudessem resistir e existir distantes das agruras coloniais de uma sociedade escravista que diariamente negava-lhes a liberdade, tolhia as suas práticas e limitava as suas vivências.

Ao pensarmos povos indígenas e africanos (junto com seus descendentes), através do conceito de diáspora, podemos iluminar os processos de agenciamento vivenciados por negros e nativos nos contextos sociopolíticos e em diferentes espaços e territórios na construção de identidades que foram marcadas pela pluralidade. Pensar a história de Cristovão e de outros "mestiços", descendentes de africanos e indígenas, nos ajuda a compreender a dinâmica dos pertencimentos, atravessamentos e marcadores étnicos que podem explicar as chamadas "lealdades vacilantes" ou ambiguidades identitárias.

A trajetória do escravo José, processado na primeira visitação, faz emergir muitas dessas questões que figuram na história de grupos e indivíduos em situações diaspóricas. Tais como, o desalento pela imposição da escravidão, a dor causada pela separação de seus familiares, o desespero ocasionado por essas situações e pelas constantes violências e privações a que eram submetidos os escravos no mundo colonial.

Em junho de 1595, o mulato José, após ser preso nos cárceres do Santo Ofício, foi levado diante do visitador Heitor Furtado de Mendonça, sendo admoestado a

confessar suas culpas e as circunstâncias em que as cometera, bem como a pedir perdão pelos seus atos. A partir de um relato rico e minucioso temos contato com a história de José e todos os atravessamentos e marcadores que assinalaram a sua trajetória, enquanto escravo submetido aos infortúnios da escravidão, separado dos seus e marcado pelas desventuras de não conseguir ser livre nem voltar para sua terra.

Sua desventura com a Inquisição começara a partir da denúncia de um companheiro de cela o português Gonçalo Dias, que o delatara por ter pronunciado blasfêmias em uma ocasião em que estavam a conversar sobre o reino (Portugal),

> se agastou o dito José porque o dito seu senhor o mandara prender, e disseram lhe que melhor estava ele no chafariz do rei em Lisboa, e o dito Jose respondeu que antes se tomara em casa de todos os diabos e dizendo lhe que a renegasse do diabo o dito Jose disse o seguinte a renego de Cristo e sendo reprendido tornou a dizer segunda vez que a renegava de Cristo (...) (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 2v).

A essa altura já podemos saber que José fora preso anteriormente, nos cárceres da cadeia pública na vila de Olinda, e que nutria um sentimento de revolta contra o seu senhor e que esse sentimento fora igualmente estendido ao cristianismo. Na segunda denúncia, é possível descobrir quem era o seu senhor. Mas, somente na primeira sessão do seu processo podemos encontrar as circunstâncias de seu aprisionamento.

José, era escravo de Fernão Soares[152], cristão-novo e senhor de engenho na vila de Olinda, capitania de Pernambuco, nesse engenho exercia a função de caldeiro[153]. Em sua primeira confissão, contou ao visitador os motivos da sua prisão: "um dia de sábado tendo fome em casa de seu senhor desceu a uma légua sua e tomou umas poucas sardinhas de pilha para comer que sendo visto o dito seu senhor mandou meter na cadeia publica desta vila" (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 9-9v).

Já nesse primeiro relato é possível adentrar no cotidiano de maus tratos e privações a que estavam submetidos os escravos. Veremos que a privação de alimentos

---

[152] Fernão Soares e seu irmão Diogo Soares, que posteriormente irá denunciar José, eram cristãos novos, senhores de engenho e mercadores, faziam parte de uma rede de comércio ligada ao reino junto com outro irmão André Soares (SILVA, 2012, p. 94). Fernão Soares tinha seu engenho na freguesia de Santo Amaro na capitania de Pernambuco, junto com seu irmão foi denunciado por crenças supersticiosas (SILVA, 2012, p. 53). A índia Mônica, que tinha por senhor Cristóvão Queixada vizinho de Fernão Soares o delatou "por lá ter encontrado uma cabeça de boi com cornos. Seu senhor então lhe disse que aquilo era a 'toura' que os judeus adoravam" (SILVA, 2007, p. 71).

[153] "(...) artesão que fazia caldeiras, tachos e vasos de cobre que vão ao fogo, como os dos engenhos de açúcar" (ABREU, 1922, p. 93-95).

e a fome foram uma constante na trajetória de José, ao viver no engenho de Fernão Soares, e esse era um dos motivos pelos quais ele buscava de todas as formas se apartar do seu senhor. Injustamente preso por tentar suprir uma necessidade básica, José revoltou-se mais ainda com a sua condição e estando na cadeia "na qual entrando ele réu com agastamento e fúria disse que se dava a todos os diabos e que não era cristão, e que era renegado, e que o renegava de Deus (...)" (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 9v).

Um escravo que negava a Cristo era totalmente compreensível nesse contexto, haja vista que o cristianismo e o Deus dos cristãos teria sido usado discursivamente para legitimar e justificar a escravidão. No entanto, para a Inquisição as blasfêmias e proposições heréticas eram potencialmente ameaçadoras, por serem porta de entrada para crenças dissidentes e até descrenças. Conforme pontuou Schwartz, essas ideias podiam colocar em risco a alma do indivíduo e ainda se tornar uma influência para os demais (SCHWARTZ, 2009, p. 39).

Antes mesmo de ser convocado para fazer sua confissão, o visitador ordenara a prisão imediata de José nos cárceres do Santo Oficio, logo após ouvir os dois denunciantes, o alfaiate português Gonçalo Dias e o mestiço igualmente alfaiate Lourenço Rodrigues, que foram seus companheiros de cela. Não era apenas pelo caráter ameaçador das suas preposições, que José fora preso, mas sobretudo pela sua cor, condição e estatuto social. Conforme consta após as primeiras denúncias: "Feitos Estes autos e a **qualidade** da culpa e do réu, seja preso em Olinda. Aos 21 de junho de 1595" (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 8v. Grifos nossos).

A questão da qualidade[154] emerge como uns dos elementos centrais na forma como José foi tratado pelo Santo Ofício. Segundo pontua o historiador Eduardo Paiva, em sua obra *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII*, as sociedades ibero-americanas pautaram-se na hierarquização, na

[154] De acordo com Eduardo Paiva, "A 'qualidade' (assim como a 'casta'), no geral, congregava as dezenas de 'qualidades' ou 'castas', entre as quais as pessoas e os grupos sociais eram distribuídos e às quais eram vinculados. Assim, sob essa categoria alargada se abrigavam as 'qualidades' ou 'castas' específicas, tais como índio, branco, negro, preto, crioulo/*criollo*, mestiço/*mestizo*, mameluco, mulato, *zambo*, *zambaigo*, pardo, *cuarterón*, cabra, curiboca, *coiote*, *chino*, entre várias outras" (PAIVA, 2015, p. 208). Sobre o tema da qualidade e os processos de distinção social ver também o capítulo "'Qualidade' e 'Cor': os marcadores da distinção" (PAIVA, 217, p. 315-329) da obra coletiva *Poderes, identidades e sociedade na América portuguesa (séculos XVI-XVIII)* (BORGES; FLEXOR; SEVERS, 2017). E o capítulo "Qualidade e condição: um contraponto historiográfico e empírico" (IVO, 2013, p. 139-150) da historiadora Isnara Pereira Ivo, presente na coletânea *Desafios Epistemológicos das Ciências na Atualidade* (BERTONI; MORORÓ; SANT'ANA, 213).

construção e ordenamento de "categorias" e conceitos que orientavam os mecanismos de distinção social. A qualidade era uma dessas categorias que ligava-se a "natureza exterior de um indivíduo ou estado, ou até mesmo 'dignidade'" (PAIVA, 2015, p. 208). Em sua obra Paiva desvela "como a categoria era empregada para identificar e qualificar os indivíduos" (Idem, p. 220). Nesse caso, tornava-se um elemento que forjava a construção de noções de natureza distinta dos indivíduos e pautava os processos de distinção e hierarquização sociais. Em muitos contextos, como esse sob o qual nos debruçamos, a categoria "qualidade" fora empregada com o objetivo de pontuar uma classificação social que era pautada nos elementos raciais e ligava-se as características fenotípicas, étnicas e de origem. Nesse sentido, como explica Paiva, por vezes a qualidade foi confundida com a cor. E funcionava como um espécie de "termômetro" para avaliar o crédito ou a credibilidade de determinados indivíduos.

A cor era um elemento que guiava as sentenças e os encaminhamentos dos processos. Apenas com duas testemunhas que acusaram José, e antes mesmo de ser ouvido foi ordenada a sua prisão. Como percebemos, através das fontes inquisitoriais, para a maioria dos denunciados, era dado o direito à confissão espontânea. No entanto, quando se tratava de escravos, de homens de cor, mamelucos (como foi o caso de Marcos Tavares[155]), mulatos e mestiços, a Inquisição já pressupunha a culpa, portanto era comum a ordem imediata de prisão após denúncia. Nesse sentido, compreendemos que a Inquisição guiou-se pelo critério racial e social para lidar com os seus acusados e decretar as suas penas.

Paulatinamente o processo inquisitorial desvela mais camadas da história do mulato. A certa altura do seu testemunho descobrimos que ele era natural de Beja em Portugal, filho de um alcaide[156] por nome Garcia de Santilhana e de uma "negra chamada Catarina escrava de Álvaro Fernandes da dita cidade e já defunta" (AN/TT,

---

[155] Assim como José, o mameluco Marcos Tavares foi imediatamente preso após a denúncia de dois filhos de senhores de engenho, seus cúmplices no "pecado nefando". Falamos um pouco sobre a história de Marcos e sua mãe a índia Iria no segundo capítulo dessa tese e mais profundamente no último capítulo.

[156] Alcaide era uma denominação administrativa para designar autoridades que governavam uma praça, província, castelo ou fortaleza. Segundo Angélica Camargo: "O cargo era sempre ocupado por um representante do rei e acumulava funções militares, administrativas e judiciais, em casos particulares. Com o tempo foi acrescentada a partícula 'mor' ao cargo alcaide, distinguindo seu caráter militar. Depois de Afonso V, os alcaides passaram a ser escolhidos entre os fidalgos, e sucedidos, em caso de morte, pelo parente mais próximo que vivesse no castelo, ou por meio de eleição, até outra nomeação real. (...) Segundo disposto nas Ordenações Manuelinas, o alcaide-mor tinha como função a guarda do castelo e o provimento de gente, armas e abastecimento (...). A partir do século XV, a importância efetiva do cargo começou a decair, tornando-se, após o século XVII, apenas uma distinção honorífica (Hespanha, 1994, p. 189; Mattos, s.d., p. 81)" (CAMARGO, 2013, s/p).

TSO, IL, proc. 02556, fl. 12). A seguir contou ao visitador que o seu pai o fez enquanto era solteiro, mas que já estava casado e continuava sendo alcaide em Beja. Embora seu pai tivesse uma condição social privilegiada, José herdou de sua mãe o estatuto de escravo "devido à natureza do cativeiro ser transmitida pelo ventre da mãe" (COSTA, 2017, p. 137). Informou que não teve irmãos nem conheceu seus avós e que era "casado com Dominga Fernandes também mulata forra que esta em Lisboa em casa de Belchior" (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 12). O próprio José havia sido escravo de Belchior, que era tabelião de notas.

Em determinado momento enquanto vivia em Beja, José foi vendido pelo seu senhor para o Brasil e apartado da convivência com a sua esposa. Na ocasião em que foi preso e "agastou-se" do seu senhor, seus denunciantes relataram que ao conversarem com José "disseram-lhe que melhor estava ele no chafariz d'El Rey em Lisboa" (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 2v, 3v). O que o fez rememorar o tempo em que vivia no reino, que embora sendo escravo tinha uma vida diferente da que vivenciava na colônia. O lugar a que se referiam os denunciantes, o chafariz d'El Rey: "era um local de encontro e de reunião de escravizados na capital lisboeta como parece demonstrar a famosa descrição de Lisboa feita por João Brandão em 1552" (COSTA, 2017, p. 139)[157].

A declaração do alfaiate que denunciou o réu, e que possivelmente foi um dos estímulos para a sua blasfêmia, "pode ter desencadeado uma reação em que se pode verificar uma afeição pela sua vida anterior em Lisboa e uma melancolia contida por não podê-la vivenciar no contexto agrário e colonial" (Idem, p. 139). Seria mais uma agravante para a sua revolta de não aceitar a condição que estava submetido:

> Aparentemente afeiçoado à vida urbana, e possivelmente à sua esposa Domingas e a outras pessoas, podemos conjecturar se José não teria se conformado com a sua venda para o Brasil, onde o comprou um senhor de engenho, e nem se adaptado à rude lida do campo e com as relações com seu senhor a seu ver despótico (Idem, p. 139).

Em diferentes momentos do seu testemunho o réu se referiu aos maus tratos sofridos na casa do seu senhor, demostrando que estes o teriam levado à blasfemar. Contou ao visitador que certa vez quando estava trabalhando:

---

[157] "e achei que andam ao porte, a carretar água do chafariz V. Alteza [Chafariz del' Rei] e doutras partes, 1.000 negras. As quais ganham dois vinténs cada uma" (BRANDÃO, 1552, apud. COSTA, 2017, p. 139).

> (...) em um pouco de ferro porque ele é caldeiro no engenho de seu senhor Fernão Soares cujo escravo cativo ele é e tendo muita fome mandou pedir de comer a sua senhora dona Catarina a qual lhe mandou dizer que comesse do ferro pelo que ele réu sendo então a noite com muita fúria e agastamento disse que se dava a todos os diabos e que se pudesse dar um membro ao diabo **por se tirar daquela casa** que o dera as quais palavras disse então por três vezes tendo tenção e propósito conforme as mesmas palavras soam diferindo de verdade que os diabos o viessem tomar e levar, e deferindo de proposito dar um membro ao diabo **por se tirar de casa do dito seu senhor** (...)(AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 11-11v, grifos nosso).

A fome, "já que não lhe davam de comer", e os castigos sem razão aparente eram frequentes no seu dia-a-dia. Por meio do processo de um escravizado emerge uma dimensão que perpassa as experiências vivenciadas pelos cativos, a "violência das relações escravistas contida no cotidiano e nos autos"[158]. Assim, conforme acentua Thaís Costa "as penúrias e os maus tratos em relação aos escravizados por seus senhores emergem das linhas dos inquisidores para nos fazerem imaginar e refletir acerca do cotidiano colonial no Brasil escravista" (COSTA, 2017, p. 139).

Talvez esse cotidiano explique o desenrolar dos fatos. Após as duas sessões de seu processo José foi condenado à pena de açoites em praça pública e a cumprir penitencias espirituais. No entanto, tornou-se reincidente, duas semanas depois da sua sentença novamente cometeu blasfêmia "e dessa vez no adro da Igreja da cidade e diante de pessoas importantes da sociedade olindense como João Velho Prego, juiz ordinário da cidade, o cristão-novo Diogo Soares, o padre Gaspar Soares Figueiroa" (Idem, p. 140). Por essa razão foi mais uma vez denunciado e convocado a mesa do visitador na ocasião em que seu processo foi reaberto. Através das novas denúncias é possível conjecturar as intenções de José, ao cometer blasfêmias tão recorrentemente. Diogo Soares, que era irmão do seu senhor, alegou ao visitador que o réu buscava aparta-se da casa de Fernão Soares e tinha o intuito de ser degredado às galés para retornar a Portugal.

> (...) e que algumas pessoas têm dito a ele testemunha que o dito José dizia lá por fora que havia de fazer que o mandassem para as galés e tirassem de casa de Fernão Soares onde lhe parece que o dito José com as ditas blasfêmias pretende que o mandem fora de casa de Fernão Soares seu Irmão (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 25).

Além da denúncia de Diogo Soares, outros denunciantes delataram o mesmo intento de José, como João Velho Prego, juiz ordinário de Olinda. Ao ser chamado

---

[158] Sobre a relação entre senhores e escravos e o cotidiano de violência e castigos Silvia Lara fez uma inédita análise para a historiografia da escravidão em sua obra *Campos da violência* (LARA, 1988).

novamente diante do visitador, quando questionado sobre o seu propósito de fazer as blasfêmias disse "que a verdade que ele deseja antes de ir para as galés para sempre que estar em casa de Fernão Soares, mas que quando ele blasfemou não advertiu a este propósito" (AN/TT, TSO, IL, proc. 02556, fl. 26v). Além de afirmar que seu senhor "não dá de comer aos seus negros" (Idem, fl. 23). Os infortúnios vividos na casa do seu senhor, que emergem da fonte inquisitorial, e tornavam a sua vida penosa, nos fazem entrever para além da desvio de fé às relações escravistas nessa sociedade. O castigo embora fosse lícito, deveria ser "justo, exemplar e moderado" (COSTA, 2017, p. 141)

Nas entrelinhas do processo inquisitorial é possível perceber que José não resignou-se aos ditames sociais que lhe eram impostos. Sua trajetória remonta as maneiras pelas quais escravos lutavam cotidianamente para de alguma maneira questionar sua condição e tentar se livrar do cativeiro. Ao que tudo indica, José usou a blasfêmia como estratégia, pois não foi apenas na ocasião de sua prisão na cadeia pública que ele falara palavras de negação a Cristo, entregando-se aos demônios. Há fortes indícios de que ele teria usado a blasfêmia com a finalidade de livrar-se do cativeiro no engenho de Fernão Soares e quem sabe retornar para o reino.

Convergimos com a perspectiva da historiadora Thaís Costa que ao analisar a trajetória de José, junto com outro escravo processado por blasfêmia, o negro Francisco Xavier, enfatiza que em ambas as histórias temos,

> (....) casos de *reapropriação* do sistema punitivo inquisitorial por réus escravizados. No caso de José, acreditamos que ele blasfemara intencionalmente de modo a ser encaminhado ao Santo Ofício por renegar de Deus e sair do cativeiro em que estava, e relatando o seu contexto de fome e miséria que sofreria na casa de Fernão Soares intentou alcançar a simpatia do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça (COSTA, 2017, p. 151).

José não se submeteu passivamente ao que era imposto pela igreja e ao que se esperava dos "bons" escravos, a submissão e a resignação à sua condição tida como vontade soberana de Deus para a salvação de suas almas. Ao justificar a escravidão discursivamente o catolicismo, sobretudo através de sermões como os do padre Antonio Vieira, "(....) visava inculcar na mente dos escravos a concepção cristã de mundo, buscando torná-los conformistas e contribuindo, indiretamente, para o processo de acumulação primitiva do capital" (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2003, p. 43).

Pela sua história e pelos seus "delitos" é possível perceber que o mulato não aceitou essa imposição. De alguma maneira em sua trajetória ele tentou mudar o seu destino. Ao final do seu processo, conseguiu seu intento que era ser apartado da casa

do seu senhor. Foi condenado a ir a missa com vela na mão e descalço, mais uma vez ser açoitado, fazer abjuração de leve suspeita na fé e ser degredado por quatro anos para as galés do reino. Sendo assim, "José se reapropriou da possibilidade de ser degredado para as galés ao proferir suas blasfêmias". E para essa finalidade "ele demonstra o conhecimento prévio do funcionamento do direito penal português pelo menos no foro inquisitorial" (COSTA, 2017, p. 143). O mulato, soube usar tacitamente tanto a blasfêmia quanto as suas palavras diante do visitador, ao mostrar-se arrependido e explicar que cometera suas culpas pelas privações que passara na casa de Fernão Soares. Soube também comporta-se estrategicamente, ao ter consciência da condição do seu senhor que era cristão novo e evitava, como os demais de sua "nação", envolve-se com as tramas inquisitoriais, afinal de contas eram os alvos preferenciais do Santo Ofício.

Em um artigo intitulado *Como manipular a Inquisição para mudar de senhor*, o historiador pernambucano Evaldo Cabral de Mello (1992) "sustenta que José valeu-se do medo dos cristãos-novos de criarem polêmicas com a Inquisição para conseguir o seu intento de sair do cativeiro" (COSTA, 2017, p. 142). Convergindo com essa interpretação, mas divergindo do que fora argumentado por Mello, como fim para as atitudes do mulato, ao mobilizar o Santo Ofício, Thais Costa reitera o protagonismo de José. Haja vista que, para o historiador pernambucano a estratégia do mulato, seria tão somente pela possibilidade de negociar com o seu senhor, uma "'relativa barganha', ou seja, dentro de uma situação concreta de seu cativeiro, o escravizado agiu para conseguir uma melhora, ainda que relativa, de suas condições de existência" (Idem, p. 142). No entanto, Costa argumenta que "a liberdade não deixou de estar no horizonte de expectativas de José quando manipulou o visitador Heitor Furtado de Mendonça para que este o degredasse". Ou seja, ele não queria apenas mudar de senhor e ser vendido para outro em Olinda: "o escravizado manifestou verbalmente o seu desejo de cruzar os mares e alterar o seu destino, o que inclui, a nosso ver, uma possível modificação de sua condição de escravo" (Idem, p. 142).

O historiador Luciano Tardock, revela que o contato com os demônios pode ser interpretado como "sentimento de revolta frente à vontade e ao tempo divino, demasiadamente lento para o homem desejoso, sendo o oposto disso presente na materialidade diabólica, contida na carne e no desejo das pessoas" (TARDOCK, 2007, p. 13). Por isso negar a Deus fazia sentido para um escravo, nem Deus nem os demônios interviram para mudar a sua "sorte", mas ele próprio, agindo estrategicamente

conseguiu, mesmo que limitadamente, mudar a "rota" de sua trajetória e o curso da sua história. Era para o reino que ele desejava retornar, mesmo que para isso tivesse que passar por quatro terríveis anos nas galés. Nada parecia ser mais terrível do que continuar submetido aos maus tratos de um despótico senhor.

Conforme salientou Schwartz a blasfêmia era lida por teólogos e inquisidores através de seu caráter potencialmente revoltoso:

> (...) até os moralistas quinhentistas reconheciam o conteúdo social potencial da blasfêmias, que, como disse frei Luis de Granada, na boca dos camponeses não só mostrava desrespeito por Deus como também **revelava um descontentamento com suas condições de vida**. Apesar desse potencial, a blasfêmia era um crime geralmente perseguido entre as classes mais baixas, e a Inquisição a tomava pelo que era: uma demonstração de grosseria, rusticidade ou ignorância; uma prática nascida do hábito, da ironia, do humor, da raiva ou da decepção (SCHWARTZ, 2009, p. 41).

A revolta e a decepção eram substancialmente efusivas no caso de José, mas não foram uma demonstração de "ignorância", na verdade a maneira como soube, em certa medida, se apropriar dos códigos do Santo Oficio, revelam sua capacidade de agenciamento. Portanto, assim como assinala Costa é imprescindível "enfatizar a agência de José não somente em sair do poderio de Fernão Soares, mas em fazer a travessia atlântica e sair do cativeiro e ir novamente para Portugal, mesmo tendo que cumprir quatro anos de pena nas galés, se ele chegou a cumpri-los" (COSTA, 2017, p. 143).

Ao tratar do contexto das duas primeiras visitações inquisitoriais, Dayne Silva demonstra que os escravos tinham voz e não eram meros "objetos de uso dos seus senhores" (SILVA, 2014, p. 18). Por meio das fontes inquisitoriais a historiadora se propõe a compreender os espaços de comunicação oral dos escravos no limiar do século XVI e na primeira metade do século XVII. E assim compreender a "circularidade das informações e dos sujeitos escravos" (Idem). No campo da História da escravidão diversas obras tem enfatizado agência dos escravos no cotidiano do mundo colonial (HUNOLD, 1988; SLENES, 1999; CHALHOUB, 1990). Em diferentes espaços e contextos os escravos, tanto indígenas como negros, foram protagonistas e agiram politicamente, em muitas ocasiões a revelia dos seus senhores.

Esses estudos buscam desvelar uma perspectiva que aponta para o reconhecimento de que indivíduos no cativeiro participaram efetivamente dos processos históricos gestados na formação do Brasil. Por meio de suas trajetórias e

experiências, escolhas e agenciamentos ocuparam diferentes espaços não apenas de resignação, mas também de conflito e negociação e sobretudo de ressignificação de suas experiências.

A historiadora Cristiane Batista Santos, traz essa perspectiva em seus estudos sobre os africanos/as e seus/suas descendentes na região do Baixo Sul da Bahia. Embora seu recorte cronológico não contemple a nossa abordagem, o olhar sensível e atento com que analisa as experiências históricas de homens e mulheres africanos e seus descendentes no contexto diásporico nos faz repensar a necessidade de (re)significar a História a partir da trajetória daqueles que por muito tempo foram marginalizados pela historiografia (SANTOS, 2019).

Na nova historiografia sobre a escravidão os africanos e seus descendentes são pensados a partir do conceito de agência escrava, que é a visão mais corrente entre os historiados que se dedicam ao estudo da temática. Nessas análises, compreende-se que a humanidade de homens, mulheres e crianças não foi cerceada com a escravização. Pelo contrário, uma série de ações e processos históricos foram desencadeados por esses grupos em toda a nossa história.

5.2 - O encontro ritualístico entre negros e índios

Conforme veremos, nos quilombos indígenas e negros se encontravam em diferentes campos: político, social, étnico e religioso. Nesses espaços, no interior da cultura política, que fora herdada das regiões de língua banto, e possivelmente tivera uma influência das sociedades indígenas locais, o chefe principal era também um sacerdote e este detinha a prerrogativa de se comunicar com os ancestrais. Semelhantemente, as sociedades indígenas dispunham de um sistema análogo em que caraíbas e morubixabas, profetas e principais, podiam exercer tanto liderança política quanto espiritual (SZTUTMAN, 2012).

Essas culturas eram muito ligadas aos seus ancestrais e as linhagens. No ordenamento político, religioso e social[159], desses povos os ancestrais e a conexão com estes eram fundamentais para a manutenção do equilíbrio cósmico. O viver em comunidade e o estar no mundo era pensando a partir de uma existência que não se

[159] Diferente do que era vivenciado nas sociedades ocidentais essas dimensões não se separavam, mas faziam parte de um todo. Assim os sentidos políticos, religiosos (espirituais) e sociais estavam conectados entre si.

restringia ao mundo físico, material. Ao analisar a construção política Tupi-guarani, numa perspectiva cosmológica, Stefani Corraini afirma que na visão desses povos,

> [...] a natureza divina está composta pelos sinais que recuperam suas ligações com seus ancestrais divinos e resultam de suas atitudes voltadas à moderação, à temperança, à justiça, à solidariedade que se constrói enquanto caráter intrinsecamente ético à comunidade étnica e à manutenção das palavras-alma (CADOGAN, 1959), assim como determina um equilíbrio para os costumes que constroem o caráter de pertença desses povos que está substancialmente ligado com suas construções metafísicas a respeito de suas visões de mundo (CORRAINI, 2017, p. 63).

A concepção de divindade dos ancestrais também está presente na perspectiva da cultura bantu (DAIBERT, 2015). Nessa ótica o mundo era pensado em dois planos, o visível e o invisível, estruturados hierarquicamente. No primeiro plano estariam as divindades, os ancestrais e os espíritos da natureza, já o segundo plano era ocupado pela comunidade em geral e a natureza. Dentro dessa estrutura os ancestrais eram "espíritos fundadores de linhagens, venerados por terem deixado uma herança espiritual favorável à evolução de sua comunidade. Eram eles os responsáveis por garantir a solidariedade e a estabilidade de um grupo no tempo e sua coesão no espaço" (DAIBERT, 2015, p. 12). Assim, por sua importância na estrutura social os ancestrais deveriam ser cultuados e alimentados.

Uma concepção semelhante permeava a visão de mundo nas sociedades Tupi-guarani. Analisando as descrições de Yves d'Évreux (1615), sobre a religião dos tupinambás, Alfred Métraux (1950) destaca que estes "possuíam ídolos encarnando provavelmente as almas dos ancestrais, comparáveis aos *zemes* das Antilhas". Pela divinização desses entes, os sacerdotes tupis buscavam manter a comunicação com eles, trazendo-lhes dádivas e oferendas. Como narra o missionário capuchinho francês:

> Falaram-me, também, de certos barbeiros daquelas regiões, que possuíam choupanazinhas nas matas, nas quais iam consultar os espíritos. Realmente, é frequente, na ilha e suas vizinhanças, edificarem tais barbeiros ou feiticeiros pequenas ocas de palhas nos lugares mais ermos dos bosques, onde põem idolozinhos de cera ou de madeira, de forma humana, uns menores, outros maiores (mas não de mais um côvado). Ao mencionado lugar em determinados dias, vão os feiticeiros, sozinhos, levando consigo fogo, água, carne ou peixe, farinha, milho, legumes, penas coloridas e flores. Desses alimentos preparam uma espécie de sacrifício, queimando-lhes resinas cheirosas e adornando-os com penas e flores. Lá permanecem os feiticeiros, insulados, por longo tempo; acredita-se que, nessa ocasião, vivem em comunicação com os espíritos. (D'ÉVREUX, 1615 apud MÉTRAUX, 1950, p. 143).

De forma análoga, a cosmovisão banto sustentava que "por compreender sua posição na pirâmide vital, os vivos deviam obedecer aos seus mortos, prestando-lhes

oferendas e sacrifícios". A veneração e culto aos ancestrais deificados "era um meio fundamental de garantir a continuidade ou o fortalecimento da energia vital, assegurando assim a ordenação da vida". Para o ordenamento social era imprescindível a manutenção desse culto "é nesse sentido que essas entidades demandavam constante atenção dos vivos para que a cadeia de interação da força vital permanecesse ativa" (DAIBERT, 2015, p. 15-16).

Conforme muito bem analisou o historiador Francisco Cancela, ao se debruçar sobre os trânsitos culturais entre africanos e indígenas:

> [...] pode-se afirmar que a crença na interferência dos espíritos no mundo dos vivos constituía-se num dos pontos comuns dos sistemas religiosos das etnias oriundas tanto do tronco linguístico Tupi, quanto do Macro-Jê. Através desta crença, estes índios buscavam explicar não apenas os fenômenos naturais, como também os dramas humanos vividos individual ou coletivamente. Daí a importância dos rituais mágicos que objetivavam intermediar as relações entre o mundo sobrenatural e o mundo dos homens, principalmente na tentativa de curar as doenças, explicadas geralmente como resultado da intervenção ocasional ou intencional de espíritos malignos ou errantes. Fazendo uso de colares, pinturas, plumagens, cânticos, bebidas e danças, os líderes xamânicos conectavam os humanos com os espíritos encantados, expulsando os males do corpo, reorientando os ciclos da natureza, reorganizando a hierarquia das coisas e, consequentemente, **reforçando os laços afetivos e simbólico** dos grupos indígenas (CANCELA, 2015, p. 107, grifos nossos).

A intermediação para a permanência do equilíbrio está presente na cosmologia guarani, Melià nos apresenta a visão desses grupos que concebem o mundo pela sua instabilidade e fragilidade sob o qual a "destruição está sempre no horizonte". A ameaça cósmica, poderia então ser contida através de rituais e cerimônias por meio de "oração cantada e dançada" *nembo'e* para "assegurar firmemente o sustentáculo do mundo" (MELIÀ, 1990, p. 39).

Semelhantemente, os Yanomami conservam em sua tradição a responsabilidade de segurar o céu, movendo os espíritos da floresta para que o equilíbrio permaneça (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Para os xamãs Yanomami "a Terra é um lugar repleto de Xapiris e outros espíritos", no entanto com a chegada da mercadoria e do sistema de escrita "os descendentes dos primeiros brancos deixaram de ouvir e de comunicar com esses antigos espíritos que voltaram para as montanhas onde habitam. Assim, sem a proteção destes últimos, estamos mais sujeitos a desastres" (SILVA, 2017, p. 2). Apenas os xamãs Yanomami conservaram o saber de evocar "os Xapiris para que dancem a fim de conter seres maléficos do mundo e combater as epidemias (Xawara), além de manter o céu no seu devido lugar". Assim, se o homem branco, o

povo da mercadoria, continuar a devastação dos “povos da floresta” os espíritos fugirão para sempre “abandonando o mundo em um caos e assim chegará a queda do céu” (*Idem*, p. 2).

Nessa perspectiva, em que o mundo não á concebido como matéria, mas como um conjunto de forças vitais que se conectam de forma interdependente, a vida em comunidade era pensada e gerida a partir das demandas do “outro mundo”.

> Os homens apresentavam oferendas aos antepassados como forma de influenciá-los, obter favores e solucionar problemas. Por isso ofereciam aos seus mortos vegetais, fumo, bebidas alcoólicas, entre outros, conforme o costume específico de um grupo filiado à tradição banto (DAIBERT, 2015, p. 17).

Essas são religiões e cosmovisões ligadas à uma percepção de mundo que não separa as diferentes dimensões de existência e da vida pós morte. Nessa caso, o mundo dos vivos não estava apartado do mundo dos mortos, o plano espiritual não ficava a parte do “material”. Nesse sentido, era distinta da concepção cristã ocidental que separava o mundo natural do sobrenatural. Por essa diferença marcante o olhar cristão encarou com perplexidade e repulsa as “manifestações” religiosas ligadas às culturas indígenas e africanas. Sendo assim, esses povos agregavam em seus modos de vida e visões de mundo “a excelência de suas alteridades e resistência diante de todos os impulsos destrutivos que lhes foram transmitidos historicamente” (CORRAINI, 2017, p. 10).

No interior dessas sociedades, em que as relações sociais e políticas eram tecidas de formas drasticamente distintas dos estados ocidentais, as dimensões da existência e do viver não estavam divididas ou encerradas em si mesmas, mas confluíam e completavam-se nas experiências e vivências cotidianas. Possivelmente essas visões de mundo, que em muitos pontos encontravam-se, fizeram com que diversas experiências dos povos indígenas e africanos fossem compartilhadas. As Santidades indígenas e os quilombos foram representativos dessas experiências. Nesse ponto culturas africanas e indígenas se encontram. Além de compartilharem a experiência da escravidão, indígenas, africanos e os seus descendentes, compartilhavam cosmologias religiosas. Conforme pontuam Schwarcz e Gomes, “nesse emaranhado de nações e grupos étnicos, é possível pensar num legado diaspórico de filosofias, religiões, sons e ‘cosmologias africanas importadas e recriadas no Brasil’” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 41-42). Segundo Gomes:

> As práticas religiosas forjadas nesses mocambos reuniam tanto traços de mágicas rituais africanos de diversas procedências quanto aqueles dos indígenas e de formas de catolicismo reinterpretado nas senzalas e principalmente do hibridismo católico reinventado em várias regiões da África nos séculos XVI e XVIII (GOMES, 2005, p. 80).

As "fronteiras" étnico-religiosas eram muito mais fluídas e permeáveis do que por muito tempo acreditou a historiografia. Assim como sugere Gomes "também é possível pensar as religiosidades híbridas de Palmares nos termos das santidades ameríndias coloniais analisadas por Vainfas e Metcalf" (Idem, p. 81).

Os traços das religiões e religiosidades africanas na Santidade

Consoante ao que sugere Metcalf, pensamos que as Santidades indígenas podem "também ter se inspirado em crenças trazidas pelos africanos escravizados" (METCALF, 2019, p. 315), considerando que, como temos procurado evidenciar, escravos africanos também participaram da religiosidade ameríndia. Pensado a experiência religiosa nas Santidades, a historiadora norte americana revela uma série de paralelos entre as crenças indígenas e africanas. Um desses paralelos seria a ênfase no retorno dos ancestrais, que fazia parte dos cultos das Santidades e era um elemento fundamental das crenças e cosmologias centro africanas.

Como vimos, nessas sociedades, os antepassados tinham um papel fundamental no ordenamento da vida em comunidade. O ritual da Santidade, como descreveu o jesuíta Pero Corrêa, era guiado pelo caraíba: "de tempo em tempo se levantam entre eles alguns que se fazem santos e persuadem aos outros que entram neles espíritos que os fazem sabedores do que está por vir" (CORRÊA, 1931, [1551], p. 97). Através da descrição do religioso é possível identificar um contraponto ao catolicismo, em que o ser santo restringia-se à indivíduos que acessavam algum "poder sobrenatural", já nas cerimônias "gentílicas" o espírito de santidade é distribuído entre todos os que participavam do ritual, o que os tornava sabedores do que há de vir[160]. A ideia de coletividade, estava presente não apenas no mito, mas também no rito, nas características, propostas e discursos da Santidade. E estes espíritos eram justamente

[160] Dai viria a ideia de profeta e o profetismo presente nas religiões e religiosidades indígenas. As profecias evocadas nos rituais em relação ao futuro, estavam sobretudo ligados a chegada ou encontro da terra sem males.

uma evocação aos seus ancestrais, que como vimos, não estavam apartados de suas vidas. No contexto das Santidades do Recôncavo, a evocação dos antepassados, trazia uma inversão semântica da própria condição em que estavam inseridos, porque esses ancestrais, cultuados como divindades, viriam livrá-los do cativeiro e torná-los senhores da gente branca (AN/TT, TSO, IL, proc. 17762, fl. 7v). De acordo com Metcalf, há uma influência na descrição do padre José de Anchieta, o então provincial da Companhia, sobre "a crença dos seguidores da santidade na chegada dos ancestrais pelo mar". Segundo pontua, "Nas crenças centro-africanas, o mundos dos vivos era separado do mundo dos mortos por um copo da água". A crença na chegada dos ancestrais pelo mar sugere a travessia de um oceano, rio ou lago que separaria a terra dos vivos da terra dos mortos (METCALF, 2019, p. 316-317).

