

## Confessando o estranho: hegemonia, éthos americano e a colonização lusitana a partir de documentos do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa no findar do século XVI

Martiniano Sardeiro de Alcântara Neto

Pesquisador Colaborador do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

[martiniano.neto@gmail.com](mailto:martiniano.neto@gmail.com)

### Resumo

O artigo propõe uma nova leitura dos documentos conhecidos como Confissões da Bahia, produzidos pela Inquisição Portuguesa na América no final do século XVI. Tal reinterpretação tem como recorte principal as chamadas “santidades” ou “heresias indígenas”, movimentos religiosos/sociais da tradição nativo americana surgidos na América Colonial durante o final do século XVI e início do XVII. A nova análise aqui proposta matiza e leva a cabo uma leitura crítica inicial da já clássica interpretação do historiador Ronaldo Vainfas, na obra *A Heresia dos Índios*. Deste modo, se propõe a noção, ainda não totalmente desenvolvida, de éthos indígena em contraposição à categoria de “disjunção social” proposta pelo último autor na análise da referida massa documental. Essa releitura visa, principalmente, enxergar nos documentos uma agência indígena que não seja apenas de cunho revoltoso ou reativo ao colonialismo.

**Palavras-chave:** Indígenas americanos; inquisição; colonização portuguesa.

### Abstract

The article proposes a new reading of the documents known as Confessions of Bahia, produced by the Portuguese Inquisition in America at the end of the 16th century. Such reinterpretation has as its main feature the so-called “sanctities” or “indigenous heresies”, religious / social movements of the Native tradition, which emerged in Colonial America during the late 16th and early 17th centuries. This new reading nuances and proposes to make a critical overview of the already classic interpretation of the historian Ronaldo

Vainfas, in the work *A Heresia dos Índios*. In this way, the category of American ethos, not here completely developed, is suggested in opposition to the notion of “social disjunction” proposed by the last author in the analysis of the referred documentary mass. This reinterpretation aims, mainly, to see in the documents an indigenous agency that is not only reactive to colonialism.

**Keywords:** Native Americans; inquisition court; Portuguese colonization.

*A história indígena não se subsume à história indigenista.*

(Manuela Carneiro da Cunha)

Manuela Carneiro da Cunha, em um texto introdutório ao conjunto de artigos que compõem a coletânea *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha 1992), trabalha parte de seu argumento a partir da diferenciação entre uma política indígena e uma política indigenista. A última é usada como referência a uma ação política propriamente estatal, seja ela abertamente colonial ou, em tempos mais recentes, não-assimilacionista – ao menos no que se refere explicitamente à letra da lei da última e ainda parcialmente vigente Constituição Federal. A primeira, por outro lado, é a ação política gestada e posta em prática por atores sociais convencionalmente chamados de índios ou nativos americanos. Historicamente, por vezes, essas vertentes políticas se aproximaram: Carneiro da Cunha usa o exemplo dos portugueses se alinhando aos Tupiniquins para combater os Tamoios, que se aliaram aos franceses, por sua vez, ainda nas primeiras levas de colonos do Velho Continente à América (Carneiro da Cunha 1992: 18).

Contudo, mesmo que próximas, há de se frisar que essas duas políticas são patentemente diferentes. Cada uma delas, portanto, tem uma trajetória histórica e sociológica própria, ainda que existam momentos históricos de embate, alianças conjunturais, de isolamento ou disputas entre elas. Tal diferenciação visa, em última instância, deixar claro que os índios “não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino”, passagem em que Carneiro da Cunha resume certas facetas dos mitos ameríndios do surgimento dos brancos ou não-indígenas dentro de diversas sociedades indígenas (Carneiro da Cunha 1992: 19).

O artigo que se segue é uma tentativa de enxergar uma política indígena a partir de documentos produzidos *por e para* uma política indigenista. Assim, irei me dedicar a uma reinterpretação das chamadas Confissões da Bahia (Vainfas 1997 e, anteriormente, Abreu 1922 [ambos 1592]), conjunto de documentos produzidos na primeira incursão da

Inquirição de Lisboa às Terras Baixas Sul-Americanas no findar do século XVI.