De forma análoga, a figura do caraíba "se assemelhava à importância do curandeiro divino nas sociedades centro-africanas" (METCALF, 2019, p. 316). Tanto curandeiros como adivinhos eram "mediadores" entre os dois mundos, o dos vivos e dos espíritos e possuíam distintos poderes, como o de cura, de profetizar e de determinar o desenrolar dos eventos (SWEET, 2003). Ao se referir ao papel dos caraíbas nas comunidades, Pero Corrêa relatou: "cuidam que estes lhe podem dar saúde. De maneira que somente porque lhes ponham as mãos lhes dão quanto eles pedem. Também cuidam que lhes podem dar vitória" (CORRÊA, 1931, [1551], p. 97). Assim como os xamãs indígenas, "os curandeiros podiam curar doenças ou feitiços". De acordo com Suzana de Melo, "essas curas consistiam no sopro, em que era soprada a parte doente para curá-la, ou na sucção, em que se sugava o local afetado, tais práticas poderiam ser utilizadas para curar ou para causar maléficos" (MELO, 2010, p. 75). Tais práticas de cura eram recorrentes entre os tupinambás, através das figuras dos *pajés* e *pajés-açu*, caraíbas. Conforme descreveu o padre Anchieta: "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 [1584], p. 332).

Ademais eram eles, tanto caraíbas como curandeiros, que dispunham do poder de comunicação com os ancestrais, ao incorporar seus espíritos. Conforme definiu Carlos Henrique Cruz, "o título caraíba (do tupi Kara' ib = sábio, inteligente) celebrava os grandes pajés, os que podiam se comunicar com os espíritos, frutificar as plantas, produzir alimentos de forma miraculosa e, até mesmo, ressuscitar os mortos" (CRUZ, 2013, p. 66). Tais confluências, demonstram "a possibilidade de a Santidade de

Jaguaripe ter também incorporado rituais centro-africanos em suas práticas" (METCALF, 2019, p. 316).

A imagem sagrada também seria representativa dessas aproximações. Conforme destacou Sweet, "pedras e outros objetos da natureza" eram elementos fundamentais nos cultos africanos, "especialmente aqueles com cavidades para manter o poder dos espíritos ou remédios especiais" (SWEET, 2003, p. 161). Nos relatos sobre a Santidade, que esteve nas terras de Fernão Cabral, há muitas descrições de que os devotos adoravam um ídolo de pedra que não tinha forma humana nem de animal (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 276, 382; CONFISSÕES, 1997 [1591], p. 25, 67, 71, 86) Embora alguns denunciantes tenham enfatizado a presença de um ídolo de madeira, a semelhança de um índio[161], era comum a referência a imagem sagrada de uma pedra. Segundo Metcalf,

> Um registro de seguidores da Santidade de Jaguaripe colocando cruzes em montes de pedras e riscando linhas no chão em todas as direções pode também ser evidência de tradições africanas, pois, na África Central, a cruz já era conhecida antes da chegada dos europeus como um símbolo utilizado para explicar a relação entre humanos e o mundo (METCALF, 2019, p. 317).

A descrição das cruzes amontoadas e riscos no chão foi feita por Brás Dias em sua confissão[162]. Outrossim, as profecias que previam a vingança da gente branca, que impunham o cativeiro a *brasis* e africanos, pode ter sido uma das motivações e elementos de encontro entre indígenas e negros de guiné no interior da Santidade. Ademais, outro ponto que também elenca Metcalf é o milenarismo presente na Santidade de Jaguaripe que "pode também ter encontrado terreno fértil entre os africanos escravizados porque eles, assim como os índios cativos, haviam sido expostos aos ensinamentos de Jesus" (METCALF, 2019, p. 317-318).

Rituais e experiências religiosas compartilhadas

---

[161] Diogo Dias denunciou em agosto de 1591, ao descrever os elementos de culto falou de um ídolo de pau que ficava em uma casa ao modo de uma igreja (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 473).

[162] Em sua confissão Brás Dias relatou que os devotos da Santidade: "(...) fazem cruzes metidas no chão em montes de pedra, e do pé dela para todas as partes em redondo riscam no chão uns riscos, e trazem contas de rezar de pau com suas cruzes e estremos [contas do rosário], e passeando, bolindo com os beiços, vão correndo as contas e falam na Santíssima Trindade com despropósitos e erros heréticos, de maneira que vivem assim, sem nenhuma significação" (CONFISSÕES, 1997 [1591], p. 100).

O calundu, amplamente perseguido pela Inquisição e vastamente praticado em terras luso-brasileiras foi associado às religiões e cultos africanos. No entando, é possível estabelecer alguns paralelos com os rituais indígenas que eram praticados pelos caraíbas e faziam parte das Santidades. Sobretudo por incorporarem a dança ritual, e fazerem a mediação entre os dois mundos o dos vivos e dos mortos, tanto caraíbas quanto calunduzeiros, por meio do culto ou evocação aos ancestrais poderiam trazer curas e livrar os que faziam parte da cerimônia dos infortúnios. Elizangela Ferreira, ao analisar os calundu na Bahia colonial demonstra como "crenças e práticas de escravos de origem centro-africana, focando nos rituais de adivinhações, proteção e cura mediados por entidades ou espíritos ancestrais" ampliou-se e tornou-se mais complexa ao incorporar uma diversidade étnica com a vinda de novos africanos por meio do tráfico (FERREIRA, 2016, p. 150).

Já Francisco Cancela, por meio de uma análise sobre rituais e batuques (calundus) praticados em vilas indígenas de Porto Seguro, desvela os intercâmbios culturais, no âmbito espiritual, vivenciados por nativos e africanos. Ao apresentar-nos um "inusitado" caso de "índios que realizavam rituais mágico-curativos na antiga Capitania de Porto Seguro, entre a segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX" o historiador baiano demonstra a capacidade criativa e inventiva "destas populações de afirmar, reinventar e se apropriar de códigos, signos e linguagens culturais num contexto de intensificação das políticas indigenistas assimilacionistas" (CANCELA, 2015, p. 97). Conforme analisa,

> Com estratégias de resistências frente a proposta metropolitana de "reforma dos costumes", os índios conseguiram transmitir práticas e valores nativos, realizar intercâmbios culturais com outros grupos étnico-sociais e construir novos **laços de sociabilidades** que permitiram **fortalecer a coesão do próprio grupo** enquanto uma comunidade étnica distinta. Mesclando a tradição calunduzeira africana com os rituais indígenas de cura, as práticas espirituais nas vilas de índios porto-segurenses evidenciam a maleabilidade, a metamorfose e as reinvenções da cultura na sociedade colonial (CANCELA, 2015, p. 97, grifos nossos).

As trocas culturais e solidariedades encontraram lugar fértil na vila dos índios com a vinda de africanos degredados, sobretudo procedidos do Rio de Janeiro, os quais acharam nesses novos espaços similaridades de experiência tanto religiosa/espiritual quanto política e circunstancial, bem como de estatuto social, com os povos indígenas, dada a existência desses grupos ser atravessada pelas imposições, violências e cerceamentos da sociedade colonial. Tal como esclarece Cancela,

> Certamente, ao chegarem às novas povoações indígenas, esses indivíduos buscaram imediatamente formar uma nova rede de relações pessoais com vistas a construir laços de confiança, de solidariedade e de fé junto a outros moradores que, embora apresentassem diferentes origens étnicas, partilhavam de semelhantes condições sociais e de alguns códigos culturais. Nessa recomposição de forças, os africanos degredados acabaram contraindo relações com as populações indígenas uma vez que compartilhavam com eles não somente o mesmo espaço geográfico, mas também as mesmas regras de vigilância e punição e a mesma posição enquanto mão de obra preferencial dos empreendimentos coloniais. Assim, repartindo dramas, angústias e conflitos semelhantes, africanos degredados e moradores indígenas não tardaram a construir alianças políticas, matrimoniais e comerciais, bem como a formar redes de solidariedades, de compadrios e de trocas culturais (Idem, p. 109).

No nosso entender, essa formação de redes de sociabilidades e solidariedades, para o enfrentamento de suas realidades, condição social e da própria sociedade colonial começou a desenvolver-se já no século XVI, com a vinda dos primeiros africanos que foram escravizados nos primeiros núcleos populacionais voltados para a produção açucareira.

Como temos visto ao longo dessa tese, a possibilidade de partilhar e praticar essas crenças e rituais em espaços ditos coloniais, permeia a percepção de que o cotidiano nos aldeamentos particulares (ou administrados) e missionários, nas fazendas de engenhos e posteriormente nas vilas, embora fosse perpassado por constantes violências e cerceamentos, também era marcado por processos de negociação e ressignificação das experiências e das modalidades de relacionamento que eram estabelecidas entre indígenas, africanos e a sociedade colonial, representada por senhores, capitães-mores e missionários. A emergência de “movimentos” como as Santidades indígenas e a existência e permanência de cultos afro-indígenas em vilas coloniais, revelam a possibilidade, mesmo que limitada, da elaboração de espaços de relativa autonomia dentro dos territórios que estavam sob o domínio do colonizador.

Segundo Reis e Silva, “As reivindicações, e mesmo a luta dos escravos nos engenhos e fazendas, não se esgotavam na defesa de padrões materiais de vida, mas incluíam, no mesmo passo, a defesa de uma vida espiritual e lúdica autônoma” (REIS; SILVA, 1989, p. 8). Nesse caso, assim como na experiência escravista e de redução indígena, esses povos souberam, em situações de contato e imposição, por vezes violenta, do cristianismo construir respostas ativas e criativas por meio da vivência e reelaboração dos seus cultos, rituais e cerimônias. Nos contam os autores de *Negociação e conflito* que no contexto da Revolta do engenho Santana, em Ilhéus, os

rebeldes não reivindicavam apenas melhores condições de trabalho, mas também o direito de poderem "cantar, folgar e brincar".

Suzana de Melo destaca que, o "encontro" entre as distintas visões de mundo, sobretudo no campo religioso, teria gestado a maneira pela qual o cristianismo atribuiu um olhar negativo as crenças partilhadas por indígenas e africanos:

> No século XV ao chegarem os portugueses à Guiné (1436), depararam-se com cultos e concepções diferentes daquelas contidas nas Religiões de revelação. Identificaram-se as práticas rituais com a bruxaria. Exportadas as práticas mágicas, surgem no Brasil sob as distintas formas de curandeirismo, sortilégios, benzeduras, bolsas de mandinga. Na Colônia surgem práticas e crenças ligadas ao sobrenatural, confrontando-se com os princípios litúrgicos e as crenças que o Catolicismo procurava fixar. Daí a importância atribuída aos feitiços. Tais atividades como o curandeirismo, foram exercidas no Brasil, não apenas por **negros**, como também os **índios** e **mestiços** "o conhecimento que tinham de ervas e procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular" (SOUZA, 1986, p.106)" (MELO, 2010, p. 74, grifos nossos).

Conforme aponta Melo, além de negros, indígenas e mestiços exerciam rituais, práticas mágicas e cultos que eram associados ao curandeirismo. As bolsas de mandiga representaram elementos de confluência entre a tradição africana, ameríndia e europeia e foram também "a forma mais consciente de manifestação da tensão e das feitiçarias, além do que eram utilizadas por todas as camadas sociais" (Idem, p. 75).

A bolsa de mandiga teria surgido entre os povos do Sudão oriental, na região do Mali, e funcionava como amuleto de proteção, capaz de afastar infortúnios. Teria sido transformada ao longo dos séculos e por meio dos deslocamentos e diásporas, chegando ao Brasil Colonial com a vinda de africanos escravizados e tendo seus primeiros registros nessas terras por volta do século XVII, conforme destacou Laura de Mello e Souza (SOUZA, 1987, p. 210). A crença vigente era de que os portadores das bolsas de mandiga, que poderiam ser feitas de couro ou pano, estariam livres de serem feridos por armas, tendo o amuleto o poder de "fechar o corpo".

A história do índio Miguel Pestana, processado pela Inquisição em 1744 por portar uma bolsa de mandiga e ser acusado de comercializar o amuleto, desvela a complexidade e permeabilidade culturais, presentes nos processos históricos em ambiente coloniais (CORRÊA, 2018). Conforme conta o historiador Luiz Rafael Corrêa, sua história teria se iniciado no aldeamento jesuítico de Reritiba na capitania do Espírito Santo de onde fugiu em um contexto de sublevação. Ângela Joana, segunda esposa de Miguel, em seu depoimento atestou que ambos "já tinham fugido da aldeia por diversas vezes" e assim o fizeram "por se recusarem a obedecer às ordens do padre

superior jesuíta, Antônio Vicoas, que havia inclusive surpreendido Miguel Pestana com uma carta de tocar no interior da aldeia" (CORRÊA, 2018, p. 316).

Ao fugir, teria usado em algumas ocasiões o nome de Domingos Pedrosa, e começou a viver no Recôncavo da Guanabara, capitania do Rio de Janeiro, na freguesia de Inhomirim, onde passou a exercer o ofício de capitão do mato. Foi exercendo essa função que teve contato com a bolsa de mandinga de um escravo que havia capturado. Ao levar a bolsa consigo, passou a presenciar alguns fenômenos sobrenaturais. Segundo relatou ao visitador, começou a usá-la em certas ocasiões por perceber que ela lhe trazia alguns benefícios, como valentia e sorte nos jogos. A essa altura o índio mandingueiro conta que passou a ter contato corriqueiro com o Diabo. Inicialmente, o "ser das trevas" teria se manifestado através da bolsa, que se tornou elo de conexão entre eles, e logo passara a se revelar em diversas ocasiões para Miguel. O índio teria destacado que em alguns momentos chegou a invocar o Diabo, em situações que estivera aflito e desesperado, nas suas andanças no meio do mato, quando sentira que Deus o tivesse abandonado, mas "foi somente com a bolsa que a figura demoníaca se manifestou" (CORRÊA, 2018, p. 405). Segundo analisa Corrêa, "a adequação da confissão ao discurso demonológico dos inquisidores provavelmente foi um recurso utilizado por Miguel Pestana na tentativa de moldar as suas confissões ao que os inquisidores esperavam ouvir e aliviar a sua situação" (Idem, p. 394).

Suas culpas teriam sido desveladas em uma visita pastoral à freguesia de Inhomirim. Nesse tempo foi denunciado e depois preso no aljube do Rio de Janeiro, por portar e comercializar bolsas de mandiga. Após seis anos encancerado no aljube, foi encaminhado para julgamento do Santo Oficio, preso nos cárceres da Inquisição em Lisboa. Pelas acusações que recebeu é possível inferir que mercadejava bolsas e outros elementos mágicos, mesmo quando esteve preso no aljube do Rio de Janeiro, tornando-se um afamado mandingueiro. Em seu processo (AN/TT, TSO, IL, proc. 6982), Miguel tacitamente negara por diversas vezes o pacto com o demônio, mas acabou por "confessá-lo" sob tortura "com estas confissões, não restavam mais dúvidas aos inquisidores de que Miguel Pestana era culpado de ter trato com o Diabo e de adorá-lo como se fosse o próprio Deus" (CORRÊA, 2018, p. 411). Pelas sua culpas de feitiçaria e pacto com o demônio, Miguel foi gravemente sentenciado, obrigado a abjurar de seus pecados, ser açoitado publicamente, degredado nas prisões das galés por cinco anos e "proibido de retornar à freguesia de Inhomirim para evitar possíveis escândalos", além de ser "condenado a utilizar o hábito penitencial até o fim da vida" (Idem, p. 412). Pelo

seu ímpeto e capacidade de evadir-se desde dos tempos em que esteve no aldeamento, Miguel, após dois anos nos cárceres das galés conseguiu fugir com um companheiro.

A trajetória emblemática do índio mandingueiro, diz muito sobre as "permeabilidades" e "circularidades culturais" no contexto religioso da América portuguesa. Mais ainda, sua história atesta, em grande medida, para os trânsitos e trocas nos moldes religiosos e cosmológicos entre indígenas e africanos. Pestana, assim como Antônio Tamandaré foi um índio que vivenciou o processo de catequização em um aldeamento jesuítico e fugiu desse espaço na busca por vivenciar experiências que lhe permitisse a liberdade. O índio em questão, soube muito bem transitar no mundo colonial, se valendo das práticas mágico-religiosas "com o intuito de tirar proveito material". Essas práticas eram sobretudo fruto "de apropriações levadas a cabo pelo dito índio em relação a crenças, saberes e elementos provenientes de tradições religiosas diversas que circulavam e conviviam no complexo universo colonial" (CORRÊA, 2018, 336). Miguel Pestana, assim como Antônio, interpretou e reelaborou as crenças que teve contato em busca de ressignificar a sua própria existência no mundo colonial. As práticas mágico-religiosas foram para o índio uma forma de tentar viver nesse mundo que de todas as maneiras quis cercear sua liberdade e enquadrá-lo em padrões cristãos europeus.

Segundo bem pontuou Felipe Rangel, "os sujeitos que promoviam essas feituras de proteção rivalizavam com os religiosos cristãos, por serem habilitados em manipular o universo mágico-religioso" (RANGEL, 2016, p. 228). De acordo com Corrêa, gabava-se o indígena de suas mandigas e de seu corpo ser fechado e nele não entrar ferro nem chumbo. Vivenciar, praticar e propagar aquilo que para o olhar da Inquisição e do catolicismo era demoníaco, não aponta apenas para "hibridização", "mestiçagens" e "circularidades", a experiência do índio Miguel Pestana também nos diz muito sobre as formas pelas quais indígenas e africanos em situações de contato souberam adaptar suas crenças, ritos e práticas em buscar de existir em seus mundos, mesmo que limitadamente, e em certa medida confrontar esse outro mundo cristão colonial. O caso em análise também ilumina as formas de oposição e confrontação ao próprio catolicismo.

A apropriação para à confrontação é marcante e estruturante em diferentes movimentos de resistência, como as Santidades e os mocambos, mas também em trajetórias individuais e histórias de vida, como a de Miguel Pestana. Essa operação é perceptível no contexto da já citada Revolta de Camamu (1691), em que os rebeldes,

paradoxalmente escolheram Santo Antônio como padroeiro de seu mocambo, dando seu nome a sua comunidade. O mesmo Santo Antônio que era patrono de Portugal e fora evocado em tantas ocasiões como santo protetor das expedições militares contra os quilombos. O santo que em Pindorama, tornou-se um dos mais populares entre diferentes estratos sociais, era apreendido pelos quilombolas ao desafiarem a sociedade escravista.

Como vimos para além dos séculos XVI e XVII, e não somente no cenário da capitania baiana, o entrelaçamento entre as religiões indígenas e africanas atravessou anos a fio e chegou ao século XVIII. Embora o nosso recorte cronológico não incorpore o período setecentista, temos adentrado nesse cenário para encontrar elementos ressignificados, experiências históricas e trajetórias que trazem indícios da influência e trocas entre indígenas e africanos.

Por volta de 1767, um pregador itinerante conhecido pelas suas pregações em vilas e povoações do sertão de baixo, chamado João de Deus e que se autointitulava João de Deus Penitente, foi preso por ordem do arcebispo da Bahia (FERREIRA, 2016, p. 128). Homem negro, que embora subalternizado pela sociedade colonial, alcançou fama e prestígio nas paragens dos sertões. Sua história nos faz lembrar a trajetória do nosso caraíba itinerante, que dois séculos antes agitara os sertões do Paraguaçu com suas pregações anti catequéticas. Ambos eram vistos com prestígio e veneração, possuíam mensagens proféticas, marcadas pela tentativa de personificação da divindade, foram associados a um catolicismo popular mais plural e menos ortodoxo. Tanto Antônio quanto João de Deus, marcaram suas trajetórias do litoral ao sertão e sua fama se espalhou por diversas regiões da capitania da Bahia, no caso de João também em Sergipe del Rey. Tidos como santos, possuíam pregações atrativas e influentes capazes de atrair para si grande número de adeptos. Sua mensagens incorporavam elementos do catolicismo apreendido com missionários, no caso de Antônio por meio da sua experiência no aldeamento jesuítico, já o pregador negro teria vivido por alguns anos junto aos padres capuchinos. À eles também fora atribuído o poder de cura. Diziam os seus seguidores que João de Deus tinha dado saúde a enfermos. E sobre Antônio estava a marca e insígnia dos grandes sacerdotes indígenas capazes de extrair males e infortúnios dos corpos enfermos. A história de João de Deus Penitente, foi detalhadamente documentada no processo movido contra ele pela Inquisição de Lisboa (AN/TT, TSO, IL, proc. 4330) e ricamente analisada pela historiadora Elisangela

Ferreira em um artigo intitulado: *A trajetória de João de Deus Penitente: um pregador negro nos sertões coloniais* (FERREIRA, 2016).

O pregador negro itinerante e seu catolicismo popular foi acolhido e dispôs de uma rede de proteção entre algumas famílias poderosas daquele período, como a família Garcia d'Ávila da Casa da Torre. Igualmente a Santidade e sua líder caraíba teria tido proteção no seio familiar do poderoso senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde. Por usar uma linguagem muito mais próxima das massas, João de Deus atraía para si um séquito de seguidores ávidos por encontrar consolo e esperança para dias melhores. Suas mensagens proféticas, notadamente escatológicas, traziam juízo temerário para aqueles que não a ouvissem e acolhessem. Assim, também o caraíba profetizara que aqueles que não aceitassem a Santidade haveriam de ser converter em animais (CONFISSÕES, 1591, p. 65). As pregações de João de Deus e os rituais conduzidos pelo caraíba tinham mais elementos em comum: a comoção, ou apelo emocional, que em algumas ocasiões levavam, mulheres a desmaiarem, como testemunharam alguns denunciantes. Eram, particularmente as mulheres, tocadas nos rituais das Santidades, que, conforme descreveu Nóbrega, começavam com grandes temores em seu corpo e depois desfaleciam no chão, ao receberem o espírito da Santidade (NÓBREGA, 1988 [1549], p. 100).

A santidade associada a João de Deus e também ao caraíba foram argumentos apresentados ao Santo Oficio para a crença de que suas pregações eram verdadeiras: "o preto é um santo, e o que dizia é espírito de Deus, pois um negro ignorante não podia dizer aquelas coisas senão por Deus" (AN/TT, TSO, IL, proc. 4330, fl. 17). Em 1591, dona Margarida Pereira, esposa de Fernão Cabral, disse ao visitador do Santo Ofício, que aquela Santidade não podia ser coisa do demônio "senão coisa santa de Deus pois traziam cruzes de que o demônio foge e pois faziam grandes reverências às cruzes traziam contas e nomeavam Santa Maria" (CONFISSÕES, 1591, p. 78).

A mensagem de João de Deus e seu estilo de vida errante encontram muita similaridade com a forma de viver e pregar dos caraíbas indígenas. Embora a documentação não apresente evidências que possam associá-lo diretamente com povos indígenas é bem provável que o pregador dos sertões, em muitas das suas andanças, tenha sim encontrado, apreendido e incorporado os traços dos sacerdotes tupis. Conforme analisa Ferreira, a mensagem de João de Deus também foi acolhida por alguns indígenas, além de brancos e pretos:

> Disse [João de Deus] aos inquisidores lisboetas que às suas missões concorriam "brancos, pretos e índios" e outros ainda "a que chamam mamelucos, por serem filhos de brancos e gentios". Acrescentou que se lembrava com maior clareza de um índio e uma índia, ambos já velhos, que seguiram a ele muitas vezes, "porque os viu na Vila Nova de Tomar, na vila de Lagarto, na vila de Itabaiana e na cidade de Sergipe del-Rei" (ANTT, Processo 4330, fls. 181-182). Conforme João de Deus, o casal indígena influenciara um grupo maior de índios que pouco a pouco passou a segui-lo em suas missões (FERREIRA, 2016, p. 152).

Na perspectiva da autora, além dos muitos outros atrativos que agregava o pregador penitente, "o seu cuidado em satisfazer a fome daquela gente pobre que o seguia, repartindo aquilo que recebia nas vilas e povoações onde se acomodava" (Idem, p. 152-153) atraia um número expressivo de pessoas, sobretudo os "marginalizados" pela sociedade colonial. João de Deus, cuidava de repartir com aqueles que tinham necessidade, as provisões que recebia, talvez a sua aptidão de assim fazê-lo encontrasse maior influência nas cosmovisões e religiões indígenas e africanas, do que no próprio catolicismo. Em seu depoimento o pregador negro, usa a palavra repartir, não fala em doar ou fazer caridade, como era comum ao pensamento e ideal cristão da época, que estava muito mais ligada a uma perspectiva unilateral, amparada na visão de que ao fazer o bem o devoto conseguiria alcançar a salvação. Já nas cosmovisões afro-indígenas o compartilhar e repartir pautava-se no ideal de reciprocidade e pertencimento que encontravam e se discerniam na comunidade[163].

Esse catolicismo popular reinventado, tem muito da interpretação e reapropriação dos dogmas e fundamentos cristãos, mas também tem uma profusa contribuição das religiões indígenas e afro-brasileiras e das experiências históricas desses homens e mulheres "marginais". Os quais em tantos contextos foram perseguidos pela sanha inquisitorial, mas que souberam de diferentes maneiras viver e influenciar seus pares a uma existência que não se limitava aos aprisionamentos e cerceamentos da ortodoxia cristã ocidental e do próprio colonialismo que não conseguira aprisionar seus corpos, manipular suas ideias e solapar suas cosmovisões.

Nesse caso, para a compreensão da agência dos sujeitos históricos e as suas novas formas de vivenciar o religioso, o conceito de reapropriação cunhando por

---

[163] Pensamos que a visão do compartilhar indígena esteja ligada a ideia de solidariedade, que é algo "horizontal que respeita a outra pessoa e aprende com o outro" como definiu Eduardo Galeano (2011) Trecho de entrevista concedida a TVE Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Hh_hIVLX2Yg Acessado em 20 de janeiro de 2020. E assim se contrapõe a caridade do catolicismo que visava fazer o bem com a intenção de "receber algo em troca", a salvação e a morada no paraíso.

Michel de Certeau (1994) é oportuno. Sendo assim, como analisou Thaís Costa, partindo desse conceito:

> (...) os sujeitos, mesmo em condições de extrema opressão, se reapropriam dos dispositivos do poder disciplinador de modo a agenciar seus destinos. Há, assim, uma "bricolagem" realizada por agentes com e na economia cultural dominante usando de metamorfoses da lei e dos mecanismos de disciplina para alterá-los sem a eles se conformar (COSTA, 2017, p. 143).

Portanto, "analisar esta e outras histórias é uma forma de refletirmos sobre as diversas formas de reapropriações criativas realizadas pelas pessoas para saírem de situações de opressão em busca de novos destinos". As muitas histórias e trajetórias individuais e coletivas que temos buscado desvelar, atestam para as maneiras pelas quais sujeitos históricos "entre as brechas e margens" do sistema colonial, conseguiram resistir "à escravidão e ao poder dominante" (Idem, p. 143).

A história do pregador penitente[164] dois séculos depois do "episódio" da Santidade, descortina aos nossos olhos uma percepção mais rica e ampla dos sujeitos historicamente marginalizados, que em diferentes contextos influenciaram de maneira decisiva os indivíduos ao seu redor atraindo gente de diferentes etnias e estratos sociais para junto de si e abalando as estruturas vigentes pautadas no colonialismo católico. Por muito tempo a historiografia não deu lugar ao papel desses sujeitos e dos grupos sociais que eles faziam parte e representavam, o olhar colonial e etnocêntrico atravessou por anos nossas narrativas históricas colocando sempre o cristianismo ocidental como hegemônico e preponderante, o projeto ideológico e religioso triunfante, nessas narrativas as disputas, os embates e as outras histórias foram silenciadas.

Não estamos falando em sincretismo, pois esse conceito já foi superado pelos muitos problemas que o seu uso apresenta. Haja vista que se pensarmos as religiões e práticas religiosas indígenas e negras sob essa perspectiva, corremos o risco de esvaziar os seus múltiplos significados, sobretudo o de agenciamento e resistência às imposições da ortodoxia cristã. Quando essas religiões, suas elaborações e reelaborações são pensadas assim, nos termos do que Vainfas designou como "confusão" entre os símbolos indígenas e católicos (VAINFAS, 1995, p. 117), minimiza-se o papel e protagonismo de indígenas e africanos e sua capacidade criativa de luta e reinvenção.

---

[164] Outras histórias semelhantes estão presentes na história colonial da América, Abya Yala. A historiadora Eliane Garcindo de Sá analisa a trajetória do mulato Matin de Porres que fora considerado santo no Peru (SÁ, 2013), (SÁ, 2016).

Nesses termos, a matriz hegemônica e preponderante é sempre a cristã ocidental, e essas religiões são vistas sob uma perspectiva hierárquica e etnocêntrica como meras cópias pálidas e deturpadas do catolicismo. Mais do que sincretismo e hibridismo, as religiões ditas miscigenadas[165], suas práticas e rituais atestam para as estratégias e mecanismos viabilizados pelos sujeitos históricos em situações coloniais de (re)significar suas próprias existências e cosmologias.

Alida Metcalf, ao tratar do contexto escravista, citando Lewis Baldwin (1995), argumenta que haviam muitos traços da "religião dos escravos" que fomentava a rebelião e os fazia resistir à escravidão, assim "não só acreditavam na possibilidade de libertação divina no aqui e agora, mas em suas próprias ações procuraram tornar essa possibilidade uma realidade" (METCALF, 1999, p. 1557).

Tais intercâmbios e partilhas no âmbito cultural e espiritual, podem também ser pensadas a partir da perspectiva de aliança tácita, pois como evidenciou Cancela, essas trocas foram:

> (...) importantes estratégias de sobrevivência para índios e africanos, pois possibilitavam a ampliação dos laços de sociabilidades e o redimensionamento dos códigos simbólicos que permitiam fortalecer a coesão do próprio grupo enquanto uma comunidade em (trans)formação (CANCELA, 2015, p. 109).

Mais do que comunidades em (trans)formação esses grupos tornavam-se comunidades em ação, em busca da reinvenção de suas liberdades. E, assim a partir dessas alianças era possível tanto para índios como para africanos, e seus descendentes, conquistarem "um maior incremento em suas próprias cosmologias, alargando as referências ideológicas que admitiam não apenas explicar, como também questionar o mundo contraditório em que viviam" (CANCELA, 2015, p. 110).

[165] Em última instância todas as religiões são miscigenadas. Conforme apresentou o historiador francês Jean Delumeau, o próprio catolicismo, sobretudo o popular, foi marcado por essa "mistura" de diferentes crenças (DELUMEAU, 1986).

CAPÍTULO 6 - De Santidades a mocambos: resistência indígena e negra no Recôncavo Colonial

A vida dos cativos na sociedade escravista foi marcada por um cotidiano de violências, trabalhos extenuantes, controle e cerceamentos por todas as partes, mas não se limitava a isso. A existência nessas sociedades significava por vezes romper com o ciclo de exploração e opressão e em outras ocasiões manter a resignação para preservar suas vidas, como temos visto, acordos e negociações foram firmados e também marcavam o cotidiano no mundo escravista e as relações entre senhores e escravos. Mas, lutar e resistir também apresentava-se como alternativa possível e até uma oportunidade em alguns contextos.

Portanto, conforme iluminam Reis e Silva,

> Os escravos não foram vítimas nem heróis, se situando na maioria e a maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um e outro pólo. O escravo aparentemente acomodado e até submisso de um dia podia tornar-se o rebelde do dia seguinte, a depender da oportunidade e das circunstâncias (REIS; SILVA, 1989, p. 9).

No Recôncavo escravista, do limiar do século XVI as Santidades indígenas apresentavam-se como alternativa viável e uma possibilidade plausível para a vivência e experiência de liberdade. Eram contrapontos a sociedade escravista, um mundo possível se apresentava por meio delas à aqueles que tiveram seus mundos e expectativas violados e destruídos e viviam no limite das suas existências. Estar inserido nas fazendas e engenhos de açúcar era viver no limite das forças e das expectativas.

Em outros contextos e espaços de Pindorama, foi possível viver no limite dessas sociedades através dos quilombos, que seguramente foram espaços tecidos e mantidos por meio de alianças e interações entre indígenas e negros.

6.1 A composição dos quilombos e os traços da presença indígena

João Reis ao se debruçar sobre a construção dos quilombos em artigo intitulado *Quilombos e Revoltas escravas no Brasil* (1995) já busca enfatizar que estes eram de formação mista. Assim também o faz Gomes em *A hidra e os pântanos*. Ao tratar dos

diversos personagens que compõem os quilombos, o historiador carioca afirma que "além dos mestiços, destaca-se grupos indígenas que pululavam nas terras brasileiras, resistindo a opressão colonial da escravização, guerra justa, resgates e aldeamentos". Gomes ainda enfatiza que nas estratégias de luta empreendidas pelos quilombolas "tanto juntaram-se aos indígenas, quanto foram perseguidos por eles" (GOMES, 2005, p. 26).

Embora já sinalizem para essa formação mista e para a presença indígena nos mocambos, os historiadores não dão destaque a esses aspectos. Tais elementos são tratados tangencialmente. A presença indígena nos quilombos, aparece simplesmente como um detalhe ou um apêndice analítico em suas ponderações. Os povos indígenas figuram em suas narrativas como meros coadjuvantes, alheios aos processos, decisões e atuações desencadeadas exclusivamente pela iniciativa e agenciamento negro. Nessas construções analíticas os grupos indígenas não são vistos como aliados nem agentes, tais narrativas dão a entender que os índios simplesmente ocupavam esses espaços como "convidados" (GOMES, 2005, p. 25) que poderiam ser ocasionalmente acolhidos nessas comunidades. Em outras ocasiões surgem nas tramas e narrativas historiográficas para engrossar as tropas coloniais que guerrearam contra os quilombos. Sem dar lugar aos significados, a importância e o papel dos nativos na dinâmica dessas comunidades, estes são percebidos como meros coadjuvantes.

Mas, há que pensar a própria essencialidade da presença indígena nesses espaços e como ela pode ter sido fundamental para sua própria formação, sobretudo no primeiro século da colonização. Pois, quem melhor conhecia o território do que esses grupos que aqui já estavam? Quem melhor dominava o conhecimento dos caminhos, do clima, das plantas e das possibilidades de sobrevivência econômica e existência comunal?

A existência e a continuidade dos quilombos dependiam de diversos fatores, sobretudo da solidariedade entre o grupo de fugitivos e conhecimento do território, dos espaços e de locais protegidos que seriam mais propícios para o estabelecimento das comunidades. Alguns autores já sinalizam para as "influências indígenas ao modo de adaptação das populações dos quilombos" (MANO, 2015, p. 535). Em sua obra *O mundo das feras,* a historiadora Marcia Amantino, ao analisar os sertões oeste de Minas Gerais traz a tona as confluências e influências entre grupos indígenas e comunidades de negros fugitivos nesse território (AMANTINO, 2008). Igualmente o estudo do geógrafo Luis Augusto Lourenço traz essa perspectiva ao pensar a geografia história

do Triangulo mineiro a partir da trajetória de grupos indígenas e negros quilombolas (LOURENÇO, 2005).

Conforme destaca Gomes, essas comunidades quilombolas "nunca foram totalmente fixas; pelo contrário, a mobilidade foi fundamental". E tal mobilidade era possível graças aos conhecimentos do espaço e da natureza ao seu redor (fauna e flora), visto que esta "(...) era aliada dos quilombolas, pois áreas de planaltos, montanhas, pântanos, manguezais, planícies, cavernas, morros, serras, florestas, rios etc. eram transformadas em refúgios" (GOMES, 2015, p. 16). A mobilidade, o conhecimento geográfico e da natureza e a habilidade de transumância eram saberes e práticas comuns, tradicionalmente estabelecidas, entre diversos grupos indígenas, sobretudo os Tupi da Costa que tiveram contatos iniciais tanto com os europeus quanto com os primeiros africanos adventícios do tráfico transatlântico. Tinham portanto uma grande capacidade de deslocamento, que provavelmente foi partilhada em situações de contato e aliança com os *negros de guiné*. Desde os primórdios da colonização as habilidades e conhecimentos indígenas foram essenciais para o desbravamento de territórios, para a mobilidade nos diferentes espaços e para a construção de diversos caminhos. Em seu *Tratado* o jesuíta Fernão Cardim descreve, com bastante admiração, as qualidades desbravadoras dos indígenas:

> Entram pelo sertão a caçar despidos e descalços sem medo nem temor algum. Veem sobremaneira, porque à légua enxergam qualquer cousa, e da mesma maneira ouvem; atinam muito; regendo-se pelo Sol, vão a todas as partes que querem, duzentas e trezentas léguas, por matos espessos sem errar ponto, andam muito, e sempre de galope, e principalmente com cargas, nenhum a cavalo os pode alcançar (CARDIM, 1978 [1625], p. 113).

Provavelmente essas habilidades foram imprescindíveis para o sucesso dos quilombos, sua manutenção e persistência, em grande medida, dependeram de estratégias que encontravam nos saberes indígenas seu ponto alto. Tais estratégias também estavam amplamente vinculadas a conhecimentos e táticas militares trazidas das sociedades africanas, como comumente tem enfatizado a historiografia sobre o tema (GOMES, 2005).

Gomes, ao analisar o crescimento vertiginoso de Palmares argumenta que:

> O campo de atuação dos *palmaristas* ficava cada vez mais ampliado. Constituíram cenários que extrapolavam Pernambuco. A capitania próxima de Sergipe del Rei também seria visitada por aqueles fugitivos. Visando diminuir as dificuldades enfrentadas na repressão, o poder colonial planejou a utilização de índios nas expedições punitivas, com objetivos variados. Há muito tempo a Coroa temia que negros fugitivos fizessem aliança com

> grupos indígenas que habitavam as capitanias, destacadamente Pernambuco e Bahia. Alianças aumentariam o poderio militar e econômico dos mocambos. Interesses, lucros e riquezas da Coroa e dos colonos estavam em jogo. Os índios conheciam mais do que ninguém a fauna, a geografia e a flora da região. Havia, é claro, conflitos entre eles e os portugueses em face às tentativas de escravização. A utilização dos primeiros para combater os mocambos parecia ser uma boa estratégia dos colonizadores (GOMES, 2005, p. 58).

Embora, trate a aliança entre indígenas e palmaristas apenas como uma expectação – temida pela administração colonial – em certa medida, podemos enxergá-la como uma realidade, mesmo que não na dimensão com que pensou o historiador carioca. Além de apresentar a aliança tão somente como possibilidade, Gomes minimiza os conflitos e oposições entre portugueses e indígenas, como se esses não fossem suficientes para unir negros e nativos em torno de um propósito. Nessa narrativa, parece que os indígenas tornam-se meros instrumentos de manobra dos interesses militares dos portugueses, naturalmente arregimentados para guerrear contra os quilombos. Como se não houvesse uma série de jogos de interesses e relações complexas tecidas nesses contextos entre portugueses e os diversos grupos indígenas que habitavam esses territórios. Ademais, a construção argumentativa de Gomes parece apagar as diversidades étnicas, grupais e identitárias dos muitos grupos indígenas que ocupavam essa região.

Nesse caso, é importante refletir sobre o discurso presente nas fontes produzidas pela administração colonial que tentou por vezes promover hostilidades entre indígenas e quilombolas, justamente porque temia alianças em torno da resistência entre esses coletivos. A propósito Lara dos Santos ilumina essa questão ao ponderar que, “em grande parte, foi a atenção sobre o aspecto potencialmente perigoso destas alianças que levou autoridades régias e colonos à prática sistemática de opor uns aos outros” (SANTOS, 2004, p. 71). Efetivamente existiram conflitos e oposições não só entre indígenas e negros, mas também no interior dos muitos grupos que esses povos eram partícipes, no entanto indígenas não foram meros combatentes dos mocambos, foram sim em muitas ocasiões seus aliados.

O exemplo mais emblemático e duradouro da experiência quilombola foi o famigerado quilombo de Palmares, composto por um conjunto de mocambos e aldeias interligadas, que abalaram o projeto colonial na capitania de Pernambuco criando um clima de instabilidade e agitação na esfera administrativa, econômica e social da América Portuguesa. Segundo Gomes e Schwarcz, data de 1597 “as primeiras notícias sobre a formação de mocambos em Palmares.” E no alvorecer do século XVII entre

1602 e 1603 a coroa portuguesa teria enviado “as primeiras tropas contra os mocambos de Palmares”. Nessa ocasião, “vários palmaristas” foram “capturados e alguns em seguida enforcados” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 808).

Formadas por um circuito bem articulado com práticas econômicas complementares, as comunidades palmaristas teriam surgido no limiar do século XVI e atravessaram o XVII chegando ao XVIII quando foram destruídas pela iniciativa militar portuguesa. Nesse longo período, Palmares “formou-se, cresceu e prosperou” reunindo e articulando comunidades interdependentes “no nordestes açucareiro de Pernambuco e Alagoas” (GOMES, 2005, p. 29).

Segundo a historiadora Laura Mendes, ao longo dos séculos em que existiu e resistiu, sobretudo no XVII, Palmares enfrentou diversas tentativas de aniquilação por parte de expedições comandas por donos de engenho, os quais se viam ameaçados pelas incursões palmaristas em suas propriedades, muitas das quais estavam nas proximidades dos mocambos; e pelo governo português, que temia o perigo constante e iminente que esses espaços representavam e o prejuízo para os seus rendimentos, estas forças antagônicas guerreariam contra Palmares por mais de um século (MENDES, 2013, p. 39).

Em um manuscrito intitulado *Tratado de geografia do Brasil, África, Ásia e Portugal* (1701-1800), localizado na Biblioteca Nacional de Portugal, obra de geografia física do império lusitano, atribuída a Francisco de Brito e que divide-se em quatro partes – “Geografia do Brasil”, “Geografia da Costa de Guiné em quanto toca a conquista dos portugueses”, “Descrição do Reino do Algarve” e “Geographia do Reino de Portugal” – emerge uma narrativa singular sobre Palmares.

Na parte dedicada ao Brasil, Brito esmera-se na descrição física das capitanias rios, montes, costas e povoações. Bem como na explanação sobre a administração e os vários sucessos das iniciativas militares ordenadas pela coroa portuguesa. Ao tratar da capitania de Pernambuco, não se furtou a falar sobre a comunidade de negros que ainda causava desassossego a administração colonial. Em sua narrativa Brito descortina a motivação para as constantes fugas à Palmares:

> Sendo a liberdade o afeto mais natural do coração humano, e tantos os negros cativos que entraram e entram no Brasil, fugiram e fogem muitos casais para os bosques imensos daquele sertão. Onde opostos a Província de Pernambuco, correm os Palmares, que se dividem em maiores e mais pequenos, distantes terra a dentro trinta léguas por outras tantas de circuito, copiosos de arvoredos, e fecundos de novidades, a que juntando se o

> trabalho e a indústria dos negros nas plantas que lavram, e nas feras que caçam abundam de sustento todo ano (BNP, 1701-1800, Lib. 280, n. 526).

O escritor parece pôr Palmares no posto semelhante de Província que se colocava como antagônica ao estado colonial, representado nesse território pela capitania de Pernambuco. Era como se um outro "estado" estivesse sendo gestado nas brenhas dos sertões na Serra da Barriga. Conforme Mendes, a forma pela qual a coroa portuguesa tentou negociar com as lideranças palmaristas a fim de selar um acordo de paz, pressupunha que de fato houvesse uma significativa organização política que implicava numa "formação estatal", embora não nos moldes portugueses. Segundo a historiadora:

> Ao fazer um acordo de paz com a liderança palmarina, o governo de Pernambuco reconheceu, em nome da Coroa portuguesa, a existência de um Estado em Palmares, que já estava bem estabelecido na região, e que deveria ser reduzido à obediência pelas armas ou pelas pazes (MENDES, 2013, p. 30).

Ronaldo Vainfas, analisando o contexto de tentativa de pacificação e acordo, destaca Palmares como Estado negro: "Diante das sucessivas derrotas que as expedições oficiais sofriam nas cercanias de Palmares, bem como do prosseguimento dos *raids* quilombolas na capitania, foi tomando corpo o projeto de se fazer um armistício com o Estado negro" (VAINFAS, 1996, p. 65). Tal perspectiva também aparece na representação iconográfica da capitania de Pernambuco feita por Frans Post (Figura 1).

Figura 3 - Mapa de Pernambuco

Fonte: Gaspar Barleus, 1647, Instituto Moreira Salles. Disponível em: https://ims.com.br/por-dentro-acervos/frans-post/

Recorrendo a análise de Raymond Kent, João Reis destaca que nos "desenhos de Frans Post sobre mapa publicado na *Rerum per octenium in Brasilia*, de Gaspar Barlaeus", Pernambuco "é emblematicamente representado, em 1647, de um lado por um engenho, do outro por Palmares" (REIS, 1995, p. 17). Essa dualidade, presente na representação imagética, faz Palmares emergir como ponto alto da resistência à sociedade escravista, representado e retratado como um contraponto, oposição direta, aos empreendimentos e administração coloniais, como os engenhos, tal contraposição fica evidente na imagem de Frans Post.

Decerto, como observou Brito, Palmares desfrutava de uma autonomia política e econômica, com um circuito produtivo bem elaborado que não dependia apenas da extração de víveres, mas também dedicava-se a agricultura. De acordo com Gomes, nas comunidades palmaristas "cultivavam feijão, batata, banana e diversos legumes", além da mandioca e do milho "seus principais alimentos" (GOMES, 2005, p. 73), que eram tradicionalmente culturas de cultivo indígenas (GUIMARÃES, 2016). Ademais, plantavam cana de açúcar, tinham criações de animais "como galinhas, patos e porcos" (Idem, p. 74) e produziam cerâmica "onde nota-se a existência de influxos da cultura indígena" (NOELLIE; SALLUM, 2019, p. 701) e outros artigos de barro. Todo esse circuito produtivo era organizado por meio de uma produção coletiva, a semelhança do

que imperava nas sociedades indígenas. Igualmente a produção de cerâmica, muito provavelmente, veio de uma confluência de aprendizados elaborados junto aos grupos indígenas, que dominavam essa técnica milenar (NEUMANN, 2008)[166]. Recorrendo a arqueologia, João Reis destaca que,

> Escavações arqueológicas atualmente em curso na Serra da Barriga têm recolhido um grande volume de cerâmica indígena, o que pode significar uma presença indígena mais importante do que até agora se admitiu, ou a adoção intensiva pelos palmarinos da cultura material nativa (REIS, 1995, p. 16).

A cerâmica indígena pode endossar a hipótese da presença dos nativos em Palmares. Ao tratar de um outro contexto de apropriação e troca, em relação à cultura de produção da cerâmica, Francisco Noelli e Marianne Sallum, citando Eduardo Viveiros de Castro, observam que:

> A transformação da cerâmica pertence ao "paradigma da troca", no qual "o evento de troca é sempre a transformação de um evento de troca anterior. Não há um começo absoluto, sem um ato de troca absolutamente inicial. Cada ato é uma resposta, isto é, uma transformação de uma lembrança anterior do mesmo tipo" (Viveiros de Castro 2004:477) (NOELLI; SALLUM, 2019, p. 705).

Nesse sentido, a troca de práticas, saberes e fazeres, como a produção da cerâmica, podem ter sido recorrentes nos espaços quilombolas. Formação, práticas econômicas, culturais e religiosas, vivenciadas nos quilombos pareciam estar orquestradas por uma dinâmica de trocas e apropriações mútuas e simétricas entre sociedades indígenas e africanas. Pelo olhar de Francisco Brito, desvela-se um espaço relativamente autônomo que seria autogerido e autossustentado pelos negros fugitivos, os quais estariam a todo tempo vigilantes, elaborando constantes estratégias de defesa e ataque a qualquer sanha ofensiva do colonizador.

> Aqui levantam barracas de rama, dizem que habitarão trinta mil pessoas em número, mas nas grandes aldeias a que chamam mocambos. Arantelados de nos ter por vizinhos, sempre estão prevenidos de veredas ocultas, que abrem a força de machado entre as brenhas mais densas, para se livrarem melhor de nossa gente quando os busca em alguns verões [...] (BNP, 1701-1800, Lib. 280, n. 526).

---

[166] Sobre a cultura material e a produção de cerâmica em diferentes sociedades indígenas há uma profícua produção de trabalhos, sobretudo no campo da arqueologia. Marina Neumann dedicou-se a analisar a produção da cerâmica e seus significados cosmológicos entre os Guarani no contexto pré-colonial (NEUMANN, 2008). Natália Turchetti investigou a cultura material Jê pré-colonial no sítio Lito-cerâmico Mato Seco, São Gonçalo do Abaeté em Minas Gerais (TURCHETTI, 218).

Nesses ataques, narrados por Brito, em que "lhes destroem as sementeiras e dificulta a água", a intervenção violenta "que também os mata, e torna a cativar (principalmente as mulheres e filhos incapazes de acompanha-los nas retiradas)", a estratégia dos palmaristas era refugiar-se mais adentro "metendo se pelo mato, e sustentando se de animais e frutos silvestres, com a mesma facilidade com que largam suas aldeias quando imos as tornam a ocupar quando voltamos" (Idem). Embora as tentativas de destruição fossem incisivas e recorrentes, os moradores de Palmares não se renderam e constantemente também lançavam ataques as propriedades próximas "fazendo grande dano". De acordo com Brito "assolam, roubam e matam fazendas casas e lavradores" (Idem).

Palmares tornou-se um obstáculo para a coroa portuguesa e para os colonos, além dos ataques e incursões havia as recorrentes fugas dos escravos. Não foi apenas na capitania de Pernambuco que fora sentido o abalo provocado pelas deserções. Na capitania da Bahia, os vereadores da câmara se reuniram em 1694 para darem graças pelos "felizes sucessos" obtidos por suas armas no combate aos "negros de Palmares":

> (...) o qual se havia destruído com mortes e prisioneiros de que resultava particular serviço a Sua majestade e maior utilidade aos moradores de Pernambuco que viviam desde a sua Restauração oprimidos e avexados com as insolências e insultos, mortes e roubos que amiudamente faziam os ditos negros dos Palmares (...) (AHMS, 1690-1697, fl. 181v-183).

O termo aponta os territórios coloniais prejudicados pelos palmaristas, não apenas nos domínios da capitania de Pernambuco – "Porto Calvo, Pojuca e Rio São Francisco" – mas também nos "(...) desta Cidade [Salvador] e seu Recôncavo que experimentavam a perda de alguns negros que lhe fugiam de suas casas e lavouras e saíam morar em ditos mocambos dos Palmares fazendo-se salteadores como os mais (...)" (Idem).

Nesse aspecto Palmares assemelha-se a Santidade, sobretudo no Orobó e em Jaguaripe, quando muitos escravos foram impelidos a fugir para os seus domínios, dessossegando o território do Recôncavo e trazendo prejuízos aos senhores de engenho daquela região.

No período que correspondeu a guerra holandesa Palmares experimentou uma significativa ascensão. Como narrado na *Relação das guerras feitas aos Palmares* "no tempo que a Holanda ocupou estas praças engrossou aquele número, porque a mesma

perturbação dos senhores era a soltura dos escravos" (RIHGB, 1859, p. 310)[167]. Nesse contexto a estrutura política e econômica da colônia, sobretudo no território da capitania de Pernambuco, teria sido fragilizada com os constantes ataques a engenhos, o que facilitou e impulsionou as fugas para a comunidade de fugitivos. Palmares foi o recôndito de resistência e de contraposição a sociedade colonial, e conseguiu reunir e arregimentar negros da guiné e da terra escravizados, ávidos pela liberdade. Conforme enfatizou Vainfas:

> Foi nesse contexto das guerras luso-flamengas e de altíssimo crescimento do tráfico para Pernambuco – e Angola esteve, durante algum tempo, sob o domínio holandês – que Palmares consolidou sua posição de "Estado negro" encravado no Brasil escravista. [...] a crescente população africana escravizada na capitania soube aproveitar as guerras intercolonialistas para fugir em massa para o reduto palmarino, fazendo dele um foco permanente de contestação ao escravismo colonial (VAINFAS, 1996, p. 65).

Nesse sentido, os quilombos não estavam alheios aos espaços a sua volta, e constantemente desenvolviam conexões com os moradores da região e com os escravos de engenhos e fazendas em seu entorno com os quais estabeleciam comércio (GOMES, 2005). Com o excedente da produção dos mocambos "os *palmaristas* realizavam trocas mercantis com os moradores das localidades próximas". Assim, criaram redes mercantis em que "levavam farinha de mandioca, vinho de palma, manteiga e outros produtos, obtendo em troca armas de fogo, pólvora, tecidos, sal e ferramentas de que precisavam em seus mocambos" (Idem, p. 77). Ademais, Palmares "tinha sua própria metalurgia. Fabricavam-se lanças, flechas, facões, foices, enxadas e outros artefatos". De acordo com Gomes, "o conhecimento da metalurgia era proveniente de algumas sociedades africanas" (Idem, p. 74). Para além das redes comerciais e produtivas, a comunidade de fugitivos também estabelecia redes de solidariedade com os cativos das senzalas circunvizinhas:

> Enquanto os primeiros eram informados a respeito de preparações das expedições repressoras e também sobre a África por meio das notícias que chegavam aos portos de Recife com o tráfico negreiro, estes últimos ficavam sabendo cada vez mais sobre Palmares. Em várias ocasiões, os escravos aguardavam apreensivos e ansiosos o desfecho das expedições enviadas contra os *palmaristas.* O mundo das senzalas não era, desse modo, isolado daquele que estava sendo criado em torno dos mocambos. Havia

[167] A *Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador D. Pedro de Almeida, de 1675 a 1678* foi publicada em 1859 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB) e é "de autoria anónima, a partir de um manuscrito existente na Torre do Tombo, como é assinalado na edição, embora sem a identificação da cota do documento" (OLIVEIRA, 2005, p. 252).

> comunicações, muitas das quais silenciosas. A existência de Palmares representava mais uma expectativa de liberdade para os negros que continuavam escravos (GOMES, 2005, p. 78).

As experiências de sociabilidades e solidariedades também ocorreram em outros quilombos. Redes de informações e de trocas desenvolveram-se às margens da sociedade escravista. E como identifica Lara dos Santos, para o Recôncavo Sul da Bahia, a manutenção de "relações amistosas entre os quilombolas e outros agentes históricos" (SANTOS, 2004, p. 81) eram frequentes e são perceptíveis nos processos criminais, nos quais as autoridades faziam de tudo para identificar se haviam apoiadores dos mocambos. Sendo assim, "era como se fosse uma pergunta padrão nesses inquéritos: se alguém os ajudava a se manterem fugidos, acoitando-os ou sustentando algum comércio com eles" (GOMES, 1995, p. 62). Os quilombos eram de fato sustentados por essas redes de comércio e trocas locais "com outros escravos, índios ou lavradores". Os assaltos também eram comuns para a arrecadação de alimentos, dinheiro e armamentos, além disso também podiam servir para "aliciar escravos para engrossar o grupo" e sequestrar mulheres a fim de melhorar a demografia no quilombo, como ocorreu em Camamu (SANTOS, 2004, p. 81).

Ao argumentar sobre a necessidade de reconstituir a história de Palmares, Flávio Gomes reflete que a busca por revisitar um tema tão amplamente analisado vem da possibilidade de (re)significar e desvelar novos temas, olhares e percepções sobre as experiências históricas dos personagens envolvidos nesse episódio tão importante da História Colonial e não no intuito de "procurar feitos heróicos" ou a "história verdadeira". Nesse sentido, a história de Palmares deve ser redimensionada e ampliada articulando estruturas e agências na reconstituição dos fatos históricos:

> A história de Palmares precisa ser relida à luz das experiências históricas do Império português e suas formas de domínio. Fundamentalmente, precisa ser relida à luz de uma história atlântica das estruturas e das agências. Necessita de reflexões articuladas tanto com a história de Angola quanto com as experiências conectadas do Atlântico Sul. Novas leituras a partir da história indígena e do indigenismo colonial dos séculos XVI e XVII. Mais ainda: uma releitura da história africana e desta no Brasil (GOMES, 2005, p. 30).

Na convergência de um dos pontos que ressaltou Gomes, percebemos a necessidade de conectar a história de Palmares, bem como de demais quilombos à história indígena e as experiências de luta e resistência ao escravismo nos contextos de aliança entre silvícolas e negros. Alguns elementos da própria organização social e

política de Palmares já trazem pistas para acessarmos a influência e a confluência entre características das sociedades indígenas e africanas.

Em Palmares a liderança política era exercida por alguns líderes principais, que dialogavam com um conselho formado por indivíduos mais velhos, os quais auxiliavam na tomada de decisões e na gestão local (GOMES, 2005, p. 86). Além de capelas, santuários e casas de festejos um dos espaços que compunham a estrutura e arquitetura dos quilombos eram as casas de conselho "onde se reuniam os líderes" (Idem, p. 86). O capitão João Blaer, que fez uma expedição a região de Palmares, ao descrever, em seu diário de viagem, a estrutura do mocambo que havia encontrado fala da existência de "uma grande casa de conselho" (BLAER, apud GOMES, 2005, p. 95).

O conselho de anciãos era um elemento articulador nas sociedades indígenas, sobretudo Tupis. O chefe era assessorado por esse conselho "constituído por homens mais experimentados da aldeia, por aqueles que alcançaram uma certa faixa etária, pelos líderes das famílias extensas ou de grupos de descendência" (MELATTI, 2007, p. 159). Tanto em comunidades indígenas quanto em sociedades africanas os mais velhos exerciam um papel fundamental, desfrutavam de prestígio e eram tidos como guardiões e transmissores das tradições.

Conforme analisa o historiador Robert Daibert, nas sociedades bantos[168], das quais faziam parte a maioria dos africanos trazidos para a região da capitania de Pernambuco, os anciãos "[...] eram figuras revestidas de significados sagrados, inclusive os que ocupavam cargos políticos". Sobretudo os que se destacavam na esfera da magia, conservavam bastante prestígio nas comunidades, pois "eram vistos como depositários da plenitude da sabedoria, guardiões da tradição e espécies de 'bibliotecas vivas'" (DAIBERT, 2015, p. 13). A importância desses anciãos estava no lugar que ocupavam na sociedade:

> Geralmente atuavam nas sociedades de matriz banto como sustentáculos da cultura, transmitindo aos mais jovens histórias e crenças. Cabia aos anciãos **a responsabilidade de tomar decisões que mantinham a unidade do grupo**. Por estarem naturalmente mais próximos da morte, acreditava-se também que eles estavam mais próximos do mundo dos mortos e, consequentemente dos antepassados e ancestrais (Idem, grifos nossos).

No terceiro livro da *Crônica da Companhia de Jesus*, Simão Vasconcelos revela uma singular narrativa sobre a missão empreendida pelos padres José de Anchieta e

[168] Na região da África central, sobretudo no Congo e Angola de onde procediam a maior parte dos africanos trazidos para o território da capitania de Pernambuco.

Manuel da Nóbrega entre os índios tamoios na região de Iperoig (atual Ubatuba-SP). Nesse relato, o jesuíta português faz emergir o papel do conselho, na tomada de decisões, na ocasião em que os inacianos tentaram negociar a paz no contexto da chamada "Confederação dos tamoios". Narra Vasconcelos, que ao chegarem em uma aldeia dos tamoios, os padres foram hospedados na casa de um velho de "boa índole", por nome Caoqueira, que era principal entre os tamoios, descrito como "capaz e para com eles de grande autoridade" (VASCONCELOS, 1865 [1663], p. 9). No dia seguinte "foi feito conselho secreto" reunindo diversos "anciãos da terra" que desejavam "tratar das pazes". Os inacianos destacaram o papel dos velhos e principais "por que entre esta gente é grande o respeito que se guarda aos velhos" (Idem, p. 11) os quais eram venerados como pais. O conselho era responsável pelas mais importantes decisões, tais como as guerras e os acordos de paz.

Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman ao tratarem desse contexto, citando as crônicas de Hans Staden, Jean de Léry e André Thevet asseveram que "Todos eles descrevem, cada qual a seu modo, personagens e formas políticas indígenas, como chefes ou 'principais', anciãos, guerreiros eminentes, conselho de anciãos, expedições de guerra" (PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2010, p. 406). Conforme Florestan Fernandes (1989), era a gerontocracia "a forma vigente entre eles" (PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2010, p. 406). Nesse sentido, não havia uma figura centralizadora de poder,

> [...] mas sim um espaço de decisão conjunta garantido a todos os homens maduros, ou seja, aqueles que participaram de muitas expedições guerreiras e mataram muitos inimigos, tendo obtido para si muitos nomes e marcas. Léry ilumina, nesse sentido, o Conselho dos Anciãos como lugar por excelência de decisão política, afastando a ideia, veiculada por Thevet, de que os chefes de guerra – referidos por todos eles como "morubixabas" ou "principais" – seriam verdadeiros "reis" (Idem, p. 407).

No quilombo, assim como nas aldeias indígenas, um sistema semelhante orquestrava a vida em comunidade, tornando a questão do "poder", algo para além do exercício de autoridade e coerção, uma unidade política fluída e dinâmica. Nesse caso, os líderes poderiam ser figuras de circunstancia, tendo chegado ao posto pelas alianças políticas que conseguiam arregimentar e manter. Esses líderes ou chefes principais geralmente exerciam liderança política, militar e religiosa. E ao agregar essas diferentes dimensões de "poder", traziam em seu cerne influências e confluências tanto das sociedades indígenas quanto das africanas. Conforme destacou Gomes:

> Palmares foi um mundo de faces africanas reinventado no Brasil pelos *palmaristas* – africanos de procedências étnicas diversas, além daqueles nascidos lá –, os quais forjaram espaços sociais próprias e originais. Recriaram culturas, religiões e organizaram-se militarmente para combater invasores. Estabeleceram igualmente práticas econômicas para garantir sobrevivência. Foi a criação deste mundo (como possibilidade) que assustou sobremaneira a Coroa portuguesa (GOMES, 2005, p. 73).

Nesse mundo de possibilidades e recriações constantes a confluência entre as sociedades africanas e indígenas era recorrente. Como vimos a liderança política no interior dos mocambos era exercida por um chefe ou principal – junto ao conselho –, que detinha poder político e religioso. Tal confluência é bem perceptível no universo cosmológico e religioso dos indígenas e africanos, como veremos mais adiante. Contudo, não era apenas no campo cosmológico que essas sociedades convergiam. No interior dos quilombos, era perceptível traços estruturais e organizacionais trazidos de ambas as sociedades.

Ao se debruçar sobre as constantes incursões contra Palmares, Gomes reflete que: "como muitas vezes tinham que abandonar seus mocambos fugindo da repressão, os *palmaristas* desenvolveram um tipo de arquitetura influenciada tanto pelas construções africanas, quanto pelas indígenas, bem prática" (GOMES, 2005, p. 86).

Para o século XVII, nos sertões de Minas, Marcel Mano identificou semelhanças estruturais entre as aldeias e os quilombos e analisou esses últimos como espaços em que eram compartilhadas experiências de enfrentamento contra a sociedade colonial entre indígenas kayapós e negros fugitivos. De acordo com Mano, nos quilombos "técnicas de subsistência, localização, formato dos assentamentos, forças produtivas e instrumentos de trabalho são alguns dos elementos que denotam óbvias semelhanças com o modo de vida indígena" (MANO, 2015, p. 535). As formas de apropriação de espaço, perceptíveis nos mapas e registros históricos dos quilombos, e os modos de subsistência, são elementos que reiteram uma aproximação entre indígenas e negros. A configuração e ordenamento espacial dos quilombos, próximos a rios, se assemelhavam com as aldeias circulares dos índios kayapós da região. Além desses elementos o cultivo de milho, mandioca e algodão, complementados com a pesca, a caça e a coleta faziam parte do modo de vida e subsistência dos grupos nativos. Dessa forma, reitera Mano, "os quilombolas, ainda que faiscassem algum ouro e roubassem, tinham um modo de subsistência nos quilombos que era indígena, tanto quanto eram também alguns de seus instrumentos, como o arco e a flecha" (MANO, 2015, p. 535). Por conseguinte, a aproximação estava igualmente presente no contexto beligerante,

dada a dificuldade de acesso à pólvora e armas de fogo os arcos e as flechas "foram os instrumentos ordinários da vida nos sertões no século XVIII e não só para índios e negros". As similaridades não param por ai, o antropólogo destaca "as estratégias de cercos e emboscadas em suas batalhas". A fim de se defenderem dos ataques coloniais "os negros utilizaram tanto armas saqueadas nas vilas, como armadilhas nas matas, 'ora com características africanas, ora com marcante presença indígena' (Amantino, 2001, p. 147)" (MANO, 2015, p. 537).

Nesse sentindo "desenham-se, assim, cruzamentos de técnicas de subsistência, arranjos socioespaciais, forças produtivas, instrumentos de trabalho, estratégias de defesa e guerra, nos quais 'calhambolas' incorporaram artefatos e conhecimentos indígenas". No entanto, as trocas não se restringiam aos conhecimentos e técnicas, o antropólogo mineiro destaca que "em várias ocasiões, foram relatados contatos diretos". Analisando uma série de documentos administrativos que noticiavam conflitos na região, Mano identificou diversos ataques orquestrados entre indígenas e quilombolas contra as tentativas de povoamento e penetração dos sertões. Auxiliando-se mutuamente e ocupando os mesmos espaços, quilombolas e "nações silvestres", resistiam a marcha inexorável da colonização. Portanto, conforme pontuou o antropólogo "é fácil acentuar como o quilombo não era espaço de convivência apenas de negros fugidos; mas que índios e negros mantiveram contato e firmaram alianças" (MANO, 2015, p. 539).

Seja nas táticas e estratégias de guerra, na arquitetura, na organização política e religiosa, os quilombos desenvolveram-se e permaneceram ao longo dos anos em que (r)existiu sob a égide das construções negociadas de sociedades indígenas e africanas.

Voltando a questão da liderança nas comunidades palmaristas é significativo repensar e ler nas entrelinhas das narrativas clássicas sobre os quilombos. Nesses termos, ao redimensionarmos o nosso olhar podemos perceber os traços da composição indígena nesses espaços, mesmo que estes não sejam notados, ou devidamente dimensionados, pelos historiadores que se debruçam sobre o tema. João Reis ao tratar de uma suposta elite política em Palmares traz pistas para a presença de outro elemento fundamental nas sociedades indígenas. Em suas palavras:

> E é evidente que havia uma elite constituída em torno dos líderes, com muitos privilégios. Entre estes, não tanto o controle da terra, como se esta fosse a única maneira de dominar em regimes agrários, mas o controle de gente para reproduzir (daí a **poligamia** dos poderosos) e para produzir, coletar e particularmente guerrear, saquear e controlar rotas e fontes de

> comércio, comércio que existia entre os palmarinos e a sociedade em seu torno (REIS, 1995, p. 17, grifo nosso).

A capacidade de guerrear e de se reproduzir, por meio da poligamia era elemento fundamental na construção das lideranças nas sociedades tupi-guaranis. Portanto, possivelmente a poligamia seria um traço de influência indígena. Nessas sociedades,

> O chefe indígena tinha a função de servir com dádivas, essa era uma forma de estabelecer e manter as relações de reciprocidade e afirmação da capacidade do líder de ter o que doar, o que está associado diretamente à poligamia, cunhadismo e à maior capacidade produtiva. Assim, através da lei da reciprocidade, a comunidade encontrava a conjugação com o seu líder (SANTOS, 2019, p. 94).

A poligamia ligava-se diretamente com outra instituição basilar nas sociedades tupi o cunhadismo, que privilegiava a relação com os cunhados. Quanto mais cunhados tivesse um principal, maior seria sua provisão de guerreiros, o que possibilitava ao líder ter mais capacidade de produção, maior potencial beligerante e por conseguinte mais poder (PARAISO, 2000).

Ao tratar sobre a expedição de 1645 contra Palmares, que foi documentada no diário de viagem do capitão João Blaer, Gomes destaca a presença de inúmeros índios nessa campanha. Conforme pontua, apesar de ser um episódio bem conhecido "ainda são poucos os estudos que procuram abordar as relações interétnicas – conflitos e solidariedades – entre grupos indígenas, escravos negros, índios aldeados e comunidades de fugitivos no Brasil escravista" (GOMES, 2005, p. 90)[169].

Como já enfatizou Gomes, a experiência quilombola teve uma dimensão ampla sendo vivenciada em diversas partes da América Portuguesa e em diversos cenários, dos espaços mais próximos as vilas aos longínquos e desconhecidos sertões:

> Seja nos recôncavos junto aos engenhos e fábricas de alimentos, seja em montanhas que cercavam terra s auríferas, seja em campos de pastagens em meio aos sertões, passando por serras, planícies e planaltos, seja avançando fronteiras de um lado para o outro, muitas das quais

[169] Em 1678 o líder Gamba Zumba fez um acordo de paz (Acordo de Cacaú) com o governador da capitania de Pernambuco. O acordo previa que os nascidos em Palmares seriam livres, e os que aceitassem o acordo receberiam terras, no entanto não poderiam receber novos fugitivos. A proposta não foi aceita por todos o que gerou uma cisão. Zumbi continuou em Palmares com seu grupo e recusou qualquer acordo com as autoridades. Por volta de 1692 a coroa portuguesa convocou bandeirantes paulistas para enfrentarem o quilombo. Entre 1692-1694 várias expedições foram feitas na tentativa de destruir Palmares. O ano de 1694 é considerado o fim de Palmares, no entanto a resistência quilombola continuou na região pelos anos seguintes, o próprio Zumbi resistiu até 1695, quando foi morto em uma emboscada.

> internacionais, quilombolas e fugitivos inventaram caminhos, readaptaram suas estratégias a cenários diferentes e mesmo montaram aqueles próprios para seus mocambos. Esta tradição rebelde no Brasil Colonial se constituiu numa longa, difícil e interminável aventura em busca da liberdade (GOMES, 2005, p. 25-26).

Esses múltiplos espaços que foram apropriados e ressignificados pelos sujeitos históricos, sempre foram marcados pela presença indígena, embora em muitas narrativas ela não apareça, sua atuação foi imprescindível para o surgimento, êxito e continuidade de comunidades resistentes que desafiavam o colonialismo e lhe impunha alguns limites.

Portanto não há como falar sobre resistência escrava no Brasil e a experiência quilombola sem desvelar o papel fundamental que os povos indígenas tiveram em diferentes contextos.

6.2 A resistência indígena e africana nas Santidades

Era no limite da existência da sociedade escravista, que as crenças e rituais das Santidades "ecoaram entre os muitos escravos que viviam na sociedade colonial portuguesa". Existiam nesse contexto, uma série de motivos e elementos que tornavam a experiência na Santidade uma possibilidade de (re)significar a realidade em que estavam inseridos. Os escravos "não apenas viviam longe de suas terras natais, mas em um mundo alienado, onde trabalhavam incessantemente nas lavouras e nos engenhos de açúcar". Suas existências estavam limitadas à inúmeros infortúnios "ao redor deles, era alarmante o número dos que morriam de doenças epidêmicas" (METCALF, 2019, p. 318). Portanto,

> Para os escravos da Bahia, a mensagem pregada por Antônio criava uma nova mitologia e criava esperança. Ele profetizava que, no novo mundo que estaria por vir, o mal seria erradicado, a opressão terminaria e os erros seriam vingados. Ao fugirem em busca de Antônio, no sertão, ou da Mãe de Deus, em Jaguaripe, os crentes buscavam também resistir à escravidão, à missão jesuítica e ao empreendimento colonial português. Quando os ministros levaram as crenças da santidade para fora da Bahia, eles transformaram o que até então era uma resistência localizada em algo muito mais sério, porque trazia a ameaça de se generalizar (METCALF, 2019, p. 318-319).

A busca de dilatação desse movimento tinha em seu cerne a tentativa de confrontar a sociedade colonial, pondo em xeque os seus valores e fundamentos, o que

tornaria a esperança da liberdade uma experiência tangível e capaz de ser alcançada por negros e brasis que viviam sob as amarras da sociedade escravista.