Antes de iniciar a análise das fontes históricas em questão, gostaria de esclarecer que, apesar de seu autor ser bacharel em História e ter alguma experiência na análise de fontes documentais (Alcantara Neto 2007), o texto que se segue visa dar uma interpretação *antropológica* (e não exatamente histórica ou historiográfica) ao conjunto de documentos conhecidos mais recentemente como *Confissões da Bahia* (Vainfas 1997). A tradição analítica à qual me filio é a da Antropologia Social ou Cultural, disciplina que vem ocupando minhas reflexões acadêmicas há quase vinte anos e que deu base à (quase) toda minha inspiração interpretativa das Confissões. De todo modo, como penso em deixar claro abaixo, não ignoro por completo os historiadores: o diálogo com eles se dá mais como contraponto à análise do que como base teórico-metodológica.

É preciso dizer, também, que essa não era minha primeira opção de pesquisa ao me filiar ao Laboratório de Indigenismo e Etnologia da Universidade de Brasília (LINDE – UnB). Como Pesquisador Colaborador da referida Instituição de Pesquisa e Laboratório, eu tinha em mente retomar questões anteriormente tratadas em minha tese de doutorado (Alcantara Neto 2016). Deste modo, visava basicamente voltar ao trabalho de campo participativo, face-a-face, na aldeia Kawerêtxikô dos Tapayúna<sup>1</sup>, continuando a pesquisa que havia iniciado no meu doutorado.

Contudo meu primeiro planejamento se viu frustrado em ao menos duas frentes principais. Inicialmente eu não tinha as condições econômicas necessárias para viajar e me manter numa distante e relativamente dispendiosa nova incursão a campo. Isto se deve, em parte, às novas prioridades (se realmente alguma há) no fomento à pesquisa adotada pelo Executivo Federal eleito no ano de 2018.

Além disso, vivemos atualmente (junho/julho de 2020) a pandemia de uma nova enfermidade, altamente infecciosa. Essa nova pandemia me fez perder qualquer esperança de, ao menos no médio prazo, rever os amigos Tapayúna. Há fortes indícios de que as populações nativas da América são especialmente sensíveis às novas doenças dos *kuben*<sup>2</sup>, principalmente àquelas ligadas ao trato respiratório<sup>3</sup>. Sabe-se também que o

1 Kawerêtxikô foi fundada no ano de 2008 no território tradicional dos Mebengôkrê, que não é a terra original em que os Tapayúna criaram fortes laços simbólicos e materiais. Estes últimos, que habitavam tradicionalmente a região entre o rio do Sangue e do rio Arinos (MT), sofreram diversas tentativas de genocídio até conseguirem se refugiar na Terra Indígena Kapoto Jarinã, onde se localiza atualmente Kawerêtxikô, às margens do rio Xingu, extremo norte do Mato Grosso.

2 Este é o termo que os habitantes de língua Jê, como os Mebengôkrê (Kayapó), os Panará e os Tapayúna (Kaykwakhratxi), no Território Indígena do Xingu (atual TIX, antigo Parque Indígena do Xingu, PIX) usam para se referir, de forma genérica, a todos os não indígenas.

3 “Dados parciais dos gestores da saúde indígena e relatos das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena indicavam extrema relevância das doenças respiratórias agudas no padrão de morbimortalidade

contato com novos agentes patológicos, como o novo vírus COVID-19, possivelmente tem alguma relação com o intenso desmatamento que os mesmos *kuben* vem promovendo sistematicamente já há alguns séculos<sup>4</sup>.

Desta feita, dediquei os últimos meses à leitura e análise do já citado material histórico e seus correlatos. Descobri, inicialmente, que não há como falar da primeira “visitação” (o termo é dos próprios inquisidores) da Inquisição de Lisboa à América Portuguesa sem fazer referência ao já clássico trabalho do historiador Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. (Vainfas 1995). O próximo tópico é dedicado a uma breve contextualização e leitura crítica desta obra.