A documentação inquisitorial apresenta-nos importantes relatos em que é perceptível a significação da experiência de propagação da Santidade para além do Orobó e posteriormente para além das terras de Jaguaripe. O índio Silvestre que era escravo de um capitão de Porto Seguro, João da Rocha Vicente, "pregava contra a escravidão e previa que a santidade faria dos índios senhores dos brancos, razão pela qual foi açoitado e posto em grilhões pelo seu dono" (VAINFAS, 1995, p. 152). Essa mensagem, contrária a escravidão e que prenunciava o fim do cativeiro, não se restringia à experiências individuais e era difundida em diferentes espaços, foi amplamente propagada na Bahia colonial. E não apenas nessa capitania, conforme vimos no capítulo 2, nas diferentes vilas do Recôncavo, nas imediações da cidade de Salvador, nos longínquos sertões e nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro ecoaram os ecos de liberdade das Santidades indígenas.

O mameluco Álvaro Rodrigues, em toda a sua denúncia apresenta a Santidade de Jaguaripe como cabeça, ou seja, em sua percepção era ela o centro propagador das demais Santidades que estavam espalhadas pelo Recôncavo. Em seu testemunho faz desvelar as formas de difusão da Santidade e Jaguaripe como polo propagador. Eram as outras Santidades com ramos do troco que estava em Jaguaripe. Para que esse fenômeno se generalizasse os seguidores e mantedores da Santidade:

> [...] saiam os sobreditos para todas as outras partes da Bahia a pregar a dita abusão e assim espalharam e semearam que em muitas partes desta Bahia e seu Recôncavo os brasis cristãos e muitos mamelucos filhos de brasis e de brancos e muitas pessoas brancas sendo todas cristãs creram na dita abusão e deixaram a fé de Cristo nosso senhor (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 190).

Essa dilatação por meio da pregação alcançou outros gentios e negros de guiné "assim pagãos como cristãos" os quais "faziam a cabeça principal da dita abusão e ali se ajuntavam". A mensagem da Santidade, como sementes espalhadas, encontrara solo fértil nos corações de "muitos cristão assim brasis como de guiné, foros e escravos que fugiam dos seus senhores de toda esta Bahia" (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 189).

Nesse ponto, precisamos relativizar as palavras de Rodrigues, pois é uma delação carregada de ressentimentos e exageros, permeada pelos jogos de interesses e disputas em torno da mão de obra indígena. O pano de fundo para as palavras do

sertanista seria a famigerada disputa em torno das almas indígenas que ascendera substancialmente ao final do século XVI, com o decréscimo populacional desencadeado pelas epidemias e graves investidas aos grupos indígenas do litoral[170]. Não podemos esquecer que tratava-se de um senhor de engenho ressentido com a "concorrência" de Fernão Cabral, por conta das fugas que estavam sendo feitas para a fazenda em Jaguaripe e também com o fracasso de sua jornada que não pôde alcançar a Santidade no Orobó[171]. O próprio mameluco a certa altura da sua confissão/denúncia se declara inimigo do senhor de Jaguaripe. Em seu depoimento quando fala que muitos brancos iam as terras de Fernão Cabral para ver a idolatria chamada Santidade, contou que ele não teria ido a fazenda "por estarem inimigos". (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 193). Ademais, trata-se de uma denúncia movida por alguém que buscou de todas as formas destruir a Santidade.

Ressentindo e temendo que a Santidade se tornasse um fenômeno ainda maior, o mameluco teria se envolvido na sanha conquistadora de extirpar a "abusão" e eliminar os seus líderes e mantenedores. Para Álvaro Rodrigues o caráter perigoso da Santidade estaria no fato de incitar revolta dos escravos aos seus senhores, conforme relatou ao visitador: "(...) e se os senhores dos escravos tolhiam aos seus escravos se alevantavam contra seus senhores e os feriam e matavam e lhes roubavam as fazendas e lhas queimavam". Essa oposição gerava um clima perturbador, pela ameaça que representavam esses ajuntamentos de escravos fugitivos "(...) pelo que se pôs nesta terra em condição de os fazerem um motim e levantamento geral contra os brancos e destruírem a todos (...)" (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 190-191). Por conta desse temor generalizado e pela perda dos seus cativos é que Álvaro Rodrigues justifica a sua empreitada em tentar destruir a Santidade:

> (...) e vendo ele denunciante que quase todos os seus brasis assim escravos como forros lhe fugiram para a dita abusão para a dita fazenda de Fernão Cabral na qual fazenda inda ora estão e vendo o grande perigo em que estava a terra toda pediu ao governador deste estado, que então era Manoel Teles Barreto que provesse como convinha então nesta cidade pela câmera foi eleito ele denunciante e escolhido e também pelos padres da companhia (...) e também por todo o mais povo para ir destruir a dita abusão e ele denunciante a sua própria custa foi com seus escravos e gente de armas por muitas partes deste Recôncavo, nas quais achou semeada e plantada a dita

[170] Sobre o contexto de crise do final do século XVI e as disputas em torno da mão de obra indígena tratamos no capítulo 2 do nosso livro *Ecos de liberdade* (SANTOS, 2019, p. 109-164).

[171] Manuel Teles Barreto teria ordenado Álvaro Rodrigues ir a caça da Santidade, mas o sertanista teve que abandonar a empreitada "porque chegou uma provisão do Governador Geral, havida a instância do dito Fernão Cabral de Ataíde, que mandava ao dito capitão se tornasse, pelo que se tornou" (DENUNCIAÇÕES, 475).

> erronia e abusão com muitos brasis cristãos que a criam e faziam com seus tabernáculos e cerimônias como atrás fica dito e eram esses ajuntamentos como ramos que precediam daquele tronco e raiz que estava na fazenda de Fernão Cabral (...) (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 190-191).

O esforço veemente de Álvaro Rodrigues de destruir a todo custo a Santidade teria movido o senhor de engenho a cometer terríveis violências. Em determinado momento o mameluco passa a narrar a maneira impetuosa e excessiva que teria tratado os membros da Santidade:

> (...) que todos criam na dita abusão e os levava consigo movidos pela pregação que ele denunciante lhes fez pela língua gentia que ele bem sabe mandou estar todos presentes e em presença deles mandou dar golpes com as espadas nas cabeças dos feiticeiros e depois de mortos vendo os circunstantes que era falso o que eles lhes diziam muitos deles com medo de os castigarem e com pasmo lhe morreram em pé sem outra doença que lhe parece que foram vinte e três e os ditos que criam na dita abusão diziam que quem cresse nela havia de voar para o céu e que na terra lhe haviam de crescer os mantimentos comeres e beberes que lhas não haviam de faltar e os legumes lhe haviam de ser maiores que aos outros e que os que fossem escravos haviam de ser senhores de seus senhores (AN/TT, TSO, IL, proc. 17.060, fl. 192).

É preciso igualmente relativizar a narrativa desse episódio, pois pode ser um esforço de tentar apresenta-se de todas as maneiras, ao visitador, como contrário a Santidade, sendo que o próprio Álvaro Rodrigues permitia que em seu engenho rituais e práticas indígenas fossem amplamente consumados. Esse testemunho, de implacável sanha de destruir a Santidade, provavelmente tenta mascarar o que acontecia em suas próprias terras. Porque o visitador também recebera denúncias de que em suas possessões e nas do seu irmão Rodrigo Martins se praticava os ritos da Santidade. Conforme denunciou Pero de Moura, na fazenda de Álvaro Rodrigues, em Cachoeira, "os negros da terra praticavam à maneira dos adoradores da santidade" (CALASANS, p. 29).

Sendo assim, contraditoriamente nas suas terras em Cachoeira também foram identificados rituais semelhantes aos da Santidade, o que posteriormente o levaria a ser processado por heresia (AN/TT, TSO, IL, proc. 16897), por conta das muitas indicações de que tanto ele quanto seu irmão, igualmente sertanista e senhor de engenho, permitiam toda a sorte de práticas, crenças e costumes gentílicos [172]. Como

[172] Sobre os irmãos mamelucos de Cachoeira e as práticas gentílicas em suas terras nos debruçamos no capítulo 4 dessa tese.

caracterizaria Vainfas os mamelucos sempre foram "homens de lealdades vacilantes" (VAINFAS, 2007, p. 48).

Ao apresentar a Santidade como contraponto ao catolicismo, enfatizar sua dispersão e demostrar que a "idolatria" gentílica tornara-se um fenômeno amplo e multiétnico, – agregando brasis cristãos e pagãos, negros de guiné, brancos e mamelucos – Álvaro Rodrigues acaba por desvelar, mesmo que esta não tenha sido a sua intenção, o caráter político e reivindicativo da Santidade. Que ao apropriar-se dos elementos cristãos soube de maneira criativa e inventiva dá-lhes novos significados.

É extremamente interessante analisar os significados dessa apropriação para a contraposição, porque o que a historiografia muitas vezes tem enfatizado é a *miscigenação*, o *hibridismo*, o *encontro cultural*, quando tal fenômeno diz muito mais sobre a experiência e capacidade indígena de identificar os elementos que os colonizadores laçavam mão, para a contrapelo tentar os submeter e subverte-los. O esforço de apropriar-se do cristianismo no sentido contrário, era uma arma poderosa para enfrentar os seus opositores tanto na esfera religiosa como no campo político. Da mesma forma que o cristianismo, através da catequese - que foi o projeto estabelecido pela igreja para as populações indígenas - utilizava a submissão/rendição a fé cristã como ferramenta para a "pacificação" e "subordinação" e até para submetê-los ao trabalho, mesmo que a escravidão indígena fosse proibida, as Santidades, contrapunham o cristianismo e criavam um discurso de libertação das amarras coloniais e os incitava a lutar em busca dessa liberdade.

E esse discurso era particularmente significativo para os negros escravizados, pois à estes o catolicismo havia relegado a escravidão irrestrita[173]. Para um/a escravo/a que passara pela experiência dolorosa da diáspora, de ser arrancado de suas terras,

---

[173] Nos referimos ao fato de que a escravidão negra era legítima aos olhos da Igreja Católica, já a escravidão indígena era ilegal, embora fosse justificada em alguns contextos, como no caso de guerra justa. Na América portuguesa, os jesuítas empenharam-se em condenar o cativeiro indígena, apesar de na prática, como temos visto, eles mesmo utilizarem a mão de obra nativa, no entanto quando tratava-se do cativeiro negro, os inacianos deixaram claro que eram favoráveis. Alfredo Bosi ao analisar a relação do jesuíta Antonio Vieira com a escravidão mostra como o religioso tentou conciliá-la a religião, referindo-se a escravidão como necessária a salvação dos negros (BOSI, 1992). No sétimo capítulo de sua obra *Cada um na sua lei*, Stuart Schwartz trata sobre a construção discursiva para a legitimação da escravidão pelos jesuítas (SCHWARTZ, 2009). A busca pela legitimação da escravidão negra, por parte dos jesuítas se dava sobretudo pelos próprios interesses temporais dos inacianos em torno da exploração compulsória do trabalho em suas fazendas e demais empreendimentos. Sobre essa dimensão da Companhia de Jesus, Carlos Zeron escreveu a obra *Linha de fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII),* em que o autor evidencia que a escravidão "representou uma fonte de financiamento para as missões, criou uma identidade política e espiritual dos jesuítas da colônia, e também porque o trabalho era percebido pelos jesuítas como um instrumento privilegiado de aculturação" (ZERON, 2011, p. 23).

levado para outras longínquas, nas quais o sofrimento era uma constante, pela exploração do trabalho e todas as violências da escravidão, ouvir que havia de vim um Deus para livrá-los do cativeiro da gente branca soava como uma esperança irresistível.

A composição étnica das Santidades

Alida Metcalf (1999), em suas pesquisas nas fontes inquisitoriais pôde identificar que "nas denúncias mais longas e mais detalhadas, os termos mais neutros, *gentio* e *brasis*, são modificados pelo termo *negro*". No entanto, à associação a "negros" tanto para indígenas, quanto para africanos, tinha uma implicação ligada a condição de servidão. Conforme pontuou Stuart Schwartz, analisando a historicidade do termo *negro:* "em si mesmo, o termo negro implicava a condição servil. Era comum – embora isso não se observasse sempre – usá-lo como sinônimo de escravo". Para o século XVI, o historiador americano destaca que "classificavam-se como 'negros da terra' os indígenas, o que revela uma percepção do seu status servil, mais ou menos equivalente ao dos 'negros da Guiné'" (SCHWARTZ, 2003, p. 15-16).

O antropólogo Marcel Mano, destaca a importância de pensar esses termos historicamente, pois estes eram em grande medida criações elaboradas pela "ideologia colonial". Portanto devem ser compreendidos "como construções históricas, políticas e culturais". No contexto colonial:

> (...) as categorias de índios, brancos e negros não se restringem a preceitos raciais ou culturais de uma dada coletividade abstrata. Em determinados contextos, o termo negro pode ser sinônimo de escravo e incorporar também indígenas escravizados (Monteiro, 1994); como o de índio pode se referir a qualquer indígena aldeado (Perrone-Moisés, 1992), aos quais se misturavam mestiços, homens livres pobres, negros forros. As companhias do poder colonial, tidas como brancas, também tinham clara formação mestiça e pluriétnica, composta por mulatos, índios escravos, homens livres pobres, negros forros etc. (MANO, 2015, p. 514).

Por essa razão é tão importante tomar as categorias no contexto de sua produção. Sendo assim, "às vezes os termos *escravo* ou *negro* foram usados sem a modificação *da terra*, esses termos poderiam abranger escravos indígenas e africanos, mas *escravos de Guiné* ou *negros de Guiné* explicitamente referia-se à africanos" (METCALF, 1999, p. 1543-1544).

Na documentação do século XVI e mesmo do XVII, nem sempre essa distinção estava evidente. E em muitas ocasiões o termo *negro* foi empregado para designar

indígenas que "serviam aos colonos". Tal uso fica evidente na narrativa de Frei Vicente do Salvador. Em sua *História do Brasil* (1627) ao tratar dos "anos dourados" da capitania de Itamaracá e seus primeiros sucessos, devido em grande medida a "impecável" administração do seu donatário, relata o franciscano:

> E na verdade ele [o parecia no zelo com que o servia e procurava o aumento desta sua capitania, não consentindo que aos índios se fizesse algum agravo, mas cariciando a todos, com que eles andavam tão contentes e domésticos que de sua livre vontade se ofereciam a servir os brancos e lhes cultivavam as terras de graça, ou por pouco mais de nada; principalmente um ano que houve de muita fome na Paraíba, donde só pelo comer se vinham meter por suas casas a servi-los. **E assim não havia branco, por pobre que fosse, nesta capitania, que não tivesse vinte ou trinta negros destes**, **de que se serviam como de cativos,** e os ricos tinham aldeias inteiras (SALVADOR, 1918 [1627], p. 127-128).

O relato problemático e claramente eufemístico de Frei Vicente, além de fornecer diversas questões sobre as primeiras modalidades de relacionamento entre indígenas e brancos, que podem ser problematizadas, oferece indícios importantes de que a categoria *negros* estava ligada ao cativeiro. Ou seja, referia-se, como se pode observar pelo trecho, aos índios que foram submetidos ao trabalho compulsório nas fazendas dos colonos. Embora tente amenizar a condição desses nativos, dizendo que eles mesmos aceitavam se submeter à servidão, fica claro que tratava-se de relações compulsórias.

Nas denúncias arroladas em relação a Santidade, há duas referências mais específicas concernentes a participação de *negros de guiné* no "movimento" indígena. A primeira é do mameluco Álvaro Rodrigues, sob a qual nos debruçamos mais adiante, a segunda é da mameluca Maria Carvalha que denunciou a negra Petronilha por envolvimento com a Santidade. Para além dessas denúncias, há aquelas mais genéricas que utilizam a expressão *negros cristãos* para se referir a escravos, que poderiam ser tanto indígenas quanto africanos. Como é o caso da denúncia de Belchior da Fonsequa, residente em Jaguaripe, que utilizou termos genéricos como *negros cristãos* e *negros*, mas ao final especificou que "todos eram gentios da terra e cristãos". Belchior narrou ao visitador ter visto *negros cristãos* de Gaspar Francisco de Itaparica e de Alexandre de Antônio Pires do Rio Vermelho, "e dez ou doze negros de Catarina Álvares, defunta sogra de Antão Gil, morador em Vila Velha e duas ou três negras de Gonçalo Veloso de Barros desta cidade" (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 40) fugirem dos seus senhores para as bandas de Jaguaripe em busca da Santidade. O denunciante afirmou que haviam

outros, mas não conseguiu recordar seus nomes. Seu filho, Antonio, relatou que todos os *negros da terra* de Fernão Cabral participaram da Santidade.

Da mesma forma, quando testemunhou diante do visitador, o capitão Bernadim Ribeiro da Gram, que fora responsável por destruir o templo da Santidade em Jaguaripe, atestou que Fernão Cabral permitia que seus *escravos* adorassem o ídolo da Santidade e que *escravos* e *índios cristãos* fugiam de diversas regiões da Bahia para participarem das cerimônias gentílicas (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 382). De acordo com Alida Metcalf, o jesuíta Fernão Cardim, que nesses tempos era reitor do Colégio de Jesus, usou uma terminologia mais precisa em sua denúncia. O inaciano teria declarado que um grande número de "*escravos* do sexo masculino e feminino, os *índios* desta terra, *cristãos* ou *gentios*" (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 327-328) teriam fugido do seus donos para alcançar a "seita" gentílica em Jaguaripe.

João Brás denunciou que teria ido até Fernão Cabral de Ataíde reivindicar a devolução de três *negros*, um que lhe pertencia e outros dois alheios, que haviam fugido para se juntar a Santidade em Jaguaripe (DENUNCIAÇÕES, 1591, p. 351). Já Álvaro Sanchez em sua denúncia disse que a seita atraiu *escravos cristãos.* Nesses casos, não é possível precisar se esses *negros* e *escravos* eram indígenas ou africanos. Mas, pelas fontes e por meio da análise contextual é possível entender que a maioria dos *negros* que participaram do "movimento" indígena eram *brasis*. E a caracterização *negros*, na documentação inquisitorial, tinha mais um cunho ligado a condição escravista do que a origem étnica e/ou caracterização fenotípica. Dessarte, mesmo na análise dos conceitos podemos notar uma construção discursiva que remete a convergência entre indígenas e africanos escravizados. Ao que parece, para os olhos do Santo Ofício, eles eram semelhantes e estariam numa mesma esfera social, embora a escravidão africana e indígena fossem encaradas de forma distinta pela igreja, como temos visto.

O que podemos inferir é que os escravos, indígenas e africanos, eram majoritariamente os seguidores da Santidade. No entanto, a composição étnica dos seus seguidores era mais plural e multifacetada. Incluindo portugueses e mestiços, tanto mulatos quanto mamelucos. De acordo com Ronaldo Vainfas, não resta dúvida "de que muitos brancos, portugueses ou luso-brasileiros passaram a crer na santidade e a reverenciá-la, havendo alguns que o confessaram ao visitador sem qualquer hesitação, embora se dissessem arrependidos, e sem sofrer maiores pressões do Santo Ofício" (VAINFAS, 1995, p. 153). O historiador José Calasans (1952) também atestou que

"mamelucos, mulatos e brancos aceitavam, por igual, a santidade" (CALASANS, 2012, p. 39).

Ao se debruçar sobre as fontes inquisitorias, Metcalf contabiliza "**nove portugueses**" que "foram denunciados nominalmente por entrarem no templo em Jaguaripe e incentivarem a seita". A maioria desses, numa invocação tácita do perdão, dissera ao visitador estarem arrependidos e que de fato não teriam crido na Santidade. Dos **mamelucos**, **vinte e oito** foram nomeados nas fontes, muitos dos quais teriam conhecido a Santidade quando foram descê-la no sertão do Orobó. Conforme pontua Metcalf, "quase todos os mamelucos como Nobre [Domingos Fernandes, Tomacaúna] alegaram que participaram dos rituais com um motivo – para convencer a seita a se mudar para Jaguaripe. Outros mamelucos foram, no entanto, fiéis" (METCALF, 1999, p. 1544).

Pelas fontes é possível identificar, oito **índios livres** que faziam parte da Santidade, no entanto, não há dúvidas de que esse número era bem maior. Dos proprietários de escravos, quinze são citados nos processos e denúncias, "como tendo seus *negros, escravos* ou *gentios* participando da seita". Desses são contabilizados **quarenta escravos entre *brasis* e africanos**. No entanto, "algumas denúncias simplesmente afirmam que um 'número desconhecido' ou 'todos' de um determinado proprietário de escravos *negros* se uniu à seita, assim quarenta é, obviamente, muito baixo" (Idem). Somente dos que desceram para Jaguaripe, que antes estavam no Orobó, haviam entre sessenta a oitenta participantes da Santidade. Dos que já estavam em Jaguaripe, são nomeados apenas dez escravos de Fernão Cabral. Paulo Adorno denunciou um encontro secreto de rituais da Santidade em que estavam presentes dez *negros,* mas ele só conseguiu nomear três Lucrecia, Ilena e Domingos (AN/TT, TSO, IL, proc. 17065).

Concordamos com Metcalf, quanto a composição e dimensão da Santidade:

> Esta contagem dos documentos não medem definitivamente o tamanho da seita, ou até mesmo sua composição, mas sugere que a grande maioria dos membros da seita eram conhecidos como *negros* que viviam sob o controle dos colonos portugueses (METCALF, 1999, p. 1544).

Mais uma vez é importante destacar que tratava-se de uma experiência que envolvia sujeitos, em sua maioria, submetidos à escravidão o que reitera o caráter anticolonial e antiescravista do "movimento" indígena.

6.3 O encontro político espacial: de Santidades à mocambos

Como temos visto, além da presença indígena há fortes indícios de que o caráter de resistência à exploração colonial e à escravidão pode ter impelido africanos a participarem da Santidade (SANTOS, 2019, p. 266). Como está exposto no Regimento dado a Francisco Geraldes, ao referir-se à Santidade, diz Sua Majestade que "são mais de três mil índios que se têm feito fortes, e fazem muitos insultos e danos nas fazendas de meus vassalos daquelas partes, recolhendo a si todos os negros de Guiné que andam alevantados" (IAA, 1954 [1588], p. 360). O Regimento indica que a Santidade se tornou polo de atração para os africanos que se levantaram contra a sociedade colonial, tornando-se dessa forma em recôndito das resistências escravas tanto indígenas quanto africanas. Nesse sentido, uma das possibilidades analíticas que traçamos ao final da nossa dissertação de mestrado (CARDOSO, 2015, p. 181) e buscamos desvelar aqui é que a partir do final do século XVI e ao longo do século XVII as Santidades indígenas, principalmente aquelas que estavam nos outros espaços para além de Jaguaripe, se reconfiguraram no interior dos engenhos, aldeamentos e também dos quilombos, que se tornaram recônditos de resistência à escravidão.

A aliança em torno da resistência, fato pouco iluminado pela nossa historiografia, pode contribuir significativamente para compreendermos os processos históricos e a trajetória dos povos indígenas e africanos em Pindorama. O escravo que resiste, que negocia, que constrói laços de sociabilidade e de ressignificação da sua existência mesmo em face da escravização (SLENES, 1999), é o ponto alto da atual historiografia. O escravo indígena que participa nessas esferas, igualmente como sujeito, começa a ganhar destaque na nova história indígena (ALMEIDA, 2017), nesse ponto a historiografia sobre a escravidão negra tem muito a ensinar para a historiografia indígena. Entendemos como potencialmente profícuo o diálogo entre as histórias, trajetórias e experiências das poluções negras e indígenas na formação histórica do Brasil. E aqui, especificamente, buscamos desvelar um dos capítulos da História Colonial que podem ajudar a iluminar esse diálogo e contribuir de alguma forma com a nova historiografia, tanto da História Indígena como da Escravidão.

Como apresentamos brevemente ao final da nossa dissertação (CARDOSO, 2015) no século XVII, a região de Jaguaripe e todo o Recôncavo tornaram-se um lugar de constantes incursões por parte de índios e negros que se levantaram contra os engenhos e fazendas de açúcar, motivados pelo ímpeto da Santidade. Desta maneira, na

documentação administrativa parece que a Santidade converteu-se em sinônimo de levantes indígenas. Uma das possibilidades é que a resistência indígena atrelou-se, na região do Recôncavo, a resistência africana. Como podemos ver a partir do Regimento de Francisco Geraldes e da documentação Inquisitorial, primeiro os africanos foram compelidos a participarem da resistência indígena através das Santidades no limiar do século XVI, sendo estas os primeiros núcleos de escravos fugitivos na região do Recôncavo.

Assim que foi nomeado governador do Brasil pelo rei Filipe II em 1588, Francisco Geraldes, recebeu em seu Regimento um conjunto detalhado de orientações a fim de dirimir os problemas que se impunham na colônia. O governador, que não chegou a cumprir sua função[174], era instruído a resolver um dos reveses mais perturbadores para a administração régia: a resistência africana e indígena. No Regimento, o monarca, ao referir-se a Santidade, indica que "são mais de três mil índios que se têm feito fortes, e fazem muitos insultos e danos nas fazendas de meus vassalos daquelas partes, recolhendo a si todos os negros de Guiné que andam alevantados" (IAA, 1954 [1588], v. 1 p. 360). Conforme evidenciou Stuart Schwartz (1988), o reaparecimento da Santidade no Regimento do sucessor de Manuel Teles Barreto, atesta para o fato de que este governador, embora tenha se empenhado veementemente na eliminação da Santidade de Jaguaripe, não conseguira destruí-la.

Em seguida, ao que tudo indica, a Santidade tornou-se propriamente lugar de resistência de ambos os grupos étnicos, indígenas e africanos, convertendo-se em sinônimo de mocambos. No alvorecer do século XVII, representantes da administração régia, passaram a empregar o termo *Santidade* associando-o à comunidades de escravos fugitivos. O historiador carioca Ivan Alves Filho foi quem pioneiramente identificou essa aproximação semântica (ALVES FILHO, 1988, p. 10-11). Diogo Menezes, o então governador do Brasil, escrevendo em 1610 ao rei Felipe III relatou que nas matas da região de Jaguaripe, estava levantada uma Santidade de índios e negros de Guiné com mais de vinte mil almas e onde continuavam sendo nomeados "bispos e papas" (AN/TT, Fragmentos, cx. 1, nº 6). Os números inflados, como bem identificou Stuart B. Schwartz (1988), se devem ao contexto de guerra justa, era a tentativa de convencer a coroa para a necessidade de ação militar, pois foi por meio dessa missiva que o governador pedia

[174] O governador, "depois de uma viagem atribulada, não conseguiu desembarcar na Bahia, tendo de retornar a Portugal" (SANTOS, 2009, p. 105).

permissão para atacar e escravizar esses gentios. Conforme salientou Schwartz, "embora Diogo de Meneses, ferrenho advogado da escravidão do gentio, possa ter exagerado esse número para melhor convencer a coroa da necessidade de ação militar, não há dúvida que a santidade ainda existia" (SCHWARTZ, 1988, p. 55).

Consoante a análise de Alida Metcalf (1999), o termo "Santidade" continuou sendo usado ao longo do século XVII para designar não apenas os movimentos messiânicos, mas também os ajuntamentos de índios e africanos que lutavam contra os empreendimentos coloniais. Há fortes indícios de que, aliada a resistência escrava, a Santidade reconfigurou-se ao longo do século XVII no interior de mocambos.

Semelhantemente, para o século XVIII, nos sertões de Minas, Marcel Mano observa um "contexto polifônico". Em que "dois termos foram isolados nos documentos: o de 'gentios' e 'calhambolas' que parecem ser (no contexto em que se apresentam) termos homólogos, entre outros, às categorias de índios hostis e negros fugidos, cujas relações interessam aqui mais de perto" (MANO, 2015, p. 515) . Ou seja, nesse contexto a terminologia colonial teria igualmente aproximado indígenas à negros que se opunham aos ditames da sociedade colonial.

Desde os princípios do XVII, a expressão Santidade começou a emergir na correspondência real como um designação de índios fugitivos e escravos africanos que cometiam idolatrias e resistiam à escravidão. O rei Filipe III escrevendo no ano de 1613, em carta direcionada a Gaspar de Sousa, que veio a ser governador do Brasil, narrou que:

> (...) em duas ou três partes desse estado há ajuntamentos de índios e escravos de Guiné que fugiram a seus senhores e outros gentios que se lhe ajuntaram, os quais vivem idolatrando e chamando a suas povoações santidade, saindo delas muitas vezes a roubar e matar nas aldeias e engenhos" (Carta do rei Felipe III, 19/01/1613)[175].

Na carta já é perceptível que as Santidades haviam se espacializado, movendo-se, existindo e resistindo em locais para além dos engenhos. Pelos perigos que se impunham com os supostos levantes roubos, mortes e ataques por parte dos negros e índios e o rápido crescimento do número dos que se uniam a eles, o monarca, temendo a perda de sua arrecadação, sugeriu ao governador que Afonso Rodrigues, filho de um dos nossos personagens icônicos Álvaro Rodrigues, fosse convocado para ajudá-lo. A

[175] Carta do Rei Filipe para Gaspar de Sousa, 19, Janeiro de 1613. A carta foi transcrita e reunida, junto com outras por Deoclecio Leite de Macedo e encontram-se na Biblioteca do Itamaraty *Cartas d'el Rey escriptas aos senhores Alvaro de Sousa e Gaspar de Sousa* (1989).

preocupação do rei e da administração colonial repousava, sobretudo no fato de que os índios e negros haviam se aliado em torno de uma rebelião que agregava sobretudo escravos fugitivos. A constante ameaça à um dos pilares fundamentais da economia exploradora, a escravidão, gerava um clima de insegurança e medo. Ainda em 1613, em outra missiva, o monarca voltou a tratar do mesmo problema indicando a região de Jaguaripe, que estava à quatorze léguas de Salvador, na fronteira dos sertões selvagens, como o lugar onde "tem havido muitos levantes de índios e mortes de brancos e fugas de escravos das plantações" disse mais que distando trinta léguas estava uma grande aldeia de índios fugitivos que eles chamavam Santidade (Carta do rei Felipe III, 24/05/1613).

Vai ficando cada vez mais evidente, que nesse contexto a designação "Santidade" também foi empregada para identificar os mocambos. Segundo Metcalf, a expressão, durante o século XVII, foi utilizada também para nomear esses ajuntamentos de negros e indígenas. Na prática, muitos indígenas refugiaram-se nos quilombos e os primeiros mocambos construíram-se a partir de alianças e relações de solidariedade entre negros e índios, como temos visto ao longo de nossa análise. Pois estes espaços, não eram apenas formados por escravos africanos fugidos, como por muito tempo sustentou a historiografia, mas eram marcados pela dinâmica, diversidade étnica e solidariedades entre grupos distintos.

No ano de 1612, o oficial português, Diogo de Campos Moreno, que fora designado sargento mor, ao escrever sobre o Brasil e sua experiência nessas terras, empregou o termo mocambo, como sinônimo de Santidade e designação de comunidades de escravos fugitivos: " (...) que se dilatem mocambos entre os negros ou juntas de fugitivos a que chamam Santidades" (MORENO, 1955 [1612], p. 110).

Em seu *Livro que dá razão do estado do Brasil* (1612), o oficial registou que a coroa perdeu parte dos seus rendimentos por causa da proibição da escravidão indígena e por ter confiado os índios à administração dos jesuítas. Falando da ineficiência dos missionários, Moreno expõe sua opinião de que a má gestão das almas gentílicas, por parte dos inacianos – que teriam levado os índios a não aprenderem verdadeiramente a doutrina cristã – era o motivo pelo qual constantemente surgiam os mocambos a que chamavam Santidades. Para o oficial, claramente um obstinado defensor da escravidão indígena, os índios poderiam ser de imenso proveito, se fossem empregados para o bom andamento da colonização, beneficiando com o seu trabalho os colonos portugueses, ao invés de estarem em aldeamentos sob o domínio dos padres da Companhia de

Jesus. Segundo narra, os jesuítas tinham grande dificuldade em punir os gentios, e mesmo quando tentavam fazê-lo de forma "branda" estes,

> (...) logo se vão ao mato, onde fazem, como dito é, abomináveis vivendas e ritos, juntando-se com os negros de Guiné também fugidos, do que resultam mortes, furtos, escândalos e violências por cujo respeito se não pode atravessar o sertão comodamente de umas partes a outras, nem dilatarem-se as povoações pela terra a dentro (MORENO, 1955 [1612], p 113).

Sobressai dessa narrativa e de outras, uma forte necessidade de associar negros e indígenas, que resistiam à escravidão e redução, como empecilhos da expansão colonial. Em 1627, os moradores da região de Jaguaripe inquietavam-se frente aos ataques dos "gentios" da Santidade e por isso pediram socorro ao então governador do estado do Brasil Diogo Luis de Oliveira. No traslado do auto que mandara fazer o capitão geral, vemos emergir a construção do significado da Santidade no século XVII, nos termos da necessidade de decretação da guerra justa:

> (...) lhes foi proposto que os moradores dos limites de Jaguaripe e Paraguaçú lhe fizeram e tinham feito petições em como eles estavam em grande opressão e perigo de suas vidas com o inimigo gentio alevantado que reside no limite da **Santidade** e seu distrito, e com **muita quantidade de gentio de Guiné que se lhe tinha coadunado**, e cada dia se iam mais ajuntando e tinham feito grande força e dali vinham dar muitos assaltos pelas fazendas e limites desta capitania, matando brancos e negros que assistiam nas lavouras e engenhos e com tanta ferocidade e atrevimento que no ano atrás passado deram nos campos do Aporá, onde estavam situados muitos currais de gado de que esta dita cidade se sustentava, e nela mataram por duas vezes os homens brancos que acharam e alguns negros vaqueiros do que se seguiu desampararem se os ditos currais e ficar todo o dito limite despovoado (TRASLADO, 1627, In: 2º Livro dos Governadores, 2001)[176].

Há pontos importantes a serem analisados nesse documento. Primeiro é imprescindível que sua interpretação seja guiada pelo entendimento dos ditames e imperativos da guerra justa nesse contexto, portanto suas informações alarmantes precisam ser relativizadas. No entanto, igualmente é preciso entender que, guardada as devidas proporções, as Santidades continuaram perturbando a administração colonial no século XVII. Conforme aponta o auto, os moradores do Recôncavo estariam amedrontados com os ataques constantes dos gentios – tanto da terra como da guiné, como dá a entender o documento – que se levantaram nos termos da Santidade.

---

[176] *Traslado do auto que mandou fazer o capitão geral e governador deste estado do Brasil,* Diogo Luis de Oliveira, sobre a resolução que tomou na junta que fez com os prelados das religiões, ouvidor geral, provedores, juízes e vereadores desta cidade acerca do dar da guerra ao inimigo gentio alevantado, e outro que se lhe tinha acoadunado (sic.) no limite da Sanctidade e seu distrito, 1627. In: *Livro 2º do Governo do Brasil 1615-1634* (2001).

No âmbito narrativo e discursivo, a Santidade teria se espacializado, tornando-se um lugar (espaço) em que estariam os gentios revoltosos. Tais espaços poderiam muito bem ser os primeiros mocambos que se formaram às margens das propriedades dos senhores de engenho. Pois, afinal o documento evidencia que esses movimentos cresciam a medida que estimulavam a agremiação e ajuntamento de indígenas e africanos[177]. De acordo com Vainfas, "A santidade se tornaria verdadeiro sinônimo de idolatria e rebelião – algo próximo, talvez, ao significado da palavra 'quilombo' ou 'mocambo' no vocabulário dos colonizadores a partir do século XVII" (VAINFAS, 1995, p. 222).

O incômodo e desassossego para as autoridades régias, gerado por esses ajuntamentos, teria levado o governador geral a convocar, no ano de 1629, Afonso Rodrigues junto com os indígenas de seu aldeamento para lutarem contra os índios e negros dos limites da Santidade (MORENO, 1955 [1612], p. 155)[178].

Gomes e Schwarcz já sinalizam para as Santidades como expressões de revolta coletiva dos escravizados:

> Ainda na Bahia seiscentista, dá-se a eclosão das chamadas "santidades", que seriam ações de fugas coletivas, rebeliões de indígenas e africanos em parte informadas por dimensões messiânicas e milenaristas, produtos das visões sincretizadas das religiões coloniais e da ação da Igreja católica (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 48).