### O colonialismo católico-lusitano na análise de Vainfas

O trabalho de Vainfas, não só na última obra citada, foi o que deu visibilidade contemporânea às chamadas “santidades” (categoria luso-americana apropriada pelo séquito inquisitorial) indígenas. Isto porque foi ele que organizou o já citado livreto com parte das confissões inquisitoriais, além de, anos antes, ter publicado sua tese de livre docência exatamente sobre este material (Vainfas 1995). Há de se ressaltar aqui o fato raro, tanto entre antropólogos quanto entre historiadores, de se efetivamente trabalhar na publicação do material que deu origem às pesquisas. Assim, se não fosse o empenho de Ronaldo Vainfas em republicar tal massa documental e contextualizá-la para os leitores contemporâneos não-iniciados no tema, eu possivelmente não teria tido contato com ela no início de minha graduação em História, já no final da década de 90 do século XX.

Além disso, a obra de Vainfas pode ser vista no contexto das primeiras aproximações contemporâneas mais efetivas entre os estudos antropológicos com fontes e, por vezes, métodos que eram típicos da disciplina histórica, por um lado, e as análises históricas dessas mesmas fontes com uma inspiração ou leitura crítica na/da Antropologia Social. Deste modo, Manuela Carneiro da Cunha, Jonh Monteiro e outros estudiosos que escreveram artigos para a já citada coletânea da *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha 1992) receberam com acertado entusiasmo a obra de Vainfas (1995). Ela é tida como exemplo da interface possível e necessária entre duas áreas do conhecimento que

---

de crianças indígenas Guarani nos litorais do Sul e Sudeste do Brasil, tal como referido para povos indígenas de diversas outras localidades ao redor do mundo e para grupos infantis não indígenas na maioria dos países em desenvolvimento.” (Cardoso 2010 :133).

4 “Em relação ao estudo das doenças emergentes e reemergentes, as análises das alterações ambientais incluem as mobilizações populacionais na era da globalização como fatores importantes na disseminação de patógenos e a existência de ambientes modificados e degradados propícios ao aparecimento de novas doenças.” (Pignatti 2004 :137)

possuem inúmeras vantagens no estreitamento dos diálogos acadêmicos.

Antes de Vainfas, havia apenas uma rara edição de Capistrano de Abreu (Abreu 1922) que dava algum acesso público aos documentos em questão. Quando comparada à de Vainfas, esta última publicação imprimiu o material produzido pelos inquisidores não só na cidade de Salvador e Recôncavo, mas também em Pernambuco e outras localidades. Esta informação é trazida pelo próprio Vainfas (1997), já que eu só pude ter acesso, até o presente momento, à “Separata da Serie (sic) Eduardo Prado para melhor conhecer o Brasil”, que não contempla a totalidade dos documentos editados por Capistrano: há apenas a Introdução do autor, o “Monitorio (sic) do Inquisidor Geral” e, por fim, algumas determinações do Inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, uma espécie de ‘pós-Monitório’ (Abreu 1922).

Sobre o texto de Capistrano, o que me interessa, quando comparado à interpretação dada por Vainfas, é que o primeiro autor mostra que a proeminência do cristianismo católico estava em crise. Na América portuguesa, que na época se encontrava restrita praticamente ao litoral atlântico, se argumenta que

Em 1587 escrevia Gabriel Soares, a respeito dos francezes que “muitos se amancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para França, e viveram como gentios com muitas mulheres, dos quaes e dos que vinham todos os annos a Bahia e ao rio de Sergipe em naus da França [...], viveram e morreram como gentios; dos quais ha hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios tupinambás e são mais bárbaros que elles”<sup>5</sup> (Souza apud Abreu 1922: 28).

Inicialmente, há de se dizer que Vainfas ‘pinta’ o litoral das Terras Baixas de maneira um tanto diferente de Capistrano. Além de praticamente ignorar a disputa colonial entre portugueses e franceses no litoral, o primeiro autor classifica as “santidades” indígenas como

[...] fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a resistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios (Vainfas 1995 :31).

---

5 A partir daqui, visando não poluir o texto de Abreu com a expressão latina “*sic erat scriptum*” (“assim estava escrito”, sic, abreviação do latim), escolhi por transcrevê-lo sempre na íntegra e mantendo a grafia original impressa no documento de 1922.

Não só na passagem acima, mas em toda sua análise, Vainfas se esforça para mostrar o peso do colonialismo na desestruturação dos índios. As “santidades”, nesse sentido, são reiteradamente referidas como movimentos “rebeldes”, *reativos* a um sistema colonial imposto, em última instância, pela força bélica do que talvez tenha sido o primeiro Estado Absolutista na Idade Moderna.