É válido notar que alguns dos mocambos mencionados por Stuart Schwartz para a região do Recôncavo são justamente locais onde identificamos núcleos da Santidade: Jaguaripe, Cachoeira e Sergipe do Conde (SCHWARTZ, 1987)[179]. Gomes reafirma esses locais, ao desvelar o Recôncavo da Bahia como lugar de tradição rebelde, em que os mocambos existiam por toda parte como espaços de reinvenção de suas liberdades, e por meio do "apoio de índios, escravos, vendeiros e camponeses muitos conseguiram resistir às medidas anti-mocambos" (GOMES, 1995, p. 51). Conforme destaca o autor de *A hidra e os pântanos* (2000), apesar de tropas indígenas combaterem os quilombos havia também alianças entre quilombolas e indígenas. Gomes busca tratar da

---

[177] Tais revoltas e levantes seriam os prelúdios e antecedentes da Guerra dos bárbaros, conforme veremos no próximo capítulo.
[178] No próximo capítulo adentraremos mais nesse contexto.
[179] Além dessas regiões o historiador norte-americano cita: Camarogipe, Iguape, Maragogipe, Porto Seguro, Cairú, Jacuípe, Camamu, Jacoruna, Rio das Contas, Jacobina, Geremoabo, Rio Vermelho, Itapicurú, Rio Real, Vila de São Francisco e Ilhéus, como espaços tradicionais de formação quilombola.

solidariedade entre quilombos e aldeias indígenas, mas ao que parece deu mais ênfase as relações de hostilidade.

A propósito Schwartz reiterou que "aldeias indígenas inteiras eram mobilizadas para servirem como tropas anti-mocambos, e praticamente todos os esforços militares de vulto empreendidos contra quilombos baianos incluíram auxiliares índios" (SCHWARTZ, 1988, p. 379). No entanto, é fundamental entendermos que os povos indígenas eram diversos, os distintos grupos étnicos também tinham rivalidades e disputas que eram anteriores à invasão portuguesa. Portanto, não é possível pensar as relações entre esses grupos apenas a partir de categorias duais e/ou dicotômicas. As diferentes situações e contextos históricos devem ser analisados especificamente para a compressão da dinâmica de alianças e embates.

Concordamos com a percepção do historiador carioca quando diz que:

> Não obstante, em algumas regiões, devido a determinadas características – formas de ocupação, economia, demografia, etc. – a luta dos quilombolas enquanto resistência escrava pode ter significado a continuidade (padrões estruturais de opressão e resistência) da resistência indígena. No Brasil dos séculos XVII e XVIII isso podia estar acontecendo na Capitania da Bahia (GOMES, 1995, p. 41).

O próprio Ronaldo Vainfas em capítulo intitulado "Deus contra Palmares: Representações senhoriais e ideias jesuíticas" ao traçar paralelos e similaridades entre a experiência de Palmares e o fenômeno das Santidades no Recôncavo da Bahia busca apresentar essas últimas como "ancestrais dos quilombos em terras brasílicas" por agregar em seu seio "comunidades de índios foragidos da escravidão e da catequese" (VAINFAS, 1996, p. 61). Palmares, como vimos anteriormente, provocou pânico, agitação e prejuízos duradouros para administração colonial, por contra-atacar propriedades em seus entornos e resistir as muitas investidas militares que tentavam destruir as comunidades que compunham o circuito palmerino. Desde os primórdios do século XVII os governadores gerais empenharam-se em criar alternativas para conter a estrondosa ameaça do quilombo de Palmares. Em 1608, Diogo Menezes, profundamente dessossegado com os levantes agitados pelos palmarinos, chegou a propor o fim da escravidão africana "substituindo-se totalmente os negros pelos índios" (VAINFAS, 1996, p. 64). Agitado pelo iminente perigo que se apresentava pelos "negros que viviam alevantados" escreveu que estes "podem crescer de maneira que custe muito desbaratá-los" (MENEZES, apud. FREITAS, 1978).

Como vimos, em 1612 o cenário torna-se mais tenso e explosivo, pois,

> os próprios índios dos aldeamentos inacianos – os mesmos que o ingênuo governador antes julgara pacíficos – andavam a engrossar os ajuntamentos dos "negros da Guiné", todos a fazer "abomináveis vivendas e ritos" e a perpetrar "furtos escandalosos e violências" (VAINFAS, 1996, p. 64).

Nesse mesmo contexto, apenas um ano depois, em 1613, os moradores da Bahia angustiavam-se e reclamavam ao rei "de uma certa santidade de índios foragidos e acantonados na mesma região de Jaguaripe". Essa região tornara-se desde o século XVI um cenário de constantes incursões e insurreições movidos em grande medida pelo ímpeto da Santidade. Como diria Vainfas "na mesma Jaguaripe, antecessora indígena de Palmares, pulsava ainda a rebelião, e também ali se encontravam os negros da Guiné para o desespero geral" (Idem).

Embora o historiador carioca não aprofunde a hipótese de coalisão entre negros e indígenas no interior das Santidades e mocambos, nem se demore em examinar e considerar as complexidades e nuances que envolveram a permanência da Santidade no século XVII, sua abordagem já lança pistas para construirmos uma análise que busca desvelar os processos de reconfiguração e etnogêneses vivenciados pelos povos indígenas e as alianças por eles tecidas nesses contextos. Tanto em Palmares, através dos quilombos, como no Recôncavo, por meio das Santidades e mocambos, é possível vislumbrar os mecanismos e estratégias esboçados pelos povos marginalizados para reconstruir seus mundos e (re)significar as suas existências. Conforme já acentua Vainfas em ambos os casos "índios e africanos apareciam juntos, a incendiar canaviais, a estimular fugas e a promover cerimônias em suas vivendas, assunto infelizmente pouco conhecido dos historiadores" (VAINFAS, 1996, p. 64). Nas trilhas do que postulou o autor da célebre *Heresia dos índios*, há mais de vinte anos, buscamos ampliar nossos olhar e iluminar processos que não eram relevantes para a percepção historiográfica daquela época.

Desde os estudos de John Monteiro que buscaram desconstruir o discurso em torno da "extinção" dos povos indígenas, por meio de revisão profunda da narrativa histórica e antropológica, desvelando como esses povos foram impactados de diferentes maneiras pelo colonialismo, vimos emergir uma nova percepção historiográfica. Em um artigo de 1994, intitulado *A Dança dos Números: a população indígena do Brasil desde 1500*, o historiador americano trata não apenas do declínio demográfico, mas principalmente "os processos de recuperação e rearranjo das populações e das unidades políticas indígenas" no Brasil colonial. Neste texto o autor desloca a noção de etnocídio

ao sentido de etnogênese. No contexto do final do século XVI à primeira metade do XVII, os processos de etnogêneses aceleraram-se em alguns espaços, sobretudo na região do Recôncavo que era um lugar de efervecência e muitas disputas em torno da mão de obra. As alianças entre indígenas e negros de Guiné fazem parte desse amplo leque de processos de etnogêneses vivenciados por esses grupos.

Para além dos séculos citados, no período setecentista há fortes indícios de continuidade das alianças entre indígenas e negros desertores em diferentes espaços da capitania da Bahia, sobretudo nos longínquos sertões.

Em uma portaria de 1736 emitida pelo provedor-mor da Fazenda Real, dada ao capitão-mor e comandante de entradas José de Anchieta, temos as notícias de um grande mocambo "no sertão que medeia entre as minas da Jacobina e a do Rio de Contas" composto por "(...) negros fugidos que se tratam e comunicam com o gentio bárbaro, donde saem a fazer alguns roubos e insultos aos moradores vizinhos, e passageiros (BN, Documentos Históricos, p. 335)". Por conta dessas supostas ameaças, pelas repetidas queixas dos moradores e pelo rápido crescimento do dito mocambo era ordenado ao capitão-mor e comandante das entradas José de Anchieta fazer diligência contra esse ajuntamento. As portarias dão conta de que o capitão deveria conquistar o mocambo, provido de muitas armas e munições e de homens que fossem capazes de o acompanhar nessa campanha provenientes dos "coronéis dos distritos do recôncavo e sertão desta cidade" aos quais era ordenada a disposição de tais provisões para a entrada (BN, Documentos Históricos, p. 336).

O famigerado João Gonçalves da Costa, conhecido por ser o grande conquistador do sertão da Ressaca[180], em 1783, ao relatar sobre uma das suas entradas ao desembargador Francisco Nunes Costa, notificou:

> (...) que em algumas destas aldeias se acham metidos alguns escravos que fugiram la de baixo, e um Mulato Ladino[181] que me dizem é Capitão de uma delas, e estes são os que nos podem fazer maior mal, e esta foi uma das razões por que me não resolvi a fazer a paz, receoso de que os ditos escravos me fizessem alguma traição vendo-me com tão pouca gente (AN/TT, Papéis do Brasil, mç. 2, n.º 9, 30/07/1783)[182].

---

[180] Segundo Geisa Mendes e Maria Geralda de Almeida "O Sertão da Ressaca é uma denominação que se faz presente nos documentos que abordam o processo de ocupação e povoamento do interior da Bahia, compreendendo genericamente, uma área de transição geográfica entre o litoral e a caatinga estruturada em torno do atual município de Vitória de Conquista - Bahia" (MENDES; ALMEIDA, 2008, p. 29).

[181] Os ladinos eram os africanos que já estavam inseridos na cultura portuguesa, sobretudo no aprendizado da língua portuguesa.

[182] Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Brasil-Avulsos. Cópia da carta do capitão João Gonçalves da Costa ao desembargador Francisco Nunes da Costa escrita no Arraial de Nossa Senhora da Vitória, em 30 de julho de 1783.

O relato remete para a intrigante aliança entre índios e negros no interior das aldeias do sertão[183]. É singular a presença de um mulato escravo fugitivo como líder de uma aldeia indígena, mas provavelmente tal fato não deveria ser incomum, principalmente nas regiões mais afastadas e interioranas, pois o sertanista fala de algumas aldeias onde os escravos desertores eram acolhidos. Conforme pontuou Lara dos Santos, ao tratar do Recôncavo Sul, era comum que indígenas acolhessem "em suas aldeias negros libertos ou escravos fugitivos – como parece ter sido o caso, por exemplo, de dois negros 'fugidos do gentio' que chegaram a Maragogipe em 1654 – ou procuravam abrigo em quilombos" (SANTOS, 2004, p. 71). Possivelmente alianças dessa natureza foram mais comuns do que a nossa historiografia pôde imaginar e mais amplas do que as fontes nos permitem prescrutar.

As fugas, tão recorrentes na documentação que trata dos sertões e das entradas direcionadas à mocambos e aldeias eram corriqueiras em períodos de efusão política, embates e guerras:

> Períodos de conflitos coloniais foram também determinantes para o aumento das fugas – principalmente as coletivas – e o crescimento dos quilombos (...). Os escravos percebiam que os senhores estavam divididos e as tropas, desmobilizadas para a repressão; portanto, havia maior possibilidade de sucesso para suas escapadas (GOMES, 2015, p. 13).

Foi o que seguramente aconteceu no período que correspondeu a invasão holandesa, tanto na capitania da Bahia, quanto na de Pernambuco. O historiador Pablo Iglesias Magalhães, analisa como esse contexto corroborou para as fugas de escravos do engenho de Sergipe do Conde, os quais aproveitaram a chance para evadirem-se da propriedade e organizarem mocambos na região do Recôncavo. Baseando-se no relato do alemão Johann Gregor Aldenburgk, Magalhães aponta para o fato de que "(...) muitos negros perceberam na invasão neerlandesa, com o consequente desvio dos mecanismos de repressão para as proximidades da capital, a oportunidade de buscar a liberdade, fugindo para o interior do Recôncavo". Embora, como também afirma, "um

[183] Segundo a historiadora Renata Ferreira de Oliveira: "A colonização do Sertão da Ressaca resultou na redução das terras indígenas e na desestruturação das comunidades então existentes. Embora o domínio sobre o nativo tenha sido efetivado, inúmeros foram os conflitos e diversos os meios de resistência desenvolvidos pelos povos subjugados. Comunidades como as da Batalha são exemplos vivos a exporem as várias faces da resistência ante a expansão colonizadora" (OLIVEIRA, 2012, p. 18). Em sua dissertação, a historiadora analisa primorosamente essa carta do capitão-mor João Gonçalves e outros documentos referentes à conquista do Sertão da Ressaca, com o olhar atento e sensível as formas pelas quais os grupos indígenas nessa região souberam resistir a esse processo (Idem, p. 51-53). Recentemente sua dissertação foi publicada em formato de livro (OLIVEIRA, 2020).

contigente militar negro foi organizado pelos neerlandeses para auxiliá-los na defesa de Salvador em 1624, sendo composto por cerca de 200 africanos chefiados por um, chamado Francisco, executado quando os luso-espanhóis recuperaram a capital" (MAGALHÃES, 2010, p. 246). Foi nesse contexto que, como constatou o padre jesuíta André Gouvêa, autor da Relação referente ao engenho de Sergipe do Conde, sob a qual Magalhães se debruça,

> (...) que os africanos aproveitaram-se dos distúrbios militares para organizar mocambos no Recôncavo, na ocasião em que os senhores de engenho ocupavam suas milícias armadas, tentando manter os neerlandeses sitiados no interior dos muros de Salvador. Por questões financeiras, os africanos que fugiram do Engenho de Sergipe preocupavam o jesuíta, fazendo-o prometer aos seus superiores que "os negros do matto q andão fogidos, uindo o uerão trato de o ir uer." O "verão" para Gouvêa começaria no mês de setembro, após o período das chuvas, ocasião em que o jesuíta procuraria os africanos que aproveitaram a situação da guerra para fugir. É possível que, a partir dessas primeiras fugas, a preocupação meramente econômica seria substituída por uma preocupação estratégica (Idem, p. 247).

As fugas em outras ocasiões poderiam ser sobremodo arriscadas, mas em conjunturas como esta eram facilitadas. As guerras contra os holandeses haviam fragilizado a capitania da Bahia e concentrado quase que exclusivamente o esforço e atenção das autoridades na defesa contra os inimigos externos, a fim de que fosse garantida a proteção do território em que estavam os empreendimentos coloniais. Isso teria gerado uma falta de atenção e organização com os "problemas" internos, tais como as fugas e a criação de mocambos que se multiplicaram nesse período (NEVES, 2008, p. 84). O que fragilizava ainda mais a colônia, sobretudo economicamente, haja vista que a necessidade de mão de obra se agravava. Sendo assim, conforme a análise de Magalhães:

> Uma leitura polissêmica da afirmação inusitada de "q de necessidade ão de dar negros aos lauradores doutro modo he como se fizesse, hi e,genho e, Lx.a" permite duas conclusões. A primeira é de que a crise do açúcar de 1620 impossibilitou os lavradores de adquirir africanos escravizados para utilizar nas plantações. A segunda é de que africanos que pertenciam a outros proprietários do Recôncavo, estando nesse rol os lavradores de cana, podem ter aproveitado a ocasião de guerra para buscar liberdade. Talvez nessas fugas de 1624 e 1625, confirmadas no Sergipe do Conde pelo relato de Gouvêa, esteja a origem dos mocambos do Rio Vermelho e do rio Itapicuru em fins da década de 1620 (MAGALHÃES, 2010, p. 246-247).

Como bem observa o historiador baiano, a origem de importantes quilombos da capitania da Bahia esteve ligada à ocasião oportuna da invasão holandesa. A expulsão dos neerlandeses do território da capitania da Bahia permitiu que as autoridades locais começassem a investir no combate aos problemas internos. A década de 1640 foi

marcada pelas "tentativas de tratados de paz junto aos mocambos na Bahia com o envio de jesuítas" (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 809). Nas décadas seguintes (1650-1670), se intensificaram as entradas e investidas mais severas contra os quilombos, sobretudo pelo temor e agitação provocados por Palmares. Nesse período, multiplicaram-se jornadas aos sertões que tinham efetivamente o propósito de destruir essas comunidades[184].

Esses espaços foram propriamente lugares de resistência, e como temos visto as possibilidades de resistir ao mundo escravista potencializavam-se quando indígenas e negros se uniam em busca de reinventar suas liberdades. Os autores de *Dicionário da escravidão e liberdade*, sublinham que:

> (...) no Brasil aconteceram experiências aceleradas de miscigenação de grupos indígenas com africanos; um processo de etnogênese de comunidades indígenas atuais que tiveram a sua origem no movimento de migração, fuga e mistura de indígenas e africanos (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 36).

Sobre os encontros afro-indígenas há uma série de indícios e estudos que se debruçam sobre as experiências entrelaçadas entre *brasis* e africanos em diferentes espaços da América portuguesa. O já citado estudo de Marcelo Mano, sobre os sertões de Minas Gerais no século XVIII, analisa esses encontros nessa espacialidade (MANO, 2015). A pesquisa da antropóloga Maria Fátima Machado em que se debruça sobre as "relações históricas entre os índios e os negros em Mato Grosso", também traz uma abordagem profícua sobre o tema (MACHADO, 2006). Amanda Marques, em sua tese de doutorado, analisou a fronteira étnica entre os Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do litoral sul paraibano (MARQUES, 2015). Recentemente algumas pesquisas foram desenvolvidas sobre a comunidade indígena-quilombola do Baixão em Vitória da Conquista-BA. No artigo "Nações, fronteiras e relações étnicas na comunidade indígena-quilombola do Baixão (Vitória da Conquista, BA)", Vivian Lima e Washington Nascimento (2018), reconstroem, por meio das memórias, a história dessa comunidade marcada pela construção negociada entre identidades indígenas e negras.

Percebemos que parte significativa dessas pesquisas concentra-se no século XVIII. Não há muito sobre os séculos XVI e XVII, mas acreditamos que foi justamente nesse período que começaram a se gestar essas alianças que desencadeariam um

[184] No próximo capítulo adentraremos um pouco mais ao contexto dessas jornadas aos sertões.

processo de confluências e relações de contato entre índios e negros, nosso olhar converge para desvelar esse processo inicial no Recôncavo da Bahia espaço sob o qual nos debruçamos.

Esse processo não pode ser tratado unicamente sob uma percepção de "miscigenação étnica", pois ele é perceptível em diferentes territórios de Pindorama (América portuguesa) e é significativo na região de Kirimurê (Recôncavo da Bahia), onde buscamos demonstrar que a presença indígena já no século XVI começa a reconfigura-se através de processos de etnogêneses, por meio de alianças entre nativos e africanos no interior dos mocambos. E não se reduz a um processo em que foram apagadas as identidades distintas – o que a ideia de mestiçagem acaba por pressupor – , mas trata-se de uma convergência, marcada por alianças, acordos e trocas. Esses processos são assinalados por um complexidade latente e não podem ser encaixados em conceitos e categorias limitadoras e engessadas.

Compreendemos que não existem "raças puras" ou pureza étnica, não é sobre isso que estamos falando aqui. Desejamos com o nosso olhar trazer a pluralidade dos significados e das experiências históricas dos povos em situações de contato. Embora tenhamos plena consciência de que não nos é possível dimensionar e prescrutar cada uma delas. Nesse sentido, pensamos estas identidade múltiplas em uma dinâmica de constante movimento, concordamos que as fronteiras étnicas são em muitas ocasiões permeáveis. No entanto, essa permeabilidade necessita ser pensada através dos muitos significados que podem ter na perspectiva das escolhas e das lutas dos sujeitos e coletivos históricos, que lhes atribuíram sentidos distintos daqueles propostos pelo colonialismo.

Nesse sentido, interessa-nos as próprias visões, cosmovisões e significados que possivelmente foram atribuídas pelos povos indígenas às essas alianças e interconexões. Para tanto é necessário despir nosso olhar dos padrões ocidentais do colonialismo e tentar adentrar o universo das percepções "outras" dos povos indígenas. É preciso romper, tencionar e pactuar com aquilo que Walter Mignolo chamou de desobediência epistêmica[185], a fim de desconstruir conceitos que permeiam as nossas historiografias, ainda absortas em uma interpretação colonial. Ao mudarmos o foco analítico e descolonizar nossos olhares podemos começar a compreender que nos

[185] Tomando como base as ideias de Anibal Quijano, da decolonialidade do saber, o semiólogo argentino Walter Mignolo elaborou o conceito de desobediência epistêmica que diz respeito a necessidade urgente de romper com a modernidade eurocentrada pautada na colonialidade (MIGNOLO, 2008).

pensamentos e filosofias indígenas a ideia de "nós" converge para o ideal de pertencimentos e completude no tecido social, em que cabem todos os sujeitos por mais diferentes que sejam. Nesse caso, não convém e nem pertence ao universo cosmológico indígena a ideia de supressão das diferenças.

Segundo propõe Aimé González ao analisar a filosofia indígena, *nosotrocéntica*, em diálogo com Silvia Rivera Cusicanqui (2010),

> (...) la ética de "la comunidad" constituye una forma de vida que puede ser aprendida, aun cuando se haya nacido y crecido en la cultura de las relaciones sujeto-objeto. Es posible "indianizarse", por ejemplo, hacerse tojolabal, quechua, aymara... Rivera Cusicanqui propone la categoría de ch'ixi, la cual "plantea la coexistencia en paralelo de **múltiples diferencias culturales que no se funden**, sino que antagonizan o se complementan"; se trata del reconocimiento de la complejidad a través de la que se entreteje "lo índio" con lo "otro" en la noción de mestizaje cultural (GONZÁLEZ, 2018, p. 31).

Ou seja, as diferenças culturais não necessariamente precisam se fundir para que povos diferentes – por vezes marginalizados – continuem existindo, elas podem conviver, convergir e em alguns contextos até divergir. Considerar as palavras da filósofa mexicana, que veem de uma observação atenta e sensível das filosofias de diferentes povos ameríndios, é compreender que em se tratado de processos históricos não podemos continuar ecoando as ideias de miscigenação, hibridização e fusão entre as culturas e identidades. A homogenização epistêmica por meio desses conceitos é em grande medida colonialista, pois pode levar ao apagamento das diferenças e por vezes instrumentaliza uma tendência característica das políticas indigenistas levadas a cabo historicamente até o século XX.

Conforme ilumina Fernanda Vieira, escritora e pesquisadora de origem indígena Xokó, "enquanto a colonialidade tenta pasteurizar a diferença, reverberamos a heterogeneidade das margens como espaço de resistência e ressignificação" (VIEIRA, 2019, 155). Em sua escrita a linguista busca apontar para a diversidade, em contraponto às narrativas coloniais que tentam a todo custo homogeneizar indivíduos e coletivos buscando suprimir e apagar as diferenças.

É nesse sentindo que as religiões e religiosidades africanas e indígenas antagonizam com o cristianismo institucionalizado. Em que para converte-se é preciso deixar de ser, para se tornar "outro". Já para os povos indígenas é possível a convivência, coexistência e aprendizagem no contexto das diferenças, mesmo que hajam conflitos em algumas ocasiões. Na perspectiva das identidades e sociabilidades

indígenas, é possível "ser quem você é sem deixar de ser o que eu sou"[186]. Mesmo o cristianismo podia ser em certa medida abraçado, mas não para deixarem ou negarem os seus "fundamentos anteriores", como idealizaram os padres, em muitos contextos ele foi apreendido no sentido de ressignificação. E quando esse mesmo cristianismo se torna ameaçador, a apropriação converte-se em mais uma forma de enfrentamento do que de hibridização.

Na região do Recôncavo, encontros e alianças entre indígenas e afro-brasileiros não são perceptíveis apenas historicamente. Aspectos étnicos e genéticos perpassam os elementos históricos e nos ajudam a redimensionar a trajetória e permanência indígena no Recôncavo, por meio de processos de etnogêneses junto aos povos africanos e seus descendentes. Uma evidência desses processos é a continuidade e existência contemporânea de algumas comunidades remanescentes de quilombolas na região, que, embora sejam identificadas como negras também têm uma efetiva contribuição genética de grupos indígenas. Foi o que constatou uma pesquisa realizada pelo biólogo Wellington Silva e outros especialistas em genética, brasileiros e norte-americanos (2014), junto às populações remanescentes de quilombolas em Santiago do Iguape (Cachoeira-BA) e em Santo Antônio do Guaporé (RO)[187]. Nesse estudo, foi avaliado "o potencial das comunidades de origem africana no Brasil para serem repositórios de alelos ameríndios e, por extensão, uma fonte de informações sobre a pré-história americana". A pesquisa concluiu que as comunidades citadas "têm uma proporção muito maior (mais de 40%) de contribuição indígena para seus pools genéticos[188] do que outras populações brasileiras mistas, além de contribuições africanas marcantes" (SILVA; GONTIJO *et. al.* 2014, p. 142).

Nesse caso, a contribuição dos estudos genéticos possibilita a análise de processos históricos dos quais há pouco registro, e ajudam no preenchimento de algumas lacunas [189]. O que possivelmente podemos concluir – analisando a documentação e em diálogo com a bibliografia, inclusive com a biogenética – em

---

[186] Fala do antigo cacique do Marçal (ENIO apud CARVALHO, 2007, s/p) Disponível em: http://www.agenciacartamaior.com.br/templates/index.cfm?home_id=78&alterarHomeAtual=1 Acesso em: 20/05/2020.

[187] Agradeço ao professor Wellington Silva por tão gentilmente me enviar o artigo e pelos diálogos sobre o tema, torço e oro pela sua recuperação. Ainda publicaremos algo juntos no futuro.

[188] Do inglês *gene pools*: são o estoque de diferentes genes em uma população de cruzamento.

[189] Há um campo de estudo interdisciplinar, relativamente recente, que procura ligar a História, as ciências sociais e os estudos genéticos. Em relação a possibilidade de diálogo entre esses campos a antropóloga Elena Calvo-Gonzalez escreveu um artigo intitulado "Sobre escravos e genes: 'origens' e 'processos' nos estudos da genética sobre a população brasileira" (CALVO-GONZALEZ, 2014).

relação a construção e propagação de um movimento religioso/político na região do Recôncavo, que contrapunha a catequese e a escravidão, é que no século XVII o seu movimento de resistência foi direcionado para os mocambos.

Em termos genéticos, as características fenotípicas "negras" são mais preponderantes, e as "indígenas" são recessivas. Esse pode ser um dos fatores explicativos para compreender a configuração fenotípica da população no Recôncavo, sobretudo nos espaços remanescentes de quilombos na atualidade. Ao que tudo indica a "miscigenação" étnica e fenotípica ocorreu efetivamente na região do Recôncavo e em outros espaços de Pindorama.

Mais uma vez vale dizer que empregamos o conceito de mestiçagem e a ideia de miscigenação com muitas ressalvas e poderações. Desde a época do Mestrado (CARDOSO, 2015), começamos a tercer reflexões, problematizar e tencionar tais conceitos (SANTOS, 2019, p. 26). Pois, em se tratando de comunidades remanescentes de quilombolas e em termos identitários e étnicos existe uma complexidade latente, mesmo em aldeias indígenas atuais tal complexidade está presente. Ela evoca a mutiplicidade e pluralidade identitária que faz parte do processo de construção dos grupos e dos indivíduos, as fronteiras e delimitações étnicas e identitárias são nesses casos mais fluídas e permeáveis do que se pode mensurar ou prescrutar, mas não apagam as diversidades e pluralidades grupais.

Esse tema é particularmente complexo e sinuoso, nesse caso é importante pensar por meio das contribuições do antropólogo José Arruti. Quando pensamos comunidades quilombolas em suas intercepções entre passado e presente as perguntas que emergem são: qual a identidade e etnicidade dessas comunidades? Como podemos pensar etnicidade nesses casos? Segundo Arruti,

> (...) sociologicamente relevante no uso da categoria etnicidade é sua remissão ao movimento de um determinado agregado no sentido da constituição de uma unidade política. A etnicidade não marcaria, portanto, o reconhecimento de semelhanças previamente dadas, inscritas naturalmente nos corpos e nos costumes e cuja explicação estaria no passado, mas uma atitude positiva e propositiva, através da qual seriam produzidas demandas e um **projeto comum**, ou seja, cuja vinculação e razão de ser está no futuro (ARRUTI, 1997, p. 25).

Mais do que uma questão de miscigenação étnica, a formação dos quilombos em suas convergências e construções negociadas entre indígenas e negros, precisa ser lida, sobretudo, como um processo de emergência política.

6.4 O encontro teórico: intercepção nos estudos interétnicos

A historiadora Maria Regina Celestino Almeida, em seu artigo sobre o balanço historiográfico da nova História Indígena reflete acerca da necessidade de articulação analítica entre a história indígena e a história da escravidão. Para Almeida, é fundamental analisar as relações tecidas, as interações forjados e os conflitos desvelados entre os diferentes grupos étnicos das sociedades indígenas e africanas (em diáspora) no cenário colonial:

> As interações políticas, sociais e culturais entre índios, africanos e vários outros atores eram intensas e, quando analisadas de forma articulada, propiciam novas compreensões sobre suas próprias escolhas e atuações, bem como sobre os processos históricos nos quais se envolvem, incluindo as relações de poder em diferentes instâncias. Isso tem sido particularmente visível em pesquisas que relacionam índios e africanos (ALMEIDA, 2017, p. 31).

Nesse sentido, a fim de conectar sua análise a de outros pesquisadores a historiadora dialoga com Sílvia Lara e João Fragoso, apresentando alguns elementos analíticos, nas perspectivas desses historiadores, que validam a necessidade de diálogo entre os campos historiográficos. Para Lara "a importância do diálogo político entre os agentes da colonização, os africanos e os índios, sem o qual 'o domínio colonial não poderia ter se estruturado e se mantido ao longo dos séculos' (Lara, 2014, p. 8)" (ALMEIDA, 2017, p. 31). João Fragoso corrobora com essa ideia ao enfatizar a necessidade da construção de narrativas históricas em que sejam considerados os múltiplos personagens que interagem no cenário colonial, europeus, africanos, mamelucos, "índios convertidos" e "índios bravos", sem os quais a dinâmica da sociedade colonial não se efetivaria (FRAGOSO, 2014).

Esses povos agiam politicamente de acordo com os seus interesses, assim as alianças e os conflitos precisam ser vistas sob esse prisma a fim de desvelar "as variadas motivações que impulsionavam índios (aldeados e selvagens) e negros (africanos, crioulos, escravos, livres e forros) a estabelecer múltiplas e inconstantes relações de aliança e conflito entre si e com outros agentes" (ALMEIDA, 2017, 32). Segundo Almeida, sobre esse prisma diversas "pesquisas interdisciplinares" tem emergido "que buscam desvendar os significados próprios" que os grupos indígenas e negros "atribuíam aos acordos realizados" (Idem).

Ao debruçar-se sob essas pesquisas a historiadora reafirma "[...] a importância das relações interétnicas e sociais entre os subordinados" que lhes propiciava um

“importante referencial de identificação” e os permitia exercer “considerável influência sobre suas decisões e possibilidades de negociação entre eles próprios e com os agentes do poder” (ALMEIDA, 2017, p. 32). Portanto, é imprescindível para compreendermos os processos e cenários, uma análise conjunta dos diferentes personagens envolvidos nas tramas históricas: “índios aldeados, índios selvagens, quilombolas, fugitivos, degredados, missionários e autoridades locais e distantes” e seus interesses variados. O que permite complexificar “as redes de relações sociopolíticas localmente engendradas e demonstram como seus efeitos repercutiam em esferas políticas muito mais amplas, tanto na colônia quanto na Metrópole” (Idem, p. 33).

Para tanto é necessário incorporar e ampliar conceitos e ideias “de pacto, negociação e cultura política” as quais permitem problematizar “as relações de poder, não só entre a metrópole e a colônia, como também entre os diversos agentes e instituições das várias instâncias político-administrativas dos dois lados do Atlântico” (ALMEIDA, 2017, p. 33). Logo, torna-se possível uma História colonial mais ampla e articulada em instâncias macro e micro em que não apenas os agentes de poder ditam as “regras” e os rumos das dinâmicas e processos sociais.

Corroborar com essa perspectiva é sobretudo tencionar narrativas históricas eurocêntricas em que prevalece a supremacia e hegemonia dos colonizadores sob os povos conquistados. É contribuir para a ressignificação da própria História, e perceber que as ações, acordos, alianças e resistências desses povos em muitos contextos limitou e deu novos e diferentes contornos a dinâmica da própria ação colonizadora. Conforme pontua Almeida,

> Analisar todos esses grupos de forma conjunta nos permite, portanto, perceber como suas ações de aliança ou rebeldia com os poderes constituídos propiciavam, a uns e outros, maiores ou menores possibilidades de negociação. Desafios, pressões e acordos exercidos pelos subalternos influenciavam decisões dos agentes de diferentes instâncias do poder (civil e eclesiástico, local e metropolitano) e as próprias leis que se construíam, se adaptavam ou se anulavam, conforme pressões e circunstâncias. Deduz-se daí a importância de estudar suas trajetórias, atuações, interesses e escolhas de forma articulada para uma compreensão mais ampla e complexa sobre as relações de poder na colônia (ALMEIDA, 2017, p. 33).

Essa ressignificação dos processos históricos visa superar paradigmas tradicionais arraigados pela nossa historiografia. Ao tratar da historiografia no Nordeste, a antropóloga Julie A. Cavignac descortina os formas de apagamento das identidades e etnicidades negras e indígenas, nas narrativas históricas, sobretudo as

versões tradicionais ou a "versão branca e elitista" da história, que se funda em categorias duais e terminologias dicotômicas que opõem "índio/branco, negro/branco, índio/negro" (CAVIGNAC, 2011, p. 196). Essas classificações além de genéricas e limitadoras, são categorias estanques e maniqueístas que limitam a compressão da complexidade dos processos históricos encerrando os sujeitos em determinados "espaços" étnicos identitários circunscritos em formas de agir e se comportar atendendo a um conceito previamente estabelecido.

Nesse sentido, "esses atores esquecidos da história", índios e negros, "compartilhando um mesmo destino e, às vezes um mesmo espaço, [...] foram classificados em categorias genéricas, historicamente elaboradas" (CAVIGNAC, 2011, p. 198). Segundo as reflexões de Cavignac para compreender e fazer emergir suas identidades e histórias é preciso um diálogo entre conceitos da antropologia e da historiografia. Entendemos que é necessário (re)significar nossas narrativas históricas a partir desse diálogo em que se busque compreender de forma mais ampla e articulada a diversidade e a complexidade das relações sociais e interétnicas tecidas por esses povos no cenário colonial e pós colonial.

Nessa busca, conforme reiterou Almeida:

> As ideias dicotômicas que presidiam estudos sobre as relações de poder entre colônias e metrópoles, bem como entre os chamados dominantes e dominados, dão lugar a concepções mais complexas que valorizam as dinâmicas internas das sociedades coloniais, incluindo as agências dos mais diversos atores (ALMEIDA, 2017, p. 33).

Dessa forma, é fundamental repensar nossa história a partir da trajetória de povos indígenas e africanos, de maneira interligada e tendo uma perspectiva que busca descolonizar nossa compressão dos processos históricos e nossa própria historiografia, que em grande medida ainda tende a reproduzir conceitos e ideias que reforçam paradigmas eurocêntricos.

O campo de pesquisa que emerge a partir da intercepção entre negros e indígenas é vasto e promissor e tem articulado estudos em diferentes áreas das ciências humanas como a antropologia, a sociologia e a história. A obra coletiva *Negros no mundos dos índios* reúne antropólogos que analisam as construções e elaborações negociadas entre indígenas e afro-brasileiros em diversos processos identitários, políticos, culturais e religiosos, em diferentes temporalidades e espaços do Nordeste (CARVALHO; REESINK; CAVIGNAC, 2011). Por meio do olhar antropológico, que articula passado e presente, é possível ampliar a compreensão das questões étnicas e

identitárias em suas fronteiras e aproximações e assim perspectivar e expandir nossa visão em relação aos grupos indígenas e afro-brasileiros.

Em uma perspectiva histórica Marcel Mano, dedica-se a compreender a ocupação dos sertões de minas, no século XVIII, por parte de quilombolas e indígenas "com vistas a um mapeamento dos encontros e intersecções culturais entre esses dois coletivos" (MANO, 2015, p. 511). Baseando-se na ocupação e coexistência espacial de grupos indígenas e quilombolas, Mano supõe que haviam "relações históricas, culturais e estruturais entre índios e negros fugidos da escravidão". Não apenas para os sertões de Minas essa hipótese é válida, como temos visto aqui é possível pensar essas relações no território da capitania da Bahia, de Pernambuco e demais regiões da América portuguesa. Conforme destaca o antropólogo mineiro, o tema é espinhoso, devido a escassez de trabalhos na área e as imprecisões terminológicas nas fontes. Mas, como fez em sua análise, é possível prescrutar e recompor a história das interações e contatos étnicos entre indígenas e "quilombolas". As situações análogas de exploração e violências, por meio de deslocamentos forçados e invasão dos seus territórios, apontam para a existência de alianças firmadas, que "talvez possam ser explicados pelo reconhecimento, de lado a lado, de que ambos viviam em situações comuns". Nesse contexto:

> (...) ao se deslocarem pelo território, devem ter entrado em contato lento, porém contínuo, identificando-se numa mesma situação que pode ter influenciado a união. Situados num sistema de relações de forças, uns e outros deviam estar tentando, com algum pragmatismo, atingir certos objetivos de caráter econômico, político e social. Por isso, embora pudessem se situar diferentemente em relação ao contexto colonial, dado o "gentio" ter a consciência de livre e o negro fugido a de cativo, num contexto histórico de conflitos e negociações os interesses práticos devem ter favorecido a união (MANO, 215, p. 540).

Todo percurso analítico que traça o antropólogo mineiro, por meio de uma vasta documentação e variado referencial bibliográfico, o faz questionar e desconstruir o conceito de mestiçagem, para compressão das relações interétnicas nesse contexto. Segundo o autor, tal conceito teria gestado a "fábula da relação harmoniosa entre brancos, índios e negros; ora nas formas e nos conteúdos de resistência histórica de índios e negros contra a hegemonia branca" (MANO, 2015, p. 513). Conforme reitera, "devemos substituir a fábula da miscigenação por uma análise dos processos históricos concretos de interpenetração e intersecções, de coexistências espaciais e sucessões temporais nas tramas reais das relações de contato". O deslocamento dessa percepção:

> permitirá contribuir para entender como a sociedade, a cultura e a história colonial dos sertões das minas no século XVIII não foram resultado sincrético da miscigenação étnica, ou a substituição de um modo de vida tradicional por um incipientemente capitalista, mas que, de fato, coexistiram diferentes linhas históricas de atuação, como o caso dos "gentios" e "calhambolas" parece ilustrar (*Idem,* p. 543).

Entendemos que a forma de pensar esses processos é também adequada para o contexto sob o qual nos debruçamos. Com um olhar mais global, pensando a História atlântica Giuseppe Marcocci compreende as conexões desenvolvidas pelo império português em termos legislativos e discursivos para forjar a hierarquização social e legitimar a marginalização e descriminação de indígenas e africanos (MARCOCCI, 2011). Pensar a história desses dois grupos numa abordagem conectada é uma das nossas pretensões. Segundo destacou Marcocci:

> De certa forma, tratou-se de uma história unitária, porque desde a metade do século XVI, especialmente no mundo atlântico, as condições de vida de uns estavam estreitamente ligadas a dos outros. Isso abre espaço para a tentativa de fazer uma história conectada entre os escravos ameríndios e os negros africanos, segundo o modelo de análise formulado por Sanjay Subrahmanyam e retomado por muitos historiadores, entre os quais se destaca Serge Gruzinski (MARCOCCI, 2011, p. 44).

Esse modelo, busca uma análise discursiva que também é fundamental para a História, e embora não seja a nosso foco analisar discursivamente indígenas e africanos, compreender as construções e representações forjadas para esses grupos podem igualmente iluminar o entendimento de suas experiências históricas, sejam elas compartilhadas ou conflituosas.

Para o século XIX, Stuart Schwartz traz um enfoque inédito, ao pensar a revolta que estourou entre os haussás no ano de 1814, quando estes "continuaram conspirando para conquistar sua liberdade", como articulação entre "cablocos", índios e negros das comunidades quilombolas locais e demais indígenas da região que foram incluídos no plano da revolta. Nesse momento, os conspiradores acreditavam que poderiam contar com esses indígenas, "em troca da devolução de suas terras expropriadas pelos portugueses". Portanto, o plano da insurreição incluía "as reivindicações da população indígena", que aderiram ao plano enviando representantes a Salvador para dialogar com os conspiradores. Tal episódio é apenas o ponto de partida do historiador americano, na busca por analisar as diferentes formas de relações, em distintos períodos e espaços da América portuguesa, que envolveram indígenas e negros. Com acentua Schwartz, essas relações foram marcadas pela complexidade, se por um lado em muitas ocasiões

negros e indígenas aliaram-se em torno de um propósito, como no caso supracitado, por outro em muitos momentos nativos foram arregimentados para lutar contra eles, sobretudo para destruir comunidades de escravos fugitivos como ocorreu em 1614, quando os indígenas da aldeia de São João foram mobilizados para derrotar "uma comunidade de escravos fugitivos no interior da Bahia" (SCHWARTZ, 2003, p. 19).

Segundo Schwartz, a interação entre ameríndios e afro-brasileiros é um dos temas "menos estudados e compreendidos da história das Américas". E ainda quando há uma preocupação com a temática, esta permanece envolta pelo olhar do regime de interesses coloniais, pelas muitas dificuldades de acessar a visão desses coletivos, uma vez que as fontes que nos chegam são produzidas pelos colonizadores. Sendo assim, é fundamental que essas relações sejam pensadas em contextos circunscritos, pois não podem ser entendidas em si mesmas "mas somente nos limites e contextos do relacionamento mútuo, e dos dois grupos com a sociedade colonial envolvente" (*Idem*, p. 15). Concordamos, em parte com a perspectiva do historiador americano, pois ao nosso ver é possível, mesmo que limitadamente dá lugar as experiências históricas e perspectivas dos grupos indígenas e quilombolas, sobretudo no contexto das Santidades e na emergência dos primeiros mocambos[190].

Roger Bastide, constatou pioneiramente o encontro entre as formas de resistência indígena e negra e a formação de um "tipo cultural americano". Ao observar os fatos históricos, relacionados a convergência das resistências nas Américas, o sociólogo francês sugere que, por meio da ideia de fusão das civilizações, foi construída uma "cultura negra original" (BASTIDE, 1973). Tal constatação é observada por Bastide sobretudo nas estruturas e rituais religiosos, nos quais ele enxerga a elaboração de uma África no Brasil. Em sua obra sobre as religiões africanas do Brasil, o sociólogo faz uma referência a Santidade de Jaguaripe, na qual sugere uma ligação entre a escravidão e o messianismo[191]. Conforme define,

---

[190] A abordagem de Schwartz é extremamente rica e relevante, no entanto, ao nosso ver, tropeça em alguns deslizes conceituas. Por se tratar de uma análise mais genérica, haja vista que o historiador não se prende a um contexto e espaço, obviamente uma análise dessas também é fundamental, só que corre o risco de, mesmo que não seja a sua intenção, generalizar as experiências, o que ele faz enquadrando as interações entre ameríndios e afro-brasileiros, em dois grandes conjuntos binários, de hostilidade e interações cordiais. No entanto, em alguns momentos dá a entender que as relações de hostilidade foram mais comuns. A ideia de miscigenação, que o brasilianista defende ao final precisa ser relativizada e problematizada, como temos visto aqui e também no livro *Ecos de liberdade* (SANTOS, 2019, p. 26, 32-33). Ademais, a constante alusão a transição da escravidão indígena para a africana, enfatizada ao longo do texto, é uma das grandes falácias da historiografia.

[191] O messianismo pode ser pensado "como movimento religioso, político e social de contestação caracterizado pela busca de um paraíso na terra, através de um messias, um líder carismático que atua

> Sociologicamente o culto pertence à categoria de messianismo, que é fortemente carregado de ressentimento – o ressentimento do escravo por seu mestre, do ressentimento indígena nativo por seu conquistador – e profeticamente anuncia a vingança definitiva da vítima contra os europeus (BASTIDE, 1978, p. 173-174).

Embora reconheça a proximidade entre os ideias indígenas e africanos, unidos pela condição escravista, no caso da Santidade, Bastide limita-se a pensar que essa forma de religiosidade nativa seria tão somente um exemplo de messianismo indígena, precursora do catimbó, culto religioso presente em alguns espaços do Nordeste que incorpora elementos indígenas, como o uso do fumo e da jurema, e afro-brasileiros. Como sugere Alida Metcalf, Bastide não via o milenarismo como parte estruturante das religiões africanas no Brasil, e assim teria influenciado os estudos subsequentes. No entanto, concordamos com a historiadora norte americana, quando diz que "uma leitura cuidadosa da Santidade de Jaguaripe sugere que os escravos índios e africanos usaram as idéias milenaristas para a construção de sua própria experiência religiosa" (METCALF, 1999, p. 1536).

O antropólogo e historiador José Mauricio Arruti, em suas pesquisas ligadas a etnologia indígena e aos estudos afro-brasileiros, busca redimensionar as teorias da etnicidade, ao tecer as complexidades presentes nas relações e processos marcados por continuidades e descontinuidades nas emergências, insurgências e retomadas de remanescentes quilombolas. Ao unir História e Antropologia, Arruti redimensiona esses processos na contemporaneidade, pensando-os historicamente. Para o antropólogo, as construções identitárias e de alteridade são as chaves hermenêuticas na compreensão da formação de comunidades quilombolas. Conforme pontua, as questões terminológicas e flutuações semânticas marcaram os contatos, relacionamentos e discursos sobre povos indígenas e negros. Recorrendo aos estudos de John Monteiro (1994), afirma que ao longo do período colonial os termos ligados a indígenas e negros sofreram variações semânticas:

> (…) o termo índio referia-se apenas aos integrantes dos aldeamentos, reservando-se para a vasta maioria da população indígena não aldeada a denominação de "negros da terra"; em fins do século XVII, a denominação preferencial se simplificava para apenas "negros", só cedendo lugar a outras denominações no século seguinte, com o aumento do afluxo de escravos

---

como um intermediário entre a divindade e o homem" (MEDEIROS, 2011, p. 223). Conforme explicou Eduardo Navarro, messianismo clássico (modelo judaico) seria a superação de uma dominação histórica na convergência entre a vontade de Deus e a vontade humana e estabelecimento do seu reino com a vinda de um libertador (NAVARRO, 1995, p. 65).

> africanos nos plantéis paulistas. Mesmo aí, no entando, e contra a legislação vigente, a confusão classificatória era perpetuada por estratégias de alteração física daquelas populações, quando os donos de plantéis de escravos incentivavam e muitas vezes forçavam os casamentos mistos "entre grupos étnicos distintos, entre índios dos aldeamentos e cativos, entre africanos e índios", como forma de transferir de mãos a atribuição do controle sobre aqueles indivíduos (Monteiro 1994:169-170) (ARRUTI, 1997, p. 17-18).

Nesse sentido, tais variações semânticas e confusões classificatórias, bem como o "incentivo" a "miscigenação" podem ajudar a explicar as categorias de relacionamento que se estabeleceram entre indígenas e afro-brasileiros ao longo do processo colonial. E nos permitem, ensejar a compressão, de que, em alguns contextos, negros e indígenas poderiam se confundir na documentação colonial, o que pode ter levado ao apagamento da presença indígena em diferentes espaços e temporalidades. A análise do antropólogo busca desvelar as complexidades das relações entre populações indígenas e negras em três linhas de frente: materiais, simbólicas e analógicas, "seja enquanto chaves classificatórias, seja enquanto populações históricas submetidas/rebeladas ou enquanto novos sujeitos políticos criadores de cultura" (Idem, p. 8-9).

Nessa perspectiva, concordamos com a conclusão de Alida Metcalf em seu artigo de 1999, no qual desde já a historiadora americana enfatizava o caráter de luta e resistência coletiva e confluente entre indígenas e africanos e seus descendentes e a persistência dos seus ecos no Nordeste brasileiro.

> A fé milenarista dos seguidores na invencibilidade de seus líderes provou ser ilusória, pelo fato de os líderes da seita terem sido feridos por espadas e contido por correntes. A busca pela independência foi interrompida pelas autoridades coloniais. Mas os atos subsequentes de resistência escrava e a persistência de um catolicismo popular milenarista no nordeste brasileiro sugerem que o desejo para o tipo de comunidade que a Santidade de Jaguaripe tentou criar não morreu. Se outros movimentos milenaristas de escravos existiram no Brasil e se outras aberturas no início da construção de outras colônias americanas permitiram movimentos milenaristas multi-étnicos sincréticas de escravos emergirem são perguntas que convidam mais pesquisa histórica (METCALF, 1999, p. 1559).

Transitando às margens da sociedade escravista, resignificando os imperativos coloniais aos seus modos, lutando no passado e no presente, indígenas e africanos teceram juntos as histórias de resistência no Recôncavo da Bahia, reconstruindo e reinventando suas liberdades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma palestra proferida no TED[192] Talk no ano de 2009 a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie[193], alerta para o perigo de uma história única, a qual acaba por influenciar mentes e "corações" a reproduzirem apenas a versão que lhes é apresentada pelos mecanismos intitucionais e supremacistas do poder. Para a escritora, somos bastante vulneráveis e influenciáveis por essas histórias únicas que nos são trasmitidas desde a infância e são reforçadas por diversas outras ao longo das nossas vidas – "diferentes versões de uma única história" – e acabam por moldar nossa percepção do mundo. Histórias essas que convergem para o mesmo ponto, por isso únicas, de supervalorização da visão de mundo, saberes, fazeres e experiências construídas no eixo norte, sobretudo a Europa e os Estados Unidos.

Ailton Krenak em suas potentes falas e escritos, cheios de sabedoria, reflexões e encantamentos nos convida a pensar nas formas pelas quais essas histórias únicas podem ser até hoje tão arrebatadoras, pois pautam-se na manutenção do poder. Nesse caso, "as nossas histórias contadas [pelo Ocidente] parecem reflexo de um modelo de humano (pretensamente universal) que tem como consequência a imposição de limites à experiência e à existência" (PEREIRA, 2021, s/p). Já as histórias que os povos indígenas contam estão repletas de danças, cantos, vida e fruição, com a "suspensão do céu" e o "perpectivimos amazônico". Nesse sentindo, "suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir" (KRENAK, 2019, p. 16). E assim, conforme o educador Nilton Pereira "o que temos contado não são histórias para divertir e ampliar a existência; são histórias frias, de modelos definitivos, que só produzem moral, exclusão, morte e devastação" (PEREIRA, 2021, s/p). Para entrega-se ao encantamento das outras histórias é necessário descolonizar nossa perpectiva, mesmo em relação a como essas podem ser contadas:

> Ora, as histórias dos seres não são apenas aquelas que estão nos livros, elas estão nas falas, nos rituais, nas relações, em tantas e tantas culturas e inimagináveis lugares e tempos mundo afora que, a despeito dos inúmeros genocídios perpetrados pelos próprios humanos, sobrevivem e mostram

---

[192] Sigla para Technology, Entertainment, Design, em português: Tecnologia, Entretenimento, Planejamento.

[193] A palestra virou livro e foi publicada no Brasil pela Companhia das Letras (ADICHIE, 2019).

> como a diferença é possível e vital para adiar o fim do mundo (PEREIRA, 2021, s/p).

Ao tratar da descoberta da literatura africana, dessas "outras histórias", escritas e protagonizadas por africanos, Adichie compartilha o processo de transformação da sua mentalidade "então o que a descoberta dos escritores africanos fez por mim foi: salvou-me de ter uma única história sobre o que os livros são" (ADICHIE, 2019, p. 14). Sua conclusão convida a uma reflexão e a transformação do olhar, pois "a consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes" (*Idem*, p. 30). Para a escritora "histórias importam", mas não apenas versões de uma única história, pois estas seriam limitadas e excludentes, marcadas por estereótipos, portanto, "muitas histórias importam". Nesse sentido, enfatiza "histórias têm sido usadas para expropriar e ressaltar o mal", e incentiva "mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida" (*Idem*, p. 63).

É nesse sentido que buscamos tencionar as histórias únicas elaboradas e ressignificadas no Brasil em relação aos grupos indígenas e também aos afro-brasileiros, a fim de dar lugar para as diferentes e enriquecedoras histórias que são tecidas pelos povos originários. A História Indígena, sobretudo na perspectiva dos próprios escritores, intelectuais e ativistas indígenas salvou-nos de uma história única, e nos trouxe a possibilidade de repensar nosso mundo tanto no passado quanto no presente.

Falando das outras formas de existir no mundo, não pautadas no capitalismo predatório e em uma conexão com os outros organismos vivos que fazemos parte, Aiton Krenak questiona: "Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?" (KRENAK, 2019, p. 19).

A fim de encontrar essas outras histórias e ressiginificá-las foi fundamental voltamos o nosso olhar para o século XVI e mais uma vez repensar as Santidades adentrando a primeira metade de século XVII, com um propósito de tentar romper com essa razão universal, por meio do colonialismo e de uma tendência que comumente permeia nossa historiografia de pensar os povos marginalizados tão somente em

contextos de explosões políticas e revoltas, perspectivando uma ideia de ruptura e descontinuidade da presença dos povos indígenas, pois só assim as narrativas históricas, que reverberaram nos paradigmas do desaparecimento, podem ser confrontadas. Povos indígenas não eram apenas fundamentais em contextos de guerras, insurreições e conflitos e não estavam apenas circunscritos aos espaços que comumente os associamos, como os aldeamentos jesuíticos e os longínquos sertões, para além desses "lugares comuns" vimos emergir, desde o século XVI, aldeamentos particulares, administrados por colonos que empregavam a mão de obra indígena em suas comunidades e mocambos que de fato tiveram formação mista. E não apenas sob as dinâmicas e modalidades de relacionamentos que "estamos acostumados" a pensar, nas quais indígenas são vistos como meras vítimas impelidas pelas vontades, controles e cerceamentos da chamada "sociedade envolvente". Nas dinâmicas coloniais, os processos históricos, mesmo em face de muitas imposições, foram delineados pelas escolhas e políticas indígenas.

Nas pistas da reconfiguração social e política dos povos indígenas no Recôncavo da Bahia, podemos pensar a trajetória do aldeamento que se localizava próximo ao núcleo principal da Santidade em Jaguaripe: o aldeamento jesuítico de Santo Antônio da Aldeia ou Santo Antônio de Jaguaripe. Criado em 1560, ao sul da ilha de Itaparica, perto do rio Jaguaripe, o aldeamento de Santo Antônio era constituído por índios tupinambás e ordenado pelo jesuíta Gaspar Loureço. Composto por refugiados do aldeamento jesuítico na Ilha de Itaparica, Santo Antônio de Jaguaripe sofrera com as epidemias deflagradas a partir de 1563[194], mas foi repovoado e continuou suas atividades ao longo do século XVII e também no século XVIII[195]. É provável que membros da Santidade de Jaguaripe tenham sido reduzidos ali quando o seu núcleo foi contido nas terras de Fernão Cabral de Ataíde. O que reitera as muitas possibilidades de continuidade dos povos indígenas e suas Santidades em espaços coloniais. Ao longo do século XVII, o aldeamento sofreu algumas transformações, o que acentua a emergência política dos índios que, mesmo inseridos na redução,

[194] O aldeamento e seu engenho foram incendiados. As ruínas da igreja ainda estão lá em pé.

[195] No Arquivo Histórico Ultramarino há diversos documentos que tratam do aldeamento a exemplo da "Carta do [vice-rei e capitão-geral do estado do Brasil], conde de Sabugosa ao rei [D. João] sobre a medição e posse das terras dos índios da aldeia de Santo Antônio de Jaguaripe" (AHU_ACL_CU_005, Cx. 27, D. 2425).

construíram formas de resistência e busca dos seus direitos frente às imposições coloniais[196].

Por meio de uma documentação rarefeita em relação as Santidades no limiar do século XVI e nos prelúdios do XVII, norteamos a nossa análise em relação as possibilidades de aliança em torno da resistência entre indígenas e negros no Recôncavo da Bahia. Após apresentarmos e contextualizarmos o Recôncavo e a propagação das Santidades no final do século XVI, adentramos ao XVII e ligamos esse contexto a revisão bibliográfica e documental relacionada a resistência escrava especialmente nos quilombos do período seiscentista.

Como procuramos desvelar ao longo dessa tese, a presença indígena foi marcante na formação histórica do Recôncavo da Bahia. Nos capítulos cinco e seis, buscamos analisar como essa presença pode ter se reconfigurado no século XVII no interior dos mocambos. Desvelamos então a emergência política de povos indígenas, africanos e os seus descendentes no território da Baía de todos os Santos. Nesse interim tentamos tencionar e problematizar o paradigma do desaparecimento em suas diferentes versões: miscigenação e assimilação. Portanto, mesmo que no presente os coletivos que fazem parte do território do Recôncavo da Bahia reivindiquem para si, identidades quilombolas ou indígenas, é bem provável que seu processo de formação étnico, identitário e histórico se deu por meio de alianças e trocas.

No presente, há diversos casos de reivindicação das duas identidades nos chamados espaços "remanescentes quilombolas". Em Vitória da Conquista a comunidade indígena-quilombola do Baixão constitui-se "a partir do entrelaçamento entre indígenas e descendentes de africanos" (LIMA; NASCIMENTO, 2018, p. 21).

Cordoaria, uma comunidade remanescente localizada na região metropolitana de Salvador/BA é ainda hoje marcada pela ancestralidade negra, quilombola e indígena. Conforme esclarece Lilian Silva, os moradores desse espaço são "advindos de uma ancestralidade indígena – Aldeia Jesuítica do Divino Espírito Santo – e do processo escravocrata dos Engenhos de cana-de-açúcar, da distribuição de terras entre colonos estrangeiros e pequenos proprietários brasileiros", e posteriormente da "Titulação Coletiva Definitiva do Território por meio da demarcação de terras quilombolas no

[196] Um requerimento feito pelos índios desse aldeamento ao rei D. João V demonstra o quanto os "índios aldeados" souberam transitar nos próprios tramites da sociedade colonial para a reivindicar seus direitos: *Requerimento dos índios da aldeia de Santo Antônio de Jaguaripe*, no Recôncavo da Bahia, ao rei [D. João V] solicitando ordenar a José Argolo de Menezes que lhes restitua as terras tomadas violentamente e que não maltrate mais as suas mulheres (AHU-Bahia, cx. 18, doc. 8).

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/BA)" (SILVA, 2019, p. 48). Essas são comunidades que reconhecem sua dupla constituição/ formação.

Há elementos que foram ressignificados ao longo da história a partir de matrizes dos dois coletivos. O Candomblé Bantu-Indígena na Bahia é uma expressão significativa dessa confluência. Em sua dissertação de mestrado, Heráclito Barbosa analisa o candomblé bantu-indígena da comunidade do Caxuté, localizada no município de Valença/BA, como expressão de uma religiosidade fronteiriça. Nesse caso, "a comunidade tem se construído ao longo do tempo e volta-se cada dia mais para a valorização, reconhecimento, estratégias de defesa enquanto um espaço de produção de saberes não só da ancestralidade africana, mas também Ameríndia" (BARBOSA, 2019, p. 42).

O culto ao caboclo, "entidade espiritual indígena, no interior da estrutura religiosa do candomblé" (SILVA, 2018, p. 14) em Santo Amaro também pode ser lido a partir dessa confluência. Rituais e saberes presentes no candomblé são composições combinadas de diferentes matrizes, herança das etnias africanas, que foram trazidas para o território da América portuguesa, e indígenas. Ao analisar o candomblé de caboclo, Fábio da Silva busca desvelar "os agenciamentos estabelecidos na relação entre populações indígenas e afro, expressos em formas sociais de conhecimento". Assim, reconhece o caboclo, "enquanto entidade espiritual, como o índio no candomblé, destaca-se a relação estabelecida entre matrizes culturais que dão sentido a um determinado conjunto de práticas e que pode ser denominada como 'relação afroindígena'" (*Idem,* 2010, p. 26). Portanto, as religiosidades afro-indígenas no presente também podem iluminar os processos de aliança, trocas, partilhas e intercâmbios culturais na formação histórica e identitária do Recôncavo da Bahia.

Mas tal constatação não se restringe ao campo religioso, e temos consciência que nessa dimensão também subsiste o político, assim como bem explanou Rodrigo Montoya Rojas (2011), ao analisar os processos pelos quais a cultura se transforma em política. Na contemporaneidade, mesmo nas formas de luta e enfrentamento dos povos ditos "remanescentes", há uma presença de estratégias dialógicas e que perpassam as lutas indígenas e quilombolas em torno do reconhecimento de suas identidades, de seus territórios e direitos, como observa Arruti (1997).

E assim, esbarando-se nos limites e imperativos coloniais, mas não se submetendo a estes, em seus entrelaçamentos, indígenas e negros teceram juntos os fios da resistência no passado e no presente da nossa região.

FONTES

Documentos manuscritos

Arquivo	Seção	Número do livro ou legajo	Ano/mês/dia	Página do documento Indicação	Número de páginas
AGI	Charcas	41	05/08/1583	1-4v	4
AGS	Secretárias Proviciales	1490	30/09/1604	39	1
AGS	Secretárias Proviciales	1552	30/05/1620	289- 290	2
AHN	Clero/jesuítas	97-8	13/09/1564		2
AHN	Clero/jesuítas	97-8	09/05/1565		3
AHN	Documentos das Índias	24, D. 29	01/06/1558	1-4v	8
AHN	Documentos das Índias	DI, 25, D. 2	12/04/1567	77 del leg. 24	4
AHU	Bahia/Avulsos	Cx. 18	17/01/1725	doc. 8	6
AHU	Bahia/Avulsos	Cx. 27	12/08/1726	doc. 39	5
AHU	Bahia	Códice 112	17/12/1548	1-9	9
AN/TT	Cartório Jesuítico	Maço 8	1589	28	1
AN/TT	Cartório Jesuítico	Maço 8	1590	9	1
AN/TT	Cartório Jesuítico	Maço 16	1586	18	2
AN/TT	Cartório Jesuítico	Maço 71	23/08/1602	2	22
AN/TT	Inquisição Lisboa	Proc. 17809	15/02/1592	1-21v	21
AN/TT	Inquisição Lisboa	Proc. 16897	06/08/1591	1-41	41
AN/TT	Inquisição Lisboa	Proc. 17762	13/01/1592	1-12	12
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 11068	14/01/1592	1-45	45
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 1335	18/01/1595	1-20	20
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 11080	05/02/1592	1-30	30

AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 13090	21/06/1593	1-34	34
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 12229	03/03/1592	1-16	16
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 10776	11/02/592	1-105	105
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 11632	09/03/1592	1-14	14
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 17065	05/09/1591	1-274	274
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 11036	06/09/1591	1-46	46
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 13098	29/01/1592	1-9	9
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 7950	20/01/1592	1-26	26
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 6982	22/03/1746	1-118	118
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 02556	10/09/1595	1-18	18
AN/TT	Inquisição de Lisboa	Proc. 4330	17/09/1774	1-243	243
BA	Miscelâneas Históricas	44-XIV-6	12/03/1595		
BA	Miscelâneas Históricas	44-XIV-6	10/04/1595	179-197v	18
BA	Miscelâneas Históricas	44-XIV-6	13/01/1585	13-13v.	1
BNP	Manuscritos/ Microfilme	F. 25	1570		2
BNP	Manuscritos/ Microfilme	F. 1631	1670 aprox.	63-84	21
BNP	Manuscritos	F. 25	1570	1-25	25
BNP	Manuscritos	F. 259	1622	1-231	231

AGI - Archivo General de Índias
AGS - Archivo General de Simancas
AHN - Archivo Histórico Nacional (Espanha)
AHU - Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo
BA - Biblioteca da Ajuda
BNP - Biblioteca Nacional de Portugal

Lista de processos inquisitoriais do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Inquisição de Lisboa):

1. Álvaro Rodrigues, Processo nº 16897.
2. Cristovão de Bulhões, Processo nº 7950.
3. Diogo Amorim Soares, Processo nº 6346.

4. Domingos Fernandes Nobre, Processo nº 10776.
5. Fernão Cabral de Ataíde, Processo nº 17065.
6. Francisco Afonso Caparo, Processo nº 17813.
7. Francisco Pires, Processo nº 17809.
8. Gaspar Nunes Barreto, Processo nº 11075.
9. Gonçalo Fernandes, Processo nº 17762.
10. Heitor Antunes, Processo nº 4309.
11. Inácio de Barcelos, Processo nº 13196.
12. Iria Álvares, Processo nº 1335.
13. João Gonçalves, Processo nº 13098.
14. Lázaro Aranha, Processo nº 12927.
15. Lázaro da Cunha, Processo nº 11068.
16. Luíza Rodrigues, Processo nº 10714.
17. Manuel Branco, Processo nº 11072.
18. Marcos Tavares, Processo nº 11080.
19. Maria Álvares, Processo nº 10754.
20. Pantalião Ribeiro, Processo nº 11036.
21. Paula de Sequeira, Processo nº 3307.
22. Rodrigo Martins, Processo nº 12229.
23. Simão Dias, Processo nº 13090.
24. Simão Rodrigues, Processo nº 11632.
25. Tomás Ferreira, Processo nº 11635.
26. Miguel Pestana, Processo nº 6982.
27. João José de Deus, Processo nº 4330.
28. José, mulato, Processo nº 02556.

Disponíveis em: http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id.

Fontes missionárias

ANCHIETA, José de. *Arte de gramatica da língua mais usada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595.

____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A, 1933.

____. *Primeiros aldeamentos na Baía.* Rio de Janeiro: Seção de documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946.

Carta jesuíta anual, 1585, em *Annue litterae Societatis Iesu* p. 129-141.

CARVALHO, Jacinto. *Papel que o padre Jacinto de Carvalho, Visitador Geral das Missões do Maranhão, apresentou a El-rei para se juntar aos dois requerimentos do procurador Paulo da Silva Nunes. Datada do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729*. In: MORAES, Alexandre José de Mello. Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 305-330.

CORRÊA, Pero. Copia de uma carta de Pero Corrêa para os irmãos que estavam em África de S. Vicente, do ano de 1551. In: NAVARRO, Azilcueta, *et al. Cartas Avulsas.*

Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1931.

D'ABBEVILLE, Claude [1614]. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha de Maranhão e terras circunvizinhas.* São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1975.

D'EVREUX, Yves [1613-1614]. *Viagem ao norte do Brasil, feita nos anos de 1613 a 1614.* São Paulo: Siciliano, 2002.

GOUVEIA, Cristovão; CARDIM, Fernão [1583]. Enformacion de la Provincia del Brasil para Nuestro Padre. In: MAURO, Frederic. Le Bresil au XVIIe siècle: Documentos inedits relatifs um portugais l'Atlantique. Coimbra, 1961, 143.

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.

JABOTÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Catálogo genealógico das principais famílias que procederam de Albuquerques e Cavalcantes em Pernambuco e Caramurus na Bahia. (1768)*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: 1889. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 52.

LEITE, Serafim. *Monumenta Brasilae (1538-1536).* Roma: Via dei Penitenriezi, 1956.

____. *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LÉRY, Jean. *Viagem à Terra do Brasil.* São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

LUTZ, Christopher H. (cop.) *Nuestro pesar nuestra aflicción, tunetuliniliz, tucucuca: Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del valle de Guatemala hacia 1572.* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

MAMIANI, Luiz Vicencio [1698]. *Catecismo Kiriri.* Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942.

____. [1699]. *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam kiriri*. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1639]. *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Est. y notas, Dr. Ernesto Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

MUSSA, Alberto. *Meu destino é ser onça. Mito tupinambá restaurado*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

NANTES, Bernard de [1709]. *Catecismo da língua kiriri.* Publicado de novo por Júlio Platmann. Leipzing, 1896. Edição fac-similar.

NANTES, Martin de [1706]. *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

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

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

____. *Diálogo da conversão do gentio*. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1974.

RODRIGUES, Jerónimo [1607]. *A Missão dos Carijós 1605-1607.* Relação do P. Jerónimo Rodrigues. In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1940.

THEVET, André [1575]. *Cosmografia Universal de André Thevet, o cosmógrafo do rei.* Rio de Janeiro: Betel, 2009.

VALE, Leonardo do. *Vocabulário na Língua Brasílica*. Biblioteca Nacional de Portugal, Manuscrito, 1622 - F. 259.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo.* Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1865.

____. *Vida do Padre Joam D'Almeida da Companhia de IESV, na Província do Brazil.* Lisboa, Officina Craíbeeckiana, 1658.

<u>Relatos de viagens, crônicas e Tratados</u>

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil).

BNP, *Tratado de geografia do Brasil, África, Ásia e Portugal* (1701-1800), localizado na Biblioteca Nacional de Portugal. Lib. 280 n. 526, F. 1291 (Manuscritos).

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes: *Diálogos das Grandezas do Brasil.* ed. José António G. de Mello, Recife, 1962.

CARDIM, Fernão [1583-1601]. *Tratados da Terra e gente do Brasil.* Rio de Janeiro: Editores J. Leite & Cia, 1925.

CARDIM, Fernão. *Do principio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimonias.* Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de noticias, 1881.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GARCIA, Gregório. *Origen de los indios de el nuevo e Indias Occidentales*. Madrid: Imprensa de Francisco de Martinez Abad, 1729.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Universo, 1967.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nuenva corónica y buen gobierno.* Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

JARRIC, Pierre du. *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autre païs de la descouverte des portugais.* 3 vols. Bordeau, 1608-1614.

MORAES, Manuel de. Do livro décimo da História Brasiliense de Manuel de Moraes ainda não impressa. In: LAET, Johannes de. *Notae ad dissertationem Hugonis Grotii De origine gentium Americanarum: et observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius quaestionis.* Amesterdam: Ludovicum Elzevirium, 1643.

MORENO, Diogo de Campos [1612]. *A Bahia no livro do sargento-mor Livro que dá razão do Brasil - 1612.* Centro de Estudos Baianos: Salvador, 1968.

MORENO, Diogo de Campos [1612]. *Livro que dá razão do estado do Brasil.* Recife, Arquivo Público Estadual, 1955.

NIEUHOF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e terrestre ao Brasil.* Livraria Martins: São Paulo, Edição original de 1682, edição brasileira de 1942. Introdução de José Honório Rodrigues.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627).* Anais da Biblioteca Nacional, v. 13. Rio de Janeiro: 1918. Introdução de Capistrano de Abreu.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587.* São Paulo: Editora Hedra, 2010.

____. Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil. Introdução de Serafim Leite. Anais da Biblioteca Nacional (ABN), v. 62, 1942.

Fontes inquisitoriais

ABREU, Capistrano. In: MENDOÇA, Heitor Furtado de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Confissões da Bahia – 1591- 1592.* São Paulo: Paulo Prado, 1922.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia 1591-1593. São Paulo: Série Eduardo Prado "Para melhor se conhecer o Brasil": Paulo Prado, 1922.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denunciações da Bahia 1591-1593. São Paulo: Série Eduardo Prado "Para melhor se conhecer o Brasil": Paulo Prado, 1925.

SIQUEIRA, Sonia. *Confissões da Bahia* – 1618-1620. João Pessoa: Ideia, 2011.

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

Fontes sobre a administração colonial

AHMS, Atas da Câmara de Salvador, 1690-1697, fl. 181v-183.

AN/TT, Fragmentos, cx. 1, nº 6. *Carta de Diogo Meneses à Coroa.* Bahia, 1º de setembro de 1610.

AN/TT, Brasil-Avulsos. *Cópia da carta do capitão João Gonçalves da Costa ao desembargador Francisco Nunes da Costa escrita no Arraial de Nossa Senhora da Vitória*, em 30 de julho de 1783, Papéis do Brasil, mç. 2, n.º 9.

Cartas d'el Rey escriptas aos senhores Alvaro de Sousa e Gaspar de Sousa. Deoclecio Leite de Macedo (transcrição). Rio de Janeiro: Biblioteca do Itamaraty, 1989.

Hemeroteca Digital/Fundação Biblioteca Nacional. Documentos históricos. *Assento que se tomou sobre vir os índios das capitanias da Parahiba, e Rio Grande*, 09/01/1628, pp. 174-177. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094536.

IHGB, *Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador d. Pedro de Almeida: de 1675 a 1678*. Rio de Janeiro: IHGB, T. 22, 1859, p. 303-339.

INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. *Documentos para a história do açúcar.* Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol.1.

Livro 2º do Governo do Brasil (1615-1634). Transcrição João Carlos Oliveira. São Paulo: Museu Paulista, 2001.

Portaria para o provedor-mor da Fazenda Real - 1736. In: Anais da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos: Provedoria da Fazenda Real de Santos. Leis, provisões, Alvarás – cartas e ordens reais – Coleção N. 445, Vols. I-XIII – Vol. 1.

Portaria para se dá toda ajuda e favor ao capitão-mor das entradas José de Anchieta - 1736. In: Anais da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos: Provedoria da Fazenda Real de Santos. Leis, provisões, Alvarás – cartas e ordens reais – Coleção N. 445, Vols. I-XIII – Vol. 1.

Regimento que levou o Sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde Cachoeira té o Orobó de 1657. *In:* Annaes da Biblioteca Nacional. Documentos Históricos: Provedoria da Fazenda Real de Santos. Leis, provisões, Alvarás – cartas e ordens reaes – Coleção N. 445, Vols. I-XIII – Vol. 1, pp. 49-54.

Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548.

Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), códice 112, fls. 1-9.

Registro de ordem régia - códice 537 - 1623 – 1767 - Relação da Bahia – 83. Coleção I das Ordenações – Livro 2° de Provisões – n° 1. 9 de janeiro de 1628. p. 20.