Um dos problemas analíticos claros, já notado à época da publicação de *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (ênfase minha), é que Vainfas não se preocupa em diferenciar as categorias analíticas dele próprio – usa-se reiteradamente “idolatria”, como já citado, ou “sincretismo” (Vainfas 1995:68, 1995: 159) – daquelas do Santo Ofício. Como argumenta o antropólogo Sérgio da Mata,

Vainfas utiliza, ao longo de todo seu livro, a categoria “seita” para se referir às santidades. Não foi uma boa escolha. Revela, neste particular, absorção acrítica (em que pesem todos os cuidados tomados) da linguagem inquisitorial. Nesta, como nos meios cristãos em geral, “seita” assume um significado diverso do sociológico. Onde o senso comum eclesiástico vê “heresia”, “desvio”, “erro” (e daí a sua repressão), a sociologia da religião vê um tipo de comunidade religiosa com um padrão configuracional próprio. (Mata 1996 :173)

A resenha do antropólogo foi publicada, é necessário notar, um ano depois da divulgação da tese de livre docência do historiador. Após a leitura cuidadosa da obra de Vainfas, foi-me impossível discordar da crítica de Mata, ao menos neste ponto específico. Penso que outras categorias, como as já citadas “sincretismo” ou “idolatria”, também não são escolhas completamente apropriadas. Isto pelo fato de não ser possível, por exemplo, encontrar em Vainfas uma definição de “sincrético” que extrapole a noção, muito comum dentro da religiosidade cristã-católica, de um conjunto de crenças e rituais que são uma espécie de cópia-não-completa daquela desenvolvida no Velho Continente. Esse uso está intimamente relacionado à noção de “hibridismo”, do mesmo autor, que será discutida adiante.

No mesmo ano da publicação da interpretação de Vainfas, o também antropólogo Marco Antonio Gonçalves assevera, numa detida leitura, que

[apesar do livro estar] amplamente ancorado em sua “etnografia”, em determinados momentos, talvez por força do contexto histórico [d]o “colonialismo” e [d]a “conquista”, apresenta um caráter generalizante, deixando de tratar de acontecimentos históricos específicos e situações etnográficas particulares e assumindo um tom que condena índios

sem rosto à “exploração” e à “miséria” causadas pelo também genérico “colonialismo” (Gonçalves 1995 :163).

É exatamente esse “colonialismo genérico” que pretendo melhor matizar nas próximas páginas. Esclareço que não tenho notícia de qualquer nova edição da análise de Vainfas e que a reimpressão de 2010, aqui utilizada, não debate ou incorpora qualquer crítica referente às questões agora (re)analisadas<sup>6</sup>.

Na leitura que faço, reitero as críticas supracitadas de Mata e Gonçalves e proponho algumas novas. No mesmo mote, deixo claro também que Vainfas, por vezes, chega a dar alguma ‘voz’ para questões que, na minha leitura, mereciam um peso maior ou uma análise mais detida – assim como existem outros pontos a que o historiador dedica grande atenção e que são marginais na leitura que proponho.

Por outro lado, a contextualização histórica e historiográfica é, além da excelente Introdução de Vainfas ao conjunto de documentos (Vainfas 1995, 1997), como veremos, de grande importância e não pode ser descartada na análise que agora proponho. Há um outro ponto em que é impossível de divergir de *A Heresia dos Índios*: as confissões inquisitoriais são documentos pontualmente plurais, que admitem várias leituras, a depender, entre outras coisas, da bagagem acadêmica que o potencial leitor traz e dos problemas que ele coloca.

Ainda assim não há como negar que existem profundas consequências teórico-metodológicas no uso que Vainfas faz das categorias inquisitoriais. Contudo uma análise mais pormenorizada dessas ‘sequelas’ pediria a escrita de um novo artigo, voltado exclusivamente para a inserção historiográfica e antropológica da obra – e, sem dúvida, a construção de uma análise crítica de como os historiadores da América colonial se referem aos nativos americanos nas histórias que escrevem. Como já dito, este não é o objetivo do presente texto<sup>7</sup>.