Traslado do auto que mandou fazer o capitão geral e governador deste estado do Brasil, Diogo Luis de Oliveira, sobre a resolução que tomou na junta que fez com os prelados das religiões, ouvidor geral, provedores, juízes e vereadores desta cidade acerca do dar da guerra ao inimigo gentio alevantado, e outro que se lhe tinha acoadunado (sic.) no limite da Sanctidade e seu distrito, 1627. In: LIVRO 2º DO GOVERNO DO BRASIL 1615-1634. São Paulo: Museu Paulista/USP, 2001.

Traslado do Regimento que levou Francisco Geraldes que Sua Magestade ora mandou por governador do Estado do Brasil em março de 1588. In: INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL. Documentos para a história do açúcar. Rio de Janeiro: IAA, Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, vol. 1.

BIBLIOGRAFIA

Livros e obras de referência

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial.* Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil.* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

_____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2013.

ALVES FILHO, Ivan. *Memorial dos Palmares*. Rio de Janeiro: Xenon, 1988.

AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – século XVIII.* São Paulo: Annablume, 2008.

ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

BARICKMAN, Bert. *Um contraponto baiano: açúcar fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BARROS, Rafael dos Santos. *Protagonismo Indígena: arranjos e conflitos nas sesmarias dos jesuítas.* Ilhéus, BA: EDITUS, 2018.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.* Trad. Maria Heloisa Capellato e Olívia Krähenbuhl. São Paulo: Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, 1971.

_____. *Les Amériques noires*. Paris: Payot, 1973.

BOND, Rosana. *História do Caminho de Peabiru: Descobertas e segredos da rota indígena que ligava o Atlântico ao Pacífico.* Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Aimberê, 2009.

_____. *História do Caminho de Peabiru: Descobertas e segredos da rota indígena que ligava o Atlântico ao Pacífico.* Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Aimberê, 2012.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 248.

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

CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.* Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades.* Natal/RN: EDUFRN, 2011.

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

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição.* Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta y Limón Ediciones, 2010.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

EDSON, Paulo. *Catolicismo indígena - Como as traduções feitas por José de Anchieta para o tupi moldaram o cristianismo do Brasil Colônia*. Jundiaí: Paco Editorial: 2010.

FELIPPE, Guilherme. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII.* Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989.

FERNANDES, João Azevedo. *De Cunhã a Mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil.* João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.

FILHO, Walter Fraga. *Encruzilhadas da liberdade. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910).* Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

FREYRE, Gilberto [1933]. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2005.

FREITAS, Décio. *Palmares - a guerra dos escravos.* Rio de Janeiro: Graal, 1978.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Flavio. *A hidra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX).* São Paulo: UNESP, 2000.

____. *Histórias de quilombos: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro, séc. XIX.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

____. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

____. *Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul.* São Paulo: Contexto, 2005.

GOZÁLEZ, Aimé Tapia. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra.* Edições Catédra: Madrid, 2018.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios brasileiros.* São Paulo: EDUSP, 2007.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Lisboa, cidade africana: Percursos e Lugares de Memória da Presença Africana - Séculos XV-XXI.* Lisboa: Marca d' Água, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil.* 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 2010.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyri tama: Eu moro na Cidade*. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami.* Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

____. *Caminhos para a cultura do Bem Viver.* Rio de Janeiro: Escola Parque, 2020. Disponível em http://www.culturadobemviver.org/. Acesso em 20/03/2021.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, vol. 1 e 2.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VIII. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

____. *Leonardo do Vale, autor do primeiro Vocabulário na Língua Brasílica*. Autores & Livros, vol. IX, n. 11, 1948.

LEON-PORTILA, Miguel (org.). *A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas.* Petrópolis: Vozes, 1985.

LOURENÇO, Luis Augusto Bustamante. *A oeste das minas – escravos, índios e homens livres numa fronteira oitocentista – Triângulo Mineiro (1750 – 1861).* Uberlândia: Edufu, 2005.

MAESTRI, Mario. *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro.* Porto Alegre: EDUFRS, 1994.

MAUSS, Marcel [1950]. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MECENAS, Ane Luise Silva. *Trato da perpétua tormenta: a conversão Kiriri nos sertões de dentro da América portuguesa.* Aracaju: Edise, 2020.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MELIÁ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Centro de Estudios antropológicos, 1986.

METCALF, Alida. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil (1500-1600)*. Tradução Pablo Lima. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

_____. *Go-betweens and the Colonization of Brazil, 1500 –1600.* Austin: University of Texas Press, 2005.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOURA, Clovis. *Os quilombos e a rebelião negra.* São Paulo: Brasiliense, 1981.

NEUMANN, Eduardo. *Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* Tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

____. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.* Brasília, DF: IPHAN; IBGE, 2017. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/indl/pagina/detalhes/ 1563. Acessado em 10 de agosto de 2020.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial.* Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. *Índios paneleiros do planalto da conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais.* Salvador: Perspectiva Acadêmica, 2020.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Por uma História do Possível: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia.* Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho*). 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PINHO, José Wanderley de. *História de um engenho do Recôncavo*. Rio de Janeiro: Livraria Editora, 1946.

____. *Testamento de Mem de Sá.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1941.

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

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão – Nordeste do Brasil, 1650-1720.* São Paulo: Hucitec, 2002.

QUEIROZ, Lúcia Maria Aquino; SOUZA, Regina. *Caminhos do Recôncavo - Proposição de novos roteiros histórico-culturais para o Recôncavo Baiano*. Brasília: Programa Monumenta/Unesco, 2009.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. *Histórias de africanos e seus descendentes no sul da Bahia.* Ilhéus/BA: EDITUS, 2019.

SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia.* Cruz das Almas/BA: Editora UFRB, 2014.

SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. *Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo tupinambá na Bahia quinhentista.* Salvador: EDUFBA, 2019.

SANTOS, Lavínia Cavalcanti. *Guerreros antropófagos: La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuíta José de Anchieta* (1534-1597). Madrid: Laxes, S. L. Ediciones, 1997.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*; *ensaio etno-sociológico*. Rio de Janeiro: MEC, Serviço de Documentação, 1959.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*: *o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SLENES, Robert Wayne. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.* São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. *O sol e a sombra: política e administração na América Portuguesa do século XVIII.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, kinship, and religion in the African-Potuguese World, 1441-1770.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

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

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

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

VIANNA, Urbino. *Bandeiras e sertanistas baianos.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

WALKER, Charles. *La rebelión de Tupac Amaru*. Lima: IEP, 2015.

WETZEL, Herbert Ewaldo. *Mem de Sá: terceiro governador geral (1557-1572).* Conselho Federal de Cultura: Rio de Janeiro, 1972.

XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (org.). *Cartas para o Bem Viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII).* São Paulo: Edusp, 2011.

Teses, dissertações e monografias

ALVES, Adriana Dantas Reis. *As mulheres negras por cima. O caso de Luzia jeje. Escravidão, família e mobilidade social - Bahia, c. 1780 - c. 1830*. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

ASSIS, Angelo Adriano de. *Macabéias da colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia Séculos XVI-XVII.* Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

BARBOSA, Heráclito dos Santos. *Candomblé Bantu-Indígena da Bahia: Organização Sociorreligiosa e Relação Global da Comunidade Caxuté na Costa do Dendê.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2019.

BARROS, Rafael dos Santos. *Sertanismo e conquista territorial pelo Rio de Contas (Bahia, século XVIII).* Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, no prelo 2021.

BORGES, Luiz Carlos. *Fala instituinte do discurso mítico Guarany Mbyá*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

BORGES, André Essenfelder. *Caminhos da cultura indígena: o Peabiru e o neoindianismo.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2006.

CANCELA, Francisco. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2012.

CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. *Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã (1580-1595).* Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

CARVALHO, Carlos Antonio Pereira *de. Espacializando as conversas na Cidade da Bahia do século XVI – Redes de informação e mobilidade geográfica de escravizados*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa, 1653-1769*. Tese de doutorado em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CARVALHO, Roberta Lobão. *"A ruína do Maranhão" a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759).* Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã.* Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2008.

CORRAINI, Stéfani Ramos. *A construção política e social Tupi Guarani: Uma visão sobre os povos Tupi Guarani ao longo da História, seus enredos cosmológicos, diferenças e posições entre os subgrupos*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2017.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Os Filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença - Ilhéus-Ba.* Monografia de conclusão de curso apresentada a Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

GALINDO, Marcos. *O Governo das Almas: a expansão colonial no país dos tapuias. 1651-1798.* Tese de doutorado, Universiteit Leiden, 2004.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa.* Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

GRAMACHO, Derval Cardoso. *Toré: uma tradição inventada na etnogênese dos Kiriri*. Dissertação de mestrado, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2010.

JESUS, Josene Antonia de Paula Neres de. *O que há de indígena em nós? O ressoar da Santidade de Jaguaripe no Ensino de História.* Dissertação de mestrado, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2021.

KARAÍ NHE'ERY, Darci da Silva. *Nhemongarai: rituais de batismo Mbya Guarani*. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. Equus Rusus: *A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624 – 1654).* Vol. 1. Tese de doutorado, Universidade da

Bahia, Salvador, 2009.

MARCIS, Teresinha. *A "hecatombe de Olivença": Construção e reconstrução da identidade étnica – 1904.* Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. *Fronteira Étnica: Tabajara e Comunidades Negras no Processo de Territorialização do Litoral Sul Paraibano.* Tese de doutorado em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão-SE, 2015.

MASCARENHAS, Sérgio Augusto Martins. *Saubara setecentista: uma história econômica e social de uma fazenda do Recôncavo Baiano (1714-1793).* Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2013.

MATTOS, Andreza Silva. *A teia de Simão Roiz: Inquisição e sociabilidades na capitania da Bahia.* Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, 2014.

MECENAS, Ane Luise Silva. *"Trato da perpétua tormenta": A conversão nos sertões de dentro e os escritos de Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere sobre os Kiriri (1666-1699).* Tese de doutorado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.

MELO, Suzana Leandro de. *A religiosidade no Brasil colonial: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII).* Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, 2010.

MENDES, Laura Peraza. *O serviço de armas nas guerras contra Palmares: expedições, soldados e mercês (Pernambuco, segunda metade do século XVII).* Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2013.

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.

MORAIS, Jaime Magalhães. *Memórias de Tabaréus*: trabalho e lazer nos tabuleiros de Feira de Santana – Bahia (1950 – 1990). Dissertação Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista - Bahia, 2016.

NEUMANN, Mariana Araújo. *Ñande Rekó*: *Diferentes jeitos de ser Guarani*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

NEVES, Juliana Brainer Barroso. *Colonização se resistência no Paraguaçu – Bahia, 1530 – 1678*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

OLIVEIRA, Antonio José de. *Os Kariri-resistências à ocupação dos sertões dos Cariris Novos no século XVIII*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza - CE, 2017.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. *Índios paneleiros do planalto da conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

PAIVA, Diego Souza de. *Um Espelho em Construção: o "outro" na obra de Jean de Léry (século XVI).* Natal: Departamento de História, 2007.

PEDRO, Lívia. *A cabeça do Brasil: a cidade do Salvador e os caminhos da capitalidade na Bahia (1481-1808).* Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. *As ruínas da tradição: A casa da Torre de Garcia D'Ávila - Família e propriedade no Nordeste colonial.* Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

PREZIA, Benedito Antônio Genofre. *Os Tupi de Piratininga Acolhida, resistência e colaboração.* Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

REGO, André de Almeida. *Cabilda de facinorosos moradores (Uma reflexão sobre a revolta dos índios da Pedra Branca de 1834).* Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

RINALDI, Lucinéia. *Cronistas de viagem e viajantes cronistas: o pêndulo da representação no Brasil Colonial.* São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2007. (Dissertação de mestrado).

SANTANA, Tânia Maria Pinto de. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

SANTOS, Lara de Melo dos. *Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

SANTOS, Patrícia Verônica Pereira dos. *Trabalhar, Defender e Viver em Salvador no século XVI.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. *Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706).* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

____. *Etnogênese Payayá: Pesquisa e Ensino da História Indígena na Chapada Diamantina*. Trabalho de Conclusão de Curso, Curso de Especialização em Inclusão e Diversidade na Educação, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2020.

SANTOS, Uiá Freire Dias dos. *Negociação e Conflito na Administração do Pau Brasil: a Capitania de Porto Seguro (1605 – 1650).* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SILVA, Ana Paula de Albuquerque. *Produção fumageira: Fazendas e lavradores no Recôncavo da Bahia 1774-1830.* Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SILVA, Dayane Augusta. *Em tempos de visitas: Inquisição, circulação e oralidade escrava na Bahia (1590-1620)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2014.

SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca e. *Cristãos-Novos no negócio da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630.* Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

_____. *Modos de pensar, maneiras de viver: cristãos- novos em Pernambuco no século XVI.* Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

SILVA, Fábio Alex Ferreira da. *"Eu vou ali e volto já, daqui a pouco tô no mesmo lugar": performances e agências sociorrituais no culto aos caboclos em Santo Amaro.* Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Cachoeira, 2018.
-
SILVA, Lilian Soares da. *Quem disse que um Quilombo é só de Negros? Cordoaria um território indígena, negro e quilombola (1919 – 2019): subsídios técnicos para a elaboração do laudo antropológico da comunidade*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2019.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. *Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII.* Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

SILVA, Thauan Sena. "*Em Busca da Terra sem Males": O jogo digital educativo*. Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2021.

SOUSA, Avanete Pereira. *Poder local e cotidiano: A câmara de Salvador no século XVIII*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

SOUZA, Daniele Santos. *Tráfico, escravidão e liberdade na Bahia nos "anos de ouro" do comércio negreiro (c.1680-c.1790).* Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

TURCHETTI, Natália Gomes. *"A história em cacos:" A cultura material Jê pré-colonial – Sítio Lito-cerâmico Mato Seco, São Gonçalo do Abaeté, Minas Gerais.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São João Del-Rei, 2018.

WITTMANN, Luisa Tombini. *Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII).* Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2011.

Capítulos de livros

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. “O Tecelão dos Tempos: o historiador como artesão das temporalidades”. In: NEGRO Antônio Luigi, SOUZA, Evergton; BELLINI, Lígia (orgs.). *Tecendo Histórias: espaço, política e identidade.* Salvador: Edufba, 2009.

AZEVEDO, Paulo Ormindo. “Recôncavo: território, urbanização e arquitetura”. In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (orgs.). *Baía de todos os santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 205-253.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. “Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (org.). *Índios e caboclos: a história recontada.* Salvador: EDUFBA, 2012.

CAVIGNAC, Julie. “Índios, Negros e Caboclos: identidades e fronteiras étnicas em perspectiva. O caso do Rio Grande do Norte”. In: CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos e alteridades.* Natal, RN: EDUFRN, 2011, p. 195-244.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. “Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp/SMC, 1992.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992.

FERREIRA, Roquinaldo. “África durante o comércio negreiro”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FRAGOSO, João. “Apresentação”. In: _____.; GOUVÊA, Maria de Fátima (Ed.) *O Brasil Colonial 1443-1580.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p.7-37.

IVO, Isnara Pereira. “Qualidade e Condição: Um Contraponto Historiográfico e Empírico”. In: BERTONI, Luci Mara; MORORÓ, Leila Pio; SANT’ANA, Claudinei de Camargo (orgs.). *Desafios Epistemológicos das Ciências na Atualidade.* 1ed. Bauru SP: Canal 6, 2013, p. 139-150.

KLEIN, Herbert S. “Demografia da escravidão”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. “O Recôncavo baiano em xeque: A ocupação neerlandesa de Itaparica (1647)”. In: REIS, Adriana Dantas; ADAN, Caio Figueiredo Fernandes (org.). *Estudos em História Colonial: a Baía de Todos os Santos e outros espaços luso-amerianos.* Feira de Santana: UEFS Editora, 2018, pp. 45-70.

MARQUES, Guida. "'Por ser cabeça do Estado do Brasil'. As representações da cidade da Bahia no século XVII". In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. (orgs.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica.* Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016, pp. 18-46.

MÉTRAUX, Alfred. "The Tupinamba". In: STEWARD, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: SmithsonianInstitution, 1948, v. 3.

PAIVA, Eduardo França. "'Qualidade' e 'Cor': os marcadores da distinção". In: BORGES; Eduardo José Santos; FLEXOR, Maria Helena Ochi; SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos (org.). *Poderes, identidades e sociedade na América portuguesa (séculos XVI-XVIII).* 1ed. São Paulo: Alameda, 2017, p. 315-329.

PAYAYA, Juvenal. "De Juvenal Payayá para o cacique Sacambuasu". In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (org.). *Cartas para o Bem Viver.* Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020.

PARAISO, Maria Hilda B. "Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê 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.

_____. "Reflexões pessoais sobre as relações entre índios e colonos para além do processo de conquista e da dominação". In: REIS, Adriana Dantas; ADAN, Caio Figueiredo Fernandes (org.). *Estudos em História Colonial: A Baía de Todos os Santos e outros espaços luso-americanos.* Feira de Santana: UEFS Editora, 2018, pp. 29-44.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial." In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp/SMC, 1992.

SÁ, Eliane Garcindo de. "Martin de Porres, mulato, santo: um 'perro mulato' entre os dominicanos no Vice-Reino do Peru". In: IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França. (org.). *Dinâmicas de mestiçagens no mundo moderno: sociedades, culturas e trabalho*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016, p. 95-113.

_____. "Sobre a Santidade do mulato Martín de Porres". In: BUARQUE, Virgínia A. Castro (org.). *História da Historiografia religiosa*. Ouro Preto: EDUFOP, 2013, p. 289-305.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. "Por uma cronologia atlântica". In: _____. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARTZ, Stuart B. "Brasil: salvação numa sociedade escravocrata". In: ____. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 269-310.

SHARPE, Jim. "A história vista de baixo". In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas.* São Paulo: Unesp, 1992, pp. 39-62.

THOMPSON, E. P. "Algumas observações sobre classe e 'falsa consciência'". In:

NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Marcos (orgs.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, pp. 269-281.

URBAN, Greg. "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas". In: CUNHA, Manuela C. da. (org.*). História de índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras – FAPESP/SMC, 1992, pp. 87-102.

VAINFAS, Ronaldo. "Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas". In: REIS, João; GOMES, Flávio (Org.). *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 60-80.

VAINFAS, Ronaldo. "História Indígena: 500 anos de despovoamento". In: ____. (Org.). *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007, p. 35-60.

_____. "Idolatrias luso-brasileiras: "santidades" e milenarismos indígenas". In: _____. *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

Artigos

AGNOLIN, Adone. Antropofagia Ritual e Identidade Cultural entre os Tupinambá. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, p. 131-185, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 37, nº 75, 2017, pp. 17-38.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 2, p. 7-38, 1997.

ASSUNÇÃO, Paulo. A escravidão nas propriedades jesuíticas - entre a caridade cristã e a violência. In: *Acervo (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. 15, n.1, p. 115-132, 2002.

_____. Caridade cristã e escravidão: o cotidiano dos engenhos de açúcar da Companhia de Jesus. In: *Lumen (São Paulo)*, São Paulo, v. 24, p. 09-28, 2004.

AZEVEDO, Gabriela. Mexericos de um peito azedo: Os Capítulos de Gabriel Soares de Sousa. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal-RN, 2013, pp. 1-18.

BARROS, Rafael dos Santos. Índios escravizados na Bahia setecentista: apenas uma questão de terminologia. In: *Especiaria* - Caderno de Ciências Humanas, 2019, p. 124-150.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, nº 1, p. 39-68, 2006.

BATISTA, Adriel Fontenele. Guerras e missão: os jesuítas e assitência nas guerras de conquista da Paraíba. *In*: CHAMBOULEYRON, Rafael & ARENZ, Karl Heinz (orgs.). *Jesuítas, expansão planetária e formas de cultura. Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*. Belém: Editora Açaí, volume 4, 2014, pp. 1-16.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, nº 2, 2002.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JUNIOR, Amarilio. A pedagogia da escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 84, nº 206/207/208, p. 43-53, 2003.

BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. In: *Revista Tempo*, vol. 12 nº 23, Niterói, 2007.

BORGES, Luis C.; CAMPOS, Marcio D'Olne; PONTES, Maria Madalena Mattos. Tupinambá, Kayapó e Kuikuro e as revoluções na tecnologia de alimentos. In: *Anais do IV Seminário Internacional Cultura Material e Patrimônio de C&T*, Rio de Janeiro, 2016, p. 489-516.

BRUST, Monique. Corpo submisso, corpo produtivo: Os jesuítas e a doutrinação dos indígenas nos séculos XVI e XVII. In: *Revista Aulas*, nº 4, 2007, p. 1-32.

CALVO-GONZALEZ, Elena. Sobre escravos e genes: "origens" e "processos" nos estudos sobre a população brasileira. In: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 21, p. 1113-1129, 2014.

CAMARGO, Angélica Ricci. Alcaide-mor. In: *Dicionário da Administração pública* (online). Arquivo Nacional - Memória da Administração Pública Brasileira (MAPA), 2011. Disponível em: http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionario-periodo-colonial/129-alcaide-mor. Acesso em: 18/06/2020.

CANCELA, Francisco. Bebedeiras, batuques e superstições: práticas espirituais e intercâmbios culturais nas vilas de índios de Porto Seguro. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VII, nº 21, Jan/Abr de 2015, p. 97-113.

CASTELLAN, Pedro Medeiros. Movimento messiânico da Serra do Rodeador e da comunidade do meu rei: um balanço historiográfico. In: *V Colóquio de História* - UNICAP, Perspectivas Históricas - Historiografia, Pesquisa e Patrimônio, Recife/PE, 2011, p. 223-236.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. A etnicidade encoberta: Índios e Negros no Rio Grande do Norte. In: *Mneme*, Caíco - RN, v. 4, nº 8, 2003, p. 1-79.

COLLEVATTI, Jayne. Do trabalho missionário para se salvar uma nação: um estudo dos Sucessos Missionários. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, p. 223-250, 2009.

CORRÊA, Dora Shellard. Historiadores e cronistas e a paisagem da colônia Brasil. In: *Revista Brasileira de História.* São Paulo, v. 26, no 51, p. 63-87 - 2006.

COSTA, Thaís Tanure de Oliveira. A Inquisição ou o cativeiro? A trajetória de dois escravizados degredados pelo Santo Ofício português. In: *Temporalidades* – Revista de História, ed. 25, v. 9, nº 3, set./dez., 2017, p. 132-152.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, nº 55, 2015, p. 7-25.

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.

DÍAZ MERINO, Ximena Antonia. O Inca Garcilaso de la Vega e seu trânsito entre a colônia e a metrópole: revisionismo histórico e literário. In: *Anuário de Literatura*, v. 23, p. 87-98, 2018.

DIEHL, Isadora. A administração particular de índios: questões legais e práticas sociais no sul do Brasil setecentista. In: *Anais* do XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015.

FAUSTO, Carlos. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, nº 2, p. 385-418, 2005.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. Resenha de Letra de índios. In: *Revista Brasileira de História.* São Paulo, v. 36, nº 73, 2016.

FERREIRA, Elisangela Oliveira. A trajetória de João de Deus Penitente: um pregador negro nos sertões coloniais. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IX, nº 26, Setembro/Dezembro de 2016, p. 127-162.

_____. Santo de sua terra na Terra de Todos os Santos: rituais de calundu na Bahia colonial. In: *Afro-Ásia*, nº 54, 2016, p. 103-150.

FRANCISCON, Anderson; MARQUES, Caroline Salgueiro da Purificação; AZUMA, Mauricio Hidemi. A arquitetura na reprodução da memória: o caminho de Peabiru. In: *Akrópolis Umuarama*, v. 25, nº 2, p. 103-116, jul./dez. 2017.

GOMES, Flávio dos Santos. Um Recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808). In: *História Social*, nº 2, Campinas-SP, 1995, p. 25-54.

GONTIJO, Carolina; SILVA, Wellington, *et. al.* Brazilian Quilombos: A Repository of Amerindian Alleles. In: *American Journal of Human Biology,* nº 26, 2014, pp. 142-150.

GUIMARÃES, Francisco Alfredo Morais. A cultura da mandioca no Brasil e no mundo: um caso de roubo da história dos povos indígenas. In: *Anais do VIII Encontro Estadual de História da ANPUH-BA*, Feira de Santana/BA, 2016.

KRAUSE, Thiago. Compadrio e escravidão na Bahia seiscentista. In: *Afro-Ásia,* Salvador, 2014, p. 199-228.

LARA, Silvia Hunold. O Domínio Colonial e as Populações do Novo Mundo. In: *Anais do IV Encontro Internacional de História colonial*. Belém: Açaí, 2014, v.1, p.1-14.

LAROCCA, Ariane; FERNANDES, Pedro Henrique. Diálogo com Todorov e Restall. Resenha. In: *Epígrafe*, São Paulo, Edição Zero, p. 120-136, 2013.

LESSA, Giane da Silva Mariano. "Nueva Corónica y Buen Gobierno" - um novo gênero que emerge no contexto da conquista da América. In: *Anais do V SIGET - Simpósio Internacional de Estudos de Gêneros Textuais* - O ensino em Foco. Caxias do Sul: UCS, 2009.

LIMA, Vivian Ingridy de Carvalho; NASCIMENTO, Washington Santos. Nações, fronteiras e relações étnicas na comunidade indígena-quilombola do Baixão (Vitória da Conquista, BA). In: *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 54, p. 21-36, 2018.

MACIEL, Lucas da Costa. Perspectivismo ameríndio. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2019. Disponível em: https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio. Acesso em 29 de julho de 2021.

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. A Relação do Engenho de Sergipe do Conde em 1625. In: *Afro-Ásia*, v. 41, p. 237-264, 2010.

MAGALHÃES, Pablo Antônio Iglesias; XAVIER, Lucia Furquim Werneck. O Estado do Brasil na Aurora do Século XVII: Uma carta inédita do Governador Geral Diogo Botelho (Olinda, 1602). In: *Revista de Estudios Brasileños*, v. 6, p. 49-69, 2019.

MAGALHÃES, Pablo Antônio Iglesias. A palavra e o império: a arte da língua brasílica e a conquista do Maranhão. In: *Revista de Historia* (USP), v. 0, p. 367-401, 2011.

MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: Contatos e identidades. In: *Varia Historia*, v. 31, p. 511-546, 2015.

MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). In: *Tempo*, vol.16, nº 30, 2011, p. 41-70.

MATTOS, Andreza Silva. Do engenho, dos gentios e dos jesuítas: rede de sociabilidades de soldados mamelucos no sertão colonial (1590-1592). In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, v. 1, 2014, p. 365-381.

MEIRA, Jean Paul Gouveia. Baía da traição: parentes potiguara em lados opostos na guerra luso-holandesa (1625 – 1654). In: *Anais Eletrônicos do XVI Encontro Estadual de História* - ANPUH –PB, João Pessoa, 2014, p. 169-176.

MELIÁ, Bartolomeu. A Terra Sem Mal dos Guaraní: economia e profecía. Tradução de Roberto Zwetsoh. In: *Revista de Antropologia*, nº 33, 1990, p. 33-46.

MELLO, Evaldo Cabral de. Como manipular a Inquisição para mudar de senhor. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n° 33, julho 1992, p.115-127.

MENDES, Geisa Flores; ALMEIDA, Maria Geralda de. Memória, símbolos e representações na configuração socioespacial do sertão da ressaca – Bahia. In: *Mercator*, Fortaleza, v. 7, nº 13, p. 29-37, nov. 2008.

MESQUITA, José Carlos Vilhena. Felipa de Sousa, algarvia condenada na Inquisição pelo "pecado nefando da sodomia". In: *Revista do Arquivo Municipal de Loulé*, nº 20 2018, pp. 113-152.

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.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF*, nº 34, p. 287-324, 2008.

MONTEIRO, John Manuel. A Dança dos Números: a população indígena do Brasil desde 1500. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro RJ, nº 271, p. 17-18, 1994.

MÚGICA, María Inés Olaran. Ambrósio Peixoto de Carvalho y su familia In: *Actas de la Conferencia Iberoamericana de Genealogía,* Utah, Estados Unidos de América, 2013, p. 1-24.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. Terra sem Mal, O Paraíso Tupi-Guarani. In: *Cultura Vozes*, The Nature of Physical Geograp, p. 61-71, 1995.

NEVES, Erivaldo Fagundes. História e região: Tópicos de história regional e local. In: *Ponta de Lança*, São Cristóvão v.1, nº 2, abr/out. 2008.

NOELLI, Francisco Silva; SALLUM, Marianne. A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. In: *Mana* (Rio de Janeiro. Online), v. 25, 2019, p. 701-742.

NUNES, Antonieta d'Aguiar. Centenário de elevação da primeira vila do Recôncavo baiano (Jaguaripe) a cidade. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Salvador*, v. 95, 2000, p. 153-196.

_____. Reminiscências da capitania de Paraguaçu: memória histórica de Jaguaripe nos séculos XVI e XVIII. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador, n. 92, jan-dez/1996, p. 267-286.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. In: *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, nº 18, jul. - dez. 2007, p. 355-387.

OLIVEIRA, Maria Lêda. A primeira *Rellação* do último assalto a Palmares. In: *Afro-Ásia*, nº 33, 2005, p. 251-324.

PAIM, Antônio Elison; ARAÚJO, Maria Helena Marques. Memórias Outras Patrimônios Outros e Decolonialidades: Contribuições Teórico-metodológicas para o

Estudo de História da África e dos Afrodescendentes e de História dos Indígenas no Brasil. In: *Arquivos Analíticos de Políticas Educacionais*, v. 26, nº 92, 2018.

PAIVA, Diego Souza de. Aplicação da análise do discurso: O índio na crônica de Jean de Léry. In: *Anais da XVI Semana de Humanidades*, 2008, Natal.

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.

_____. A visão indígena e portuguesa na descoberta do Brasil: a formação da primeira família brasileira. In: R*evista da Fundação Pedro Calmon*, Salvador - Bahia, v. 05, nº 5, 2000, p. 79-86.

_____. Revoltas indígenas, a criação do governo geral e o regimento de 1548. In: *Revista Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife – Pernambuco, no. 29.1, 2011.

PÉCORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. In: *Estudos Avançados*, v. 97, nº 33, 2019, p. 153-210.

PEREIRA, Nilton Mullet. Professoras de História aprendendo com Ailton Krenak. In: *Jornal da Universidade* (UFRGS), 25 de março de 2021. Disponível em: https://www.ufrgs.br/jornal/professoras-de-historia-aprendendo-com-ailton-krenak/?fbclid=IwAR3cj0fiO0wyxPD08IDQjjkxVBMaXoLeFpJT_O3jzIandHQuspcm_Co3cuk. Acesso em 20 de junho de 2021.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. In: *Mana,* v. 16, nº 2, 2010, pp. 40-433.

RAMINELLI, Ronald. Da vila ao sertão - os mamelucos como agentes da colonização. In: *Revista de História (USP),* São Paulo, v. 130, p. 209-219, 1994.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. Feituras de proteção no Recôncavo setecentista. In: *Afro-Ásia*, nº 54, 2016, p. 227-260.

REIS, José João. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. In: *Revista USP*, São Paulo, v. 28, 1995, p. 14-39.

RIBEIRO, Genebaldo Pinto. História, Memória e Patrimônio: o engenho Matoim, um caso a ser ressignificado e reconfigurado objetivando atender ao turismo cultural. In: *Anais* do XXII Simpósio nacional de História – João Pessoa, 2003.

SALLES, Maria do Rosário Rolfsen; SALES, Gabriela Arantes Ferreira de. O sistema da dádiva nas relações comunitárias e a constituição de alianças pelo trabalho tradicional. In: *Cultur*, ano 06, nº 02, jun/2012, p. 20-42.

SANTOS, Marilia Nogueira dos. O império na ponta da pena: Cartas e regimentos dos governadores-gerais do Brasil. In: *Tempo,* Revista do Departamento de História da UFF, v. 27, 2009, p. 1-15.

SCHWARTZ, Stuart. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. Trad. Íris Kantor. In: *Afro-Ásia*, nº 29/30, 2003, p. 13-40.

_____. Mocambos, Quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil Colonial. In: *Estudos Econômicos*, São Paulo, 1987, v. 17, nº especial, p. 245-95.

SEEGER, Anthony; MATTA Roberto da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia, nº 32, p. 2-19, 1979.

SILVA, Wagner Pires da & FERREIRA JUNIOR, José Ribamar. Visões do Brasil holandês nas cartas tupi: a situação dos índios. In: *Para entender a história*, v. novembro, p. 01, 2012.

SIQUEIRA, Maria Isabel de. Ordem em colônias: legislações para os índios no período filipino. In: *Estudios historicos* – CDHRP, Año III, nº 6, Julio 201, Uruguay.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani pré-coloniais. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, nº 18, p. dezembro de 2002, 211-253.

SUCHANEK, Marcia Gomes Oliveira. Povos indígenas no Brasil: de escravos à tutelados. Uma difícil reconquista da liberdade. In: *Confluências*, v. 12, 2012, p. 240-274.

TARDOCK, Luciano. Prazeres Proibidos: Análise sobre a Confissão de Paula de Siqueira - século XVI. In: *Revista Tempo de Conquista*, v. 2, 2007, p. 1-26.

TELES, Luciano Everton Costa. Caudilhismo e Clientelismo na América Latina: uma discussão conceitual. In: *Faces de Clio*, v. 1, p. 100-114, 2015.

TUN, Molly. Conversações, Controvérsias e Cálculos em um Chilam Balam de Yucatan. In: *ETD - Educação Temática Digital*, v. 19, nº 3, 2017, p. 687-711.

VALIM, Patrícia. O Tribunal da Relação da Bahia no final do século XVIII: politização da justiça e cultura jurídica na Conjuração Baiana de 1798. In: *Revista Tempo*, vol. 24, nº 1, Jan./Abr. 2018, p. 116-139.

VIEIRA, Fernanda. "Eu não sou sua princesa": um diálogo entre mulheres. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e fenomenologia*, v. 8, nº 2, 2019, p. 151-164.

SILVA, Akil Alexandre Costa Silvério da. *Resenha de A queda do céu*. In: *Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz*, USP, 2017. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3395103/mod_resource/content/1/T6%20aperfei%C3%A7oado.pdf. Acesso em 20/09/2020.

ANEXOS

Anexo 1

Cartas manuscritas referentes aos maus tratos dos indígenas na América espanhola

- ✓ *Carta de fray Luis de Villalpando*, dirigida al Consejo de Indias en nombre de los franciscanos de la província de Yucatán, en que da los nombres de los encomendaderos que de seis años a esta parte habían hecho notórios y públicos malos tratos a los índios. En 10/15/1550 [Archivo Histórico Nacional, Diversos - Documentos de índias, 23, D. 55]
- ✓ *Carta del obispo de Palencia*, D. Pedro de la Gasca, al príncipe D. Felipe exponiéndole ser muy necesario tratar bien a los índios y evitar todo excesso en este punto, ya que ello ha contribuído a la despoblación de tan importantes províncias; pasa luego a ocuparse de otros asuntos de gobierno dando consejos para la prosperidad de aquellas tierras. En 30/11/1551 [AHN, DI, 23, D. 58]
- ✓ *Carta de fray Pedro de Gante*, religioso lego franciscano, al emperador, exponiéndo el triste estado a que tenía reducidos a los índios el llamado servicio personal. En 15/02/1552. Publ. Cart. Indias, XVII [AHN, DI, 23, D. 59]
- ✓ *Abusos de españoles contra los indios*. Carta del clérigo Martín González al emperador anunciando los abusos que cometían los españoles contra los indios y especialmente contra las indias, después de la prisión de Cabeza de Vaca. En 01/07/1556 [AHN, DI, 24, D. 17]
- ✓ *Carta de Bernal Díaz del Castillo a Felipe II*, en que denuncia algunos abusos cometidos contra los índios y pide se le nombre fiel ejecutor de Guatemala. En 20/02/1558. Publ. Cart. Indias, VII, facs. E. [AHN, DI, 24, D. 32].
- ✓ *Carta de los provinciales sobre dizemos y defensa de los índios***.** Carta a Felipe II de los provinciales de las Ordenes de Santo Domingo (1), San Francisco (2) y San Augustín (3) justificandose de los excessos que se les atribuían, en cuanto a la aplicación de los diezmos y outros assuntos, y ratificación en la defensa de los indios. En 25/02/1561. Publ. Cart. Indias, XXX (1). [AHN, DI, 24, D. 49].
- ✓ *Quejas sobre los abusos de los franciscanos.* Carta de los indios de Yucatán, firmada por los gobernadores de cuatro províncias, en que se quejan a Felipe II de los tormentos y abusos que con ellos habían cometido los religiosos de la orden de San Francisco antes de la llegada del obispo y denunciando que los tales religiosos habían hecho firmar a vários indios familiares suyos, como su fueren los señores de la tierra, certas cartas escritas en castellano en su própria defensa, y en especial fray Diego de Landa, principal responsável de los abusos cometidos. Publ. Cart. Indias, LXXII (1). 77 del leg. 24 [AHN, DI, 25, D. 2].