6 Outro sinal de que o texto de Vainfas não passou por qualquer modificação recente é o uso que ele faz do artigo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. É desnecessário argumentar sobre a importância que a teoria do Perspectivismo Ameríndio teve e continua tendo no campo das Ciências Sociais de maneira geral, valendo-lhe traduções para outras línguas e, além disso, uma edição conjunta com outros artigos na língua portuguesa (Viveiros de Castro 2002). Vainfas cita o artigo, ainda na reimpressão de 2010, como em *mimeo*. Em uma comunicação via correio eletrônico que consegui manter com Eduardo Viveiros de Castro, ele ressaltou que, possivelmente, a versão usada por Vainfas seria a mesma que a citada acima, ainda que para o ano de 1995. Não consegui efetivar qualquer contato com Ronaldo Vainfas, nem mesmo por meio eletrônico. De todo modo, é explícito o afastamento (consciente ou não) de Vainfas não só das novas edições do texto de Viveiros de Castro, mas sobre a teoria do Perspectivismo em si.

7 Além disso, este é o projeto de pesquisa principal de diversos outros pesquisadores mais experientes que eu no estudo da história indígena e indigenista, como a própria Manuela Carneiro da Cunha ou John

Irei me focar, portanto, exclusivamente na já citada questão do sobrepeso do sistema colonial na análise de Vainfas, da qual já dei um exemplo a partir de Capistrano de Abreu. A Introdução deste último autor possui mais pontos interessantes sobre tal questão. Capistrano argumenta, sobre a origem da Inquisição e seu contexto no Velho Continente, que

O Santo Officio surgiu em terras de herejes notáveis pelo número e pelo poderio; os denunciantes arriscavam a vida no caso de serem identificados; mais de um inquisidor sucumbiu á vindicta popular; urgia o maior segredo. Agora [época do 1º Regimento de D. Henrique] a situação mudara; os réus eram os escorraçados e os indefesos (Abreu 1922: 17-18).

Pretendo insistir aqui na preponderância *apenas relativa* do cristianismo católico, mesmo quando se fala da Inquisição na Europa. O século XVI marca, por exemplo, o surgimento e desenvolvimento do chamado “luteranismo” (categoria dos inquisidores), um dos movimentos fundadores da conhecida Reforma Protestante. A Inquisição, sabe-se, é uma instituição da chamada Contrarreforma Católica – e visava, basicamente, combater o avanço de outros cristianismos recém-fundados no Velho Continente. Ou seja: a proeminência católica de vários séculos sobre o cristianismo não estava em risco apenas no Novo Mundo. Com isso, se o colonialismo se faz, neste momento, pela justificação divina (católica, para o caso em questão) do Estado Absolutista, que deveria espalhar a palavra de Cristo e do Deus único entre as almas americanas que a ignoravam, a posição do Santo Officio como o cristianismo único e hegemônico é mais um dado dentro de uma complexa disputa política pela legitimação de uma tradição cristã específica. Sua força não está exatamente na manutenção do exercício de um monopólio da religiosidade cristã na Europa, mas na tentativa de manutenção de uma antiga hegemonia, agora cada vez mais relativa. Esse contexto não tem quase nenhum peso na análise de Vainfas das confissões.

Voltando o olhar para a América quinhentista, meu objetivo principal é deixar claro que os documentos da Primeira Visitação da Inquisição ao Brasil podem ser interpretados não somente como uma “rebeldia”, “hibridismo” ou “seita” indígena numa América “destroçada” pelo colonialismo (Vainfas 1995 :227). Penso, portanto, na existência de um éthos americano, e não exatamente de uma cultura ou sociedade específica que se contrapunha ao colonialismo lusitano.