Anexo 2

Do livro décimo da História Brasiliense de Manuel de Moraes ainda não impressa[197]

Com toda a certeza, eu, de bom grado, acredito que os Americanos não são originários de um único povo, nem de uma única parte, mas [provém][198] dos Cartagineses e dos Judeus, que foram arrastados por diversos locais ao longo do tempo. Dos Cartagineses, porque surgiram das novas e remotas regiões descobertas, em tudo, notáveis pela fertilidade e pela agradabilidade: mas porque inflamara a todos a única felicíssima notícia, disposta pelas leis, não que novamente aquele [povo][199] navegasse por mar, nem que tenha sido deixado para ser destruído pelos tumultos das guerras de Cartago: e quando a navegação tinha cessado, e cessou os contratos,[200] e o povo por ela tornou-se agreste,[201] dividido em várias famílias,[202] deslocando-se para lá e para cá, sem qualquer príncipe em comum, ocupou diversas regiões, e cada um construiu para si mesmo as suas próprias designações. Dos judeus, de fato, porque os brasilienses[203] assumiram os costumes judaicos, com exceção da circuncisão. Em primeiro lugar, não agradava aos judeus juntar-se às esposas de qualquer lugar, mas, sim, de certa e determinada tribo, como se encontra no último capítulo de Números, Versículo 7 e o seguinte, onde lemos isto: "Todos os homem conduzirão as esposas da tribo[204] e de sua parentela:[205] e que todas as mulheres da mesma tribo deverão tomar maridos na mesma tribo,[206] para que a herança permaneça em família e não misturem em si mesmo as tribos. A cerimônia ocorreu também com os brasilianos antes de passarem para a fortaleza de Cristo,[207] conduzindo suas consangüíneas, primeiro as filhas das irmãs, na falta de outras. Em segundo lugar, em nome do pai dos judeus, honravam, não somente os seus pais, mas também os seus irmãos, e o restante dos ascendentes, por muitas gerações; então, o Anjo interpelou José, dizendo: "José, filho de Davi, não temas"! Não

---

[197] Os escritos do mameluco Manuel Morais fazem parte da obra do holandês Johanes de Laet *Notae ad dissertationem Hugonis Grotii De origine gentium Americanarum: et observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius quaestionis* impressa em Amesterdam (LAET, 1643). Agradeço ao professor Pablo Iglesias por disponibilizar essa tradução que foi feita pelo professor Marcelo Lima a seu pedido e da professora Maria Hilda. As notas a seguir são todas do tradutor.

[198] Esse verbo não figura no texto latino, mas eu o acrescentei para dar mais coesão e sentido.

[199] Creio que o texto se refere ao povo anteriormente mencionado. Por isso, o texto usou as duas construções verbais no singular. A idéia está subentendida por meio do pronome, mas resolvi explicitar para dar mais coesão textual

[200] O vínculo de solidariedade grupal?

[201] Aqui a idéia é a de que tal povo tornou-se rural, especialmente depois da permanência no mar. Sem dúvida, há uma conotação associada a rusticidade adquirida com esse processo de suposto deslocamento e sedentarização.

[202] Entenda-se "em diversos grupos" ou "em diferentes grupos"

[203] Creio que a palavra brasiliense é mais adequada, porque se traduzirmos como "brasileiros" poderia gerar confusão e atribuir uma concepção nacionalista anacrônica ou extemporânea. Hesito chamar de "índios" ou "nativos" para manter a semântica do termo. Poderíamos usá-las se fosse uma tradução mais livre.

[204] É uma referência ao casamento.

[205] Não fica claro se é parentela consangüínea ou por afinidade.

[206] O texto é redundante na exposição das idéias. Pode-se traduzir de forma menos gramatical, mas teríamos que usar pronomes que descaracterizaria um pouco o vocabulário usado pelo autor. Então, mantive a repetição da palavra "tribo" conforme está no texto.

[207] Geralmente, se traduz como "casa de Cristo", sobretudo no período Baixo Medieval, mas acredito que o autor do texto quis dar uma conotação mais religioso-militar à conversão dos "índios judaizantes" para o cristianismo.

que Davi fosse o pai de José, de quem se distanciava por uma longuíssima linhagem,[208] mas porque o era pelos seus ancestrais: assim, segundo o costume judaico, os brasilianos também chamam de pais os seus tios paternos, e as tias maternas igualmente de mãe. Em terceiro lugar, os judeus choravam copiosamente o mês inteiro nos seus lamentos fúnebres,[209] como foi visto na morte de Moisés, sobre o qual foi dito no Deuteronômio 34, Versículo 8. "E os filhos de Israel fizeram luto durante trinta dias nas planícies de Moab". E lemos em "l.I. Mach"[210] sobre o Macabeus, "e eles lamentaram em toda Israel com copiosas lágrimas": lançarei os outros nestes assuntos de forma mais clara:[211] os Brasilianos igualmente lamentaram com muitas lágrimas e elas tomavam[212] o controle; [eles][213] choraram pelo menos durante o seu mês inteiro sem qualquer interrupção, de tal forma que fez com que muitos chegassem a perecer em lágrima. E que a maravilha é a chegada dos entes queridos com os braços ao redor do pescoço (como muitas vezes assistimos), terminando com efusivo pranto.[214] Em quarto lugar, quando o negócio deles vigorava, os judeus ficaram encantados com as longas vestimentas: então Jacó fizera ao seu estimado José uma túnica comprida: a mesma que tinha sido empregada no tempo de Cristo, nosso Senhor, pelos escrivãos e fariseus, como é atestado pelo Evangelho. Na verdade, o costume dos bordados já existia nas efígies dos judeus com roupas até os pés: [e foram][215] oferecidos a nós para estar caídas até os pés continuamente: neste ponto, os brasilienses[216] foram excelentes imitadores dos seus ancestrais: uma longa veste amarrada com corda,[217] a qual todas as mulheres já aprendiam a usar,[218] e que utilizam somente com uma longa túnica. E se perguntares aos brasilienses: qual das roupas geralmente a maioria possui? Imediatamente, responderia: um longo manto. Influenciados por esta e outras razões, estamos abraçados a esta opinião. E, da mesma forma,[219] hão muitos homens doutos, vivendo no Brasil, embora alguns repugnassem os de cana[220] presos à base. E, por si

---

[208] Trata-se da idéia de uma "linha parental longuíssima". Pode-se, guardando as devidas proporções, traduzir-se com linhagem.

[209] Aqui tive que adaptar, pois uma tradução muito literal ficaria relativamente truncada ou pouco usual na língua corrente. Ficaria assim um outra tradução possível, se seguirmos as estrutura gramatical e sintática: "Em terceiro lugar, os judeus produziam grandes lacrimas o mês inteiro em seus lamentos fúnebres...!

[210] Não sei o que significa "I.I Mach." Será Macabeus I? É Dei um lida em Macabeus, mas não encontrei o conteúdo exposto aqui. É preciso verificar. Não está completamente claro.

[211] Creio que o autor está introduzindo um esclarecimento ou um detalhamento do assunto. Aqui, portanto, ele prepara o leitor para tal.

[212] O autor usou o presente do verbo ter, mas na tradução fiz uma adaptação para dar mais sentido. Numa tradução menos livre e mais literal ficaria assim: (...) e elas tinham no poder". Ficaria meio sem sentido ou solto em português. Enfrentamos o "sintetismo" do latim.

[213] O pronome está subentendido.

[214] O texto usa um tempo verbal diferente. Coloquei um gerúndio para dar mais sentido à construção lingüística em português.

[215] Tentei de todas as forma manter a simetria gramatical, mas tive que acrescentar essa palavra para dar sentido a construção lingüística.

[216] O autor provavelmente alterou a maneira como usou o substantivo "Brasilii". Com certeza, não se trata de uma referência geográfica. Portanto, traduzi como sendo os nativos "brasilienses", os índios, seguindo a simetria do que o texto já tinha feito de forma mais ou menos canônica.

[217] Creio que a tradução literal não ficaria precisa em português, pois seria algo assim "uma longa veste que é de corda".

[218] O texto latino é redundante. Na tradução, eu omiti a segunda referência à veste.

[219] Não conheço essa grafia latina. Conheço a expressão "eademque", mas não a "eandemque". Há a possibilidade do texto ter sido transcrito de forma equivocada ou o autor escreveu errado. Ou seguia outra tradição lingüística-ortográfica.

[220] Trata-se de uma roupa feita de cana ou colmo de banbú? Seria a base de tal material? É preciso pesquisar, pois só o contexto histórico pode determinar. Traduzi o mais próximo possível de um sentido

só, entre os muitos Americanos, desde a antiqüíssima tradição ensinada, os seus antepassados conheciam os judeus; eles tinham sido mantidos a salvo pelo mar com a ajuda divina. Não nos move muito a opinião deles de que não conheciam este Mar Vermelho, mas referem-se à memória do dilúvio universal, cujos vestígios foram descobertos entre aquelas nações, embora obscuras e completamente confusas: porque distinguiam o dilúvio do Mar Vermelho, confirmando [o que disse] [221] os seus antepassados, e subiam os cumes das árvores altíssimas, e lá Noé escapou do perigo do dilúvio, que não foi feito por Deus, dizem, conforme afirmam sobre o Mar Vermelho.

colonial.

[221] Essa expressão não figura diretamente no texto, mas acrescentei para apenas explicitar o sentido subentendido na construção latina.

Anexo 3

Fl. 262 - ***Traslado do auto que mandou fazer o capitão geral e governador deste estado do Brasil***, Diogo Luis de Oliveira, sobre a resolução que tomou na junta que fez com os prelados das religiões, ouvidor geral, provedores, juízes e vereadores desta cidade acerca do dar da guerra ao inimigo gentio alevantado, e outro que se lhe tinha coadunado no limite da Sanctidade e seu distrito (1627).

Fl. 262 v. - Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil seiscentos vinte e sete anos, aos dez dias do mês de Dezembro nesta cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos, nas casas de Sua Majestade, em presença do governador e capitão geral, Diogo Luis de Oliveira, sendo outrossim presentes os prelados das religiões desta dita cidade, a saber, os reverendos padres Simão Pinheiro, reitor do colégio da Companhia de Jesus, e seu companheiro o padre Jerônimo Peixoto, e o reverendo padre frei Anselmo de Jesus, dom abade do mosteiro do patriarca Sam Bento, e seu companheiro frei Angelo de Azevedo, e o reverendo padre frei Simão d' Alvide, prior do mosteiro de Nossa Senhora do Carmo, e seu companheiro Frei Gaspar, e o reverendo padre frei Cosmo de São Damião, guardião do mosteiro de São Francisco, e seu companheiro frei Manoel, e o reverendo padre frei Antonio da Cruz, capelão maior do terço, e reverendo deão da Sé desta/ cidade Luis Pinto Carneiro, e o ouvidor geral deste estado, provedor mor da fazenda do dito senhor, e o provedor mor dos defuntos e ausentes, e o provedor da fazenda e alfandegas e os oficiais da câmera, juízes e vereadores e as mais pessoas abaixo assinadas todos chamados de ordem e mandado do dito capitão geral e governador, logo por ele dito governador lhes foi proposto que os moradores dos limites de Jaguaripe e Paraguaçu lhe fizeram e tinham feito petições em como eles estavam em grande opressão e perigo de suas vidas com o inimigo gentio alevantado que reside no limite da Santidade e seu distrito, e com muita quantidade de gentio de Guiné que se lhe tinha coadunado, e cada dia se iam mais ajuntando e tinham feito grande força e dali vinham dar muitos assaltos pelas fazendas e limites desta capitania, matando brancos e negros que assistiam nas lavouras e engenhos e com tanta ferocidade e atrevimento que no ano atrás passado deram nos campos do Aporá, onde estavam situados muitos currais de gado de que esta dita cidade se sustentava, e nela mataram por duas vezes os homens brancos que acharam e alguns negros vaqueiros do que se seguiu desampararem se os ditos currais e ficar todo o dito limite despovoado. E despois disso, vendo que se lhes não atalhava, se foram mais desenfreando e deram muitos assaltos no dito limite de Paraguaçu onde estão muitos engenhos e fazendas de muita importância e os matos de que se tiram as lenhas para os ditos engenhos, as quais ditas fazendas estão hoje a maior parte delas despovoadas com medo e temor do dito gentio por haverem morto muitos negros no dito limite e frechados alguns brancos.

Fl. 263 - E hora ultimamente há poucos dias deram em Jaguaripe onde saltearam o / engenho de Nicolao Suarez e o tiveram ocupado alguns dias e mataram um homem branco e feriram outros e mataram muitos negros do dito engenho e saltearam as mais fazendas, com o que atemorizados os moradores do dito limite o desampararam e despovoaram, livrando se com muito trabalho do dito gentio inimigo, recolhendo todas suas mulheres e filhos na igreja de Santo Antonio e na de Nossa Senhora da Ajuda para escaparem do dito gentio; e o dito engenho esta hoje pela dita razão despovoado pelo roubarem e destruírem de quanto nele acharam.

E mandando ele dito governador geral a descobrir os caminhos por onde o dito gentio havia vindo, acharam estradas abertas que eles haviam feitas pelos matos por onde vinham a dar os ditos assaltos e se recolhiam para o sertão.

E porque todo o sobredito era mui sabido e notório a todo este povo e moradores dos ditos limites que, pelo grande temor e receio era que viviam, lhe tinham feito petições e escrito muitas cartas em que lhe pedem lhes acuda, peque de outra maneira se não podiam defender e largariam as ditas fazendas; e vendo ele dito governador geral a importancia deste negocio e a notoriedade dele e que se lhe não acudisse havia grande perigo de se despovoarem os ditos limites mui importantes a esta capitania, ordenara esta junta na forma da provisão de Sua Majestade, que logo mandou ler perante todos, e que na conformidade dela dessem seus votos do que se devia fazer.

Fl. 263 v. - E por uniformemente foi votado que as causas que havia eram mui justas para se lhes haver de mandar dar guerra, e que por haver evidente perigo na tardança o de/via logo mandar fazer e acudir ao negócio com toda brevidade, e depois disso se devia dar conta a Sua Majestade na forma de provisão, e que do gentio que se tomasse na dita guerra se disporia na forma da mesma provisão e que dos culpados se faria depois o que parecesse mais juto e conveniente a quietação desta capitania e conforme Sua Majestade ordenasse.

De que todo o dito governador geral mandou fazer este assento para constar a Sua Majestade da resolução que neste negocio se tomou, em que assinou com todas as pessoas acima nomeadas e os mais que se acharam presentes na dita junta.

João de Freitas, tabelião, o escrevi.

Diogo Luis Oliveira, Simão Pinheiro, Jeronimo Peixoto, frei Anselmo de Jesus, frei Angelo de Azevedo, frei Simão d Alvide prior, frei Gaspar da Trindade, frei Cosmo de São Damião, frei Manuel de Santo Antonio, frei Antonio da Cruz, o deam Luiz Pinto Carneiro, Antam de Mesquita, Manuel Ferreira de Figueiredo, Nuno Vaz Fialho, Ventura de Frias Salazar, Sebastião Parvi de Burgos, Cosmo de Sa Peixoto, o licenciado Francisco Brandão, o licenciado Jorge Lopez da Costa.

O qual traslado de auto e determinação de junta acima e atrás trasladado eu, Pascoal Teixeira, tabelião do público judicial e notas nesta cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos e seus termos fiz trasladas dos próprios que ficam em meu poder a que me reporto, subscrevi, consertei e assinei.

Hoje, na Bahia em onze de Janeiro de seiscentos vinte oito anos.

a) Pascoal Teixeira

Consertada por mim tabelião. a) Pascoal Teixeira

Anexo 4

Mitos tupinambás restaurados por Alberto Mussa (2009)

Um ornamento para o céu

No princípio, o universo era provavelmente muito escuro. Talvez fosse formado por um espaço sólido, totalmente ocupado pelos morcegos originais, que batiam asas negras e eternas. Ou apenas por uma absoluta escuridão, projetada pela sombra das corujas primitivas. Nesse mundo inaugural, misterioso e obscuro, era o Velho. Se foi criado, se criou a si mesmo, se existia desde sempre, só os caraíbas sabem exatamente. O Velho tinha corpo, cabeça, braços, pernas; e segurava um cajado. Alguma imperfeição deve ter insinuado no Velho o desejo de criar o céu. E o céu foi feito de pedra. E o Velho começou a caminhar por ele. Todavia, quando olhava para cima, ainda via as trevas primitivas. Deve ter sentido uma tal necessidade de beleza que, para ornamentar o céu, concebeu a terra – completamente lisa, completamente plana. Achou tão bela essa nova criação que quis morar nela. Mas o Velho estava só. Foi quando decidiu criar os homens, esculpidos em troncos de árvores. Para alimentá-los, o Velho fazia uma chuva fina fecundar a terra. E da terra brotavam as árvores, e das árvores brotavam os frutos. O pau de cavar ia sozinho desenterrar as raízes. As flechas iam sozinhas caçar os animais. Sem trabalho, os homens apenas comiam, bebiam e dançavam. E o Velho freqüentava todas as ocas, e dançava, bebia e comia com eles. Os homens mostravam respeito pelo Velho: limpavam o caminho em que ele ia pisar.

Quando ele chegava, ofereciam uma rede, para que descansasse, e choravam diante dele. Um dia, o Velho chegou numa aldeia – mas, para sua surpresa, ninguém veio limpar o caminho, ninguém lhe ofereceu uma rede, ninguém chorou diante dele. Parecia que o Velho não existia, que não tinha sido ele quem criara os homens. O Velho, então, imaginando que estivessem loucos, foi procurar outra aldeia. No entanto, o descaso se repetiu. E se repetiu novamente. Aquele comportamento foi se tornando geral. O Velho concluiu que os homens tinham se esquecido dele. E se sentiu completamente só. Revoltado com a ingratidão humana, o Velho voltou para o céu, abandonando os homens na terra. Mas a raiva do Velho não ficou só nisso: porque surgiu dentro dele um sentimento novo – o desejo de vingança. Então, para destruir a humanidade, o Velho fez descer do céu um fogo devastador. No entanto, entre todos os homens, havia um que não era mau, que nunca tinha deixado de honrar o Velho: o Pajé do Mel. Assim, enquanto o fogo queimava a terra, enrugando e encrespando sua superfície – e formando as montanhas e as depressões –, o Velho pôs o Pajé do Mel a salvo do fogo, numa região hoje desconhecida. O Pajé do Mel assistiu à fúria do incêndio, que matava os homens e aniquilava a terra. “Velho, por que destruir o céu e o seu ornamento?... E agora? Onde faremos nossa oca?” Mas logo percebeu que a intenção do Velho era ficar no céu; e que ele, o Pajé do Mel, viveria sozinho naquele re- canto da terra poupado das chamas. “De que me servirá viver se não terei nenhum semelhante?”, dizia ele, e chorava. O Velho, então, se comoveu. E, com seu poder misterioso, criou Tupã.

E Tupã correu pelos quatro cantos do universo, provocando assim uma tremenda tempestade. E o aguaceiro do céu extinguiu o fogo da terra. E as águas torrenciais dessa chuva correram pelas montanhas e pelos regos formados durante o incêndio, arrastando as cinzas de tudo que fora queimado, até encher uma imensa depressão, dando origem ao mar. Por isso, porque as águas do temporal provocado por Tupã arrastaram consigo

as cinzas das coisas queimadas, o mar é tão salgado e de paladar tão ruim. E o Velho, observando a terra, vendo que ela estava toda envolvida pelo mar, achou que tinha ficado ainda mais bela.
Por isso moldou o Velho a primeira mulher, para que o Pajé do Mel povoasse a terra de homens melhores. Quando o casal olhava para cima, podia ver o Velho, segurando seu cajado. O Velho é Túibae, a primeira constelação que apareceu no céu.

Sob o domínio de anhanga

Os filhos do Pajé do Mel com a primeira mulher foram se multiplicando. E, à medida que se multiplicavam, iam se espalhando pelas regiões incineradas, abandonando a terra onde o Pajé do Mel tinha sido posto a salvo do fogo e onde ainda vivia. Esse lugar – a terra-sem-mal – ainda conservava as virtudes dadas pelo Velho: os alimentos brotavam espontaneamente, flechas e paus de cavar trabalhavam sozinhos, não havia morte. No entanto, os filhos do Pajé do Mel se afastaram tanto da terra-sem-mal que acabaram esquecendo completamente o caminho que levava a ela. Nesse tempo, só havia noite. A pouca luz vinha do Velho, Túibae, que ficara no céu, deitado em sua rede. Longe da terra-sem-mal, a vida era ruim. Homens e mulheres eram imundos como animais, cheios de pêlos sobre o corpo. Como animais, ignoravam como fazer as coisas úteis que, na terra-sem-mal, se faziam por si mesmas: arcos, flechas, ocas, redes, cuias, cocares. Como animais, não tinham noção de parentesco: os pais dormiam com as filhas, as mães com os filhos, irmãos com irmãs. Era também como animais que se alimentavam: comiam ervas, comiam raízes, comiam carniça. E não sabiam se defender dos espíritos terríveis que desde então habitam o mundo. Nas praias, eram atacados pelo Boitatá, uma serpente de fogo que aparece de repente e mata de repente. Se entrassem nos rios ou no mar, eram esmigalhados e afogados pelos Ipupiara, espíritos que se parecem com homens, de olhos encovados e cabelos vermelhos, que devoravam olhos, narizes, dedos e partes genitais. Na mata, eram espancados até a morte pelo Curupira. Por todos os lugares, eram vítimas do Cururupeba, do Taguaíba, do Taguaí-pitanga, do Macaxera. O Abaçaí os destruía, penetrando no corpo deles. Às vezes, Maranguiguara, que são as almas separadas dos corpos, vinham anunciar a própria morte. Até os mortos – que, nessa época, não eram enterrados – se levantavam para perseguir os vivos. Todavia, nenhum espírito era mais terrível e despertava mais terror que os anhanga – que são as almas dos primeiros homens, mortos no incêndio. Ainda hoje, os anhanga vivem no fundo das águas. Mas às vezes vêm até a terra, invisíveis, ou aparecendo sob as formas mais estranhas, para atormentar, espancar e matar.
E para fazerem sexo, à noite, com animais. Tomando a forma de teiús, fazem as mulheres dormir para terem relações com elas, gerando lagartos em vez de crianças. Naquele tempo, os anhanga devoraram os cadáveres, que ficavam espalhados pelo chão. E assediavam e estupravam as guajupiá – a sombra, a alma pesada, que fica rondando o corpo. E também arrastavam as angüera – a alma mais leve, que fica dentro da cabeça – para o universo escuro das águas subterrâneas. Lá, nas profundezas aquáticas, não havia nenhuma espécie de prazer.
Era assim o mundo, antes da chegada dos grandes caraíbas.

A assembléia dos pássaros

Quando já muita gente povoava a terra, surgiu um homem chamado Maíra. Maíra não era uma pessoa comum, porque podia subir ao céu e ser recebido amistosamente pelo

Velho. Maíra também conhecia o caminho da terra-sem-mal. Foi Maíra quem começou a organizar a vida humana, a ensinar aos homens as coisas que eram boas. Foi ele quem deu a rede de dormir e a louça de cozinhar. Foi ele o primeiro que depilou o corpo e determinou aos maridos que depilassem os pêlos pubianos das
mulheres. Foi ele o primeiro que tonsurou os cabelos em forma de coroa. Foi ele quem ensinou aos homens quais plantas deve- riam comer, quais faziam mal. Foi Maíra quem proibiu a carne dos animais lentos e pesados. Foi ele quem proibiu o casamento entre pai e filha, entre mãe e filho, entre tio paterno e sobrinha, entre tia materna e sobrinho, entre irmão e irmã. Foi Maíra quem ensinou a oferecer presentes, como flechas, adornos de penas e abanadores, para enganar o Curupira.
E também foi ele quem ensinou a oferecer presentes para os espíritos dos mortos que habitam as profundezas das águas e provocam tempestades. Foi Maíra quem primeiro salvou um homem possuído pelo Abaçaí, amarrando seus pés e suas mãos e aplicando nele uma grande surra de açoite. Foi também Maíra quem roubou o fogo. Certo dia, indo visitar a aldeia onde moravam seu tio materno e sua mãe, Maíra percebeu um estranho silêncio. Com cuidado, foi se aproximando, de maneira a não ser visto por quem estivesse ali. E viu: seu tio estava morto, sua mãe estava morta, toda a aldeia estava morta.
Ao redor dos cadáveres insepultos, havia uma assembléia de pássaros. E Maíra viu: os pássaros se perguntavam se as pessoas estavam mesmo mortas. Uns diziam que sim, outros que não; e todos chegavam perto dos corpos com cautela. Foi quando o Caracará arranhou o rosto do tio, que não se mexeu. O Caracará arrancou os olhos dele, para comer. Foi quando Maíra viu uma coisa impressionante: O Guaricuja, poderosa ave de rapina, pegou dois pedaços de pau, atritou um contra o outro e fez fogo, com que acendeu uma fogueira para cozinhar os olhos
arrancados pelo Caracará. Fez isso também com a carne dos defuntos. Maíra se aproximou mais para ver e compreender como ele fazia; mas os pássaros notaram sua presença. E se prepararam para o ataque. Imediatamente, Maíra se fingiu de morto. Os pássaros chegaram, com fome, furiosos, achando que Maíra estivesse vivo, porque tinham percebido o movimento dele. Mas Maíra imitou perfeitamente a imobilidade dos mortos; e começou inclusive a cheirar como se tivesse a carne em decomposição. Os pássaros, então, confiantes, rodearam Maíra, para
assá-lo na fogueira. Foi quando Maíra se levantou de súbito, como se es- tivesse voltando da morte. Houve uma debandada geral, os pássaros bateram as asas, assustados com a ressurreição de Maíra. Na confusão, o Jacu passou muito perto da fogueira e saiu com o pescoço em chamas. E o Urubutinga, neto do Guaricuja, fugiu para o céu e nunca mais desceu. Maíra, então, roubou o fogo do Guaricuja e passou a entregá-lo aos homens. Mas proibiu que fizessem mal ao Guaricuja. Sempre que precisavam de fogo, as pessoas iam até
Maíra, que lhes dava um tição. Maíra ensinou como cozinhar os alimentos. Foi o uso do fogo, o comer carne cozida, que fez os homens serem diferentes dos animais. E foi também com o fogo que os homens passaram a afugentar anhanga, quando saem da oca, à noite.bA

Demanda da terra-sem-mal

Maíra, não era, naquela época, o único a fazer maravilhas. Havia também Sumé, que tinha, entre muitos poderes, a arte de se transformar em onça e de conversar com os peixes, que vinham até suas mãos sem que ele precisasse pescar. Sumé era inimigo de Maíra, por causa de uma mulher que os dois compartilharam e engravidaram ao

mesmo tempo. Mas Maíra não conseguia matar Sumé; nem Sumé conseguia matar Maíra. E seus parentes viviam em paz.
Assim, na taba de Nhandutinga, parente de Maíra, veio morar Ajuru, parente de Sumé. Ajuru vinha para servir ao sogro e se casar com Inambu, conforme a lei ensinada por Maíra. Todavia, nem todos faziam as coisas como Maíra ensinava. Certo dia, aproveitando o momento em que Ajuru saíra para a caça, Suaçu, irmão de Inambu, subiu sorrateiro na rede da própria irmã, que estava grávida, e violou a lei do incesto estabelecida por Maíra. Inambu, que não reagira, também ficou grávida de Suaçu. Embora a mulher tivesse ficado calada, Ajuru pressentiu alguma coisa de anormal. E foi consultar Sumé, o inimigo de Maíra. Sumé revelou a verdade a Ajuru. Indignado, Ajuru jurou vingança; e Sumé deu a ele a ibirapema, uma enorme maça capaz de arrebentar o crânio de uma pessoa. E Ajuru convidou Suaçu para fazerem uma caçada. À noite, quando estavam no mato, dentro de uma cabana feita de bambu, Ajuru esperou Suaçu dormir e esmigalhou, com a ibirapema, a cabeça do cunhado. Todavia, para não ser descoberto, pôs fogo na cabana e comeu, inteiro, o corpo de Suaçu – que ficara assado com o incêndio.
Quando Ajuru voltou, todos perguntaram onde estava Suaçu. E Ajuru mentiu, dizendo que Suaçu tinha se perdido no mato. Os outros homens, que de nada desconfiavam, em vão procuraram Suaçu, tocando suas flautas e batendo com os pés no chão. Todavia, a angüera de Suaçu enviou um mensageiro, o Matintaperera. E o Matintaperera cantou, à noite, perto da taba de Nhandutinga. Muçurana, a mãe de Suaçu, compreendeu a mensagem: era a angüera do filho que pedia vingança.
E ela jurou se vingar do assassino. Então, num dia em que os homens foram ao rio, Muçurana os seguiu. Disfarçada numa enorme cobra, passava por entre as pernas dos homens quando viu Ajuru se abaixar no meio do mato e fazer suas necessidades. Muçurana percebeu, pelo cheiro, que a comida que Ajuru defecava era diferente. E não tardou a reconhecer, nas fezes, o odor da carne do próprio filho. Indignada, Muçurana saltou sobre Ajuru e deu nele uma dentada tão forte que arrancou um pedaço da carne. Nhandutinga, então, constatando que a acusação da velha era verdadeira, gritou para que todos agarrassem Ajuru. Ao se ver cercado pelos parentes de Suaçu, Ajuru tentou fugir, correndo. No entanto, sentiu as pernas ficarem pesadas e foi logo alcançado por Nhandutinga. E foi com a própria Muçurana, transformada novamente em cobra, que Nhandutinga amarrou Ajuru. Quando chegaram à taba, Ajuru foi entregue à guarda das mulheres. E elas riram dele, dizendo: “somos nós que estiramos o pescoço dos pássaros; como você é papagaio, voando fugiria”.
E passaram a dançar em volta dele; e o obrigaram a dançar a dança do veado, em homenagem ao espírito de Suaçu. Nhandutinga determinou que Ajuru seria morto por Uiruçu e depois devorado por todos os parentes. A taba esperou ansiosa a execução do prisioneiro. E Inambu, chorando, se despediu do marido. E eles beberam cauim com Ajuru, para se confraternizarem. Na hora aprazada, Uiruçu dançou na frente de Ajuru, mostrando como ia matá-lo. Foi quando surgiu Inambu, trazendo a ibirapema. Ajuru não sentiu medo e injuriou Uiruçu, dizendo que seus parentes viriam vingá-lo. Ajuru levou uma pancada na nuca, tão forte que lhe arrebentou a cabeça. Uiruçu ganhou um nome novo e fez uma incisão no corpo, com um dente de cotia. A carne de Ajuru foi moqueada e comida pelos outros, exceto por Uiruçu. Os dentes viraram colares, os ossos viraram flautas, o crânio foi posto na entrada da taba. Assim é a vingança – o grande ensinamento de Maíra, que permite o acesso à terra-sem-mal. E os homens se dividiram em metades canibais: os par- entes de Ajuru passaram a se vingar, matando e comendo

E passaram a dançar em volta dele; e o obrigaram a dançar a dança do veado, em homenagem ao espírito de Suaçu.
Nhandutinga determinou que Ajuru seria morto por Uiruçu e depois devorado por todos os parentes.
A taba esperou ansiosa a execução do prisioneiro.
E Inambu, chorando, se despediu do marido.
E eles beberam cauim com Ajuru, para se confraternizarem.
Na hora aprazada, Uiruçu dançou na frente de Ajuru, mostrando como ia matá-lo.
Foi quando surgiu Inambu, trazendo a ibirapema.
Ajuru não sentiu medo e injuriou Uiruçu, dizendo que
seus parentes viriam vingá-lo.
Ajuru levou uma pancada na nuca, tão forte que lhe arrebentou a cabeça.
Uiruçu ganhou um nome novo e fez uma incisão no corpo, com um dente de cotia.
A carne de Ajuru foi moqueada e comida pelos outros, exceto por Uiruçu.
Os dentes viraram colares, os ossos viraram flautas, o crânio foi posto na entrada da taba.
Assim é a vingança – o grande ensinamento de Maíra, que permite o acesso à terra-sem-mal.
E os homens se dividiram em metades canibais: os parentes de Ajuru passaram a se vingar, matando e comendo os de Suaçu; e os de Suaçu se vingavam de novo, matando e comendo os de Ajuru. Os guerreiros vingavam seus parentes mortos, esfacelando o crânio dos inimigos, para ganhar um novo nome. Quanto mais nomes tivessem, mais fortes suas angüera se tornavam para enfrentar as provas terríveis da morte. Quanto mais nomes tivessem, mais rapidamente seriam vingados – quando fossem mortos e comidos – pelos parentes vivos. Porque só atingem a terra-sem-mal aqueles que obtêm nomes sobre a cabeça dos inimigos e são vingados depois de mortos.
Os que morrem de morte natural devem ser primeiro ornamentados como se ornamentara Ajuru: corpo pintado de jenipapo, coberto de penas vermelhas, e pés pintados de urucum. Isto porque só podem entrar na terra-sem-mal os que tiverem a cabeça partida; e só têm a cabeça partida os que estão pintados como inimigos. Para não terem contato com a terra e serem devorados por anhanga, devem ser postos dentro de uma igaçaba e depois enterrados. E devem estar bem amarrados, para não voltarem da sepultura antes de apodrecerem completamente. Para que anhanga se sacie e não coma o corpo, os parentes devem sempre pôr comida ao redor do túmulo, até que ele apodreça. Quando o cadáver fica completamente decomposto, a angüera inicia a demanda da terra-sem-mal. Deve ser corajosa, levar fogo para enfrentar anhanga, além do seu pau de cavar, seu machado, seu arco, suas flechas, água e comida. Deve evitar a terra dos inimigos, para não ser aniquilada. E superar as outras misteriosas provas da morte. Mas só as angüera dos valentes passam, e ficam para sempre dançando e cantando com os antepassados. As angüera das mulheres também – se tiverem comido muitos inimigos e forem esposas honradas de grandes guerreiros. As angüera dos covardes, daqueles que não vingam seus parentes, dos que não são vingados pelos parentes, não conseguem superar as provas. E são arrastadas por anhanga, para o mundo aquático e subterrâneo, onde não há nenhuma espécie de prazer. Maíra ensinou ainda que as tabas deviam ser mudadas de lugar, quando tivesse muitos mortos. Porque as guajupiá, que permanecem rondando as sepulturas, vivendo nas taperas, podem abreviar a vida das pessoas e impedir as chuvas. Maíra ensinou ainda como fazer as crianças se tornarem valentes na guerra: dar aos recém-nascidos garras de onça e penas de harpia; e rasgar as costas dos meninos com dentes de cotia. E ainda pegou uns tições de fogo e criou com eles os tapuia, e ensinou a eles línguas diferentes, para que

os homens de verdade pudessem comê-los e se divertir. Inambu se transformou em pássaro e pôs dois ovos: um era filho de Ajuru, outro de Suaçu. Maíra transformou os ovos em estrelas. Nhandutinga subiu até o céu, onde estava o Velho. E lá se pode vê-lo, tentando matar os ovos de Inambu. Porque um é do filho do inimigo; e o outro, do incesto. Ajuru fez uma coisa proibida: comeu a carne do inimigo que ele mesmo matou. Assim, não pôde atingir a terra-sem-mal. Por isso sua angüera foi transformada em papagaio. Suaçu também não chegou à terra-sem-mal – porque nunca ganhara um nome novo. Por isso, sua angüera se transformou num veado. Muçurana se transformou para sempre numa cobra canibal, que come as outras cobras. A corda que hoje serve para amarrar os prisioneiros leva o mesmo nome dela, porque foi ela quem primeiro amarrou Ajuru. O Matintaperera passou a ser o mensageiro das angüera – que avisam aos vivos se devem ou não ir à guerra, se matarão ou não os inimigos. Os ovos que o Matintaperera põe, um em cada lugar, são chocados pelas guajupiá. O Matintaperera é um pássaro proibido, que se alimenta de terra, por isso não se pode comê-lo, nem magoá-lo. Sempre que caçam um veado, os homens deixam os quartos traseiros na mata, porque se o comessem ficariam com as pernas pesadas, como aconteceu com Ajuru. Depois que Maíra ensinou tudo isso, a guerra nunca mais terminou.

Fonte: MUSSA, Alberto. *Meu destino é ser onça. Mito tupinambá restaurado*. Rio de Janeiro: Record, 2009.