Explicando melhor o uso que faço da noção de éthos, *não* uso o termo com base

---

Manuel Monteiro. Para o último autor pode-se conferir, por exemplo, o estudo de Monteiro (1992) para os Guarani sul-meridionais no mesmo período histórico que aqui trato.



na tradição analítica da Antropologia estadunidense, famosa na Escola de Cultura e Personalidade (cf., por exemplo, Benedict 1960). Faço uso como contraposição às noções mais complexas de sociedade ou cultura, que pressupõem, muitas vezes, o compartilhamento de um histórico de organização social comum que remontaria a vários séculos. Ou, mais particularmente para o caso da Antropologia estadunidense, de um fundo psicossocial compartilhado que daria a base de um “padrão cultural” (Benedict 1960, tradução livre). Não é este, penso eu, exatamente o caso da Santidade de Jaguaripe, ao menos em sua relação com os colonizadores lusitanos, como deixarei claro no desenvolvimento do meu argumento. Isto não quer dizer que os nativos americanos não possuísem uma cultura ou sociedade, mas apenas que as várias culturas ou sociedades indígenas ‘reverberam’ no litoral de ocupação lusitana menos com o peso de uma tradição étnica ou cultural específica e mais como uma influência difusa<sup>8</sup>, mas decisiva e característica do cotidiano colonial da segunda metade do século XVI. Essa é, não tenho dúvidas, uma leitura possível da massa documental das confissões.

Essa é uma definição negativa de éthos. Afirmar positiva e pedagogicamente quais seriam as características próprias desta noção é uma empreitada que extrapola em muito os limites das reflexões que pude tecer até agora sobre os documentos em questão. Se é certo que grupos da tradição Tupi, como argumenta Vainfas, estavam presentes e efetivamente se relacionavam com os portugueses na época da chegada da Inquisição, não é possível determinar, por outro lado, que outros grupos ou tradições diferentes também não estivessem presentes (mesmo que diretamente em contato com os Tupi e, portanto, em contato indireto com os portugueses). Isso inviabiliza, como já dito, o uso das categorias de sociedade ou cultura determinadas historicamente (ao menos na tradição histórica do Ocidente). Assim, essa (não) definição de éthos como uma influência social nativa, difusa, mas sem dúvida presente no processo colonizador, como procurarei mostrar, é até onde os documentos me deixaram caminhar até o presente momento. Não há, ao menos por enquanto, a possibilidade de substituir as noções de “seita”, “heresia”, “idolatria” ou qualquer outra usada por Vainfas por uma categoria mais teoricamente rebuscada que a de éthos como uma influência sociológica difusa, mas efetivamente presente nos primórdios da colonização lusitana na América. Contudo, penso que a indicação e justificação da

---

8 Se certamente conformavam sociedades ou culturas, “nações” ou “países” não parecem ser termos completamente adequados para se referir à organização política dos grupos nativos americanos das Terras Baixas no Período Colonial. Além de uma ocupação caracteristicamente não centralizada e, o mais importante, não exclusiva, Monteiro argumenta que “não muito distante do exemplo Tupi, o constante abandono e regeneração de aldeias, o quadro mutável de alianças e hostilidades e as migrações de longa distância mobilizadas por carismáticos profetas são fatores que se contrapõem a qualquer visão monolítica de uma ‘nação’ Guarani” (Monteiro 1992 :477).

inadequação dos termos acima entre aspas e o passo inicial de tentar gestar, ainda que preliminarmente, os primeiros passos para uma noção mais adequada podem justificar a leitura do argumento que se segue.

Há de se notar, de todo modo, que a influência diretamente ‘etnografável’ da Santidade de Jaguaripe possui, sem dúvida, um forte componente Tupi. Neste sentido, concordo com Cristina Pompa no que tange aos problemas de se tentar especular sobre uma grande ‘sociedade’ ou ‘cultura’ Tupi-Guarani, principalmente a partir de fontes tão dispersas quanto o relato dos cronistas do XVI e, ao mesmo tempo, as descrições dos grupos Guarani no XIX (Pompa 2004). De todo modo, estou menos interessado em mostrar como as tradições Tupi e Guarani, em separado, podem ter se desdobrado historicamente em séculos de colonização europeia: como já dito, minha intenção é tentar enxergar uma agência não reativa dentro de um fenômeno histórico bastante determinado que é a Santidade de Jaguaripe.

Voltando à Vainfas, aproximo-me de sua análise no que tange ao argumento de que a interação entre indígenas e europeus deu condições para o surgimento de uma cultura ou sociedade muito específica no Novo Continente, nem completamente indígena, tão pouco lusitana<sup>9</sup>. Contudo, no momento em que a Inquisição eufemicamente ‘visitava’ a América, este “hibridismo” estava em pleno processo de formação e há, em minha leitura, espaço para enxergar mais que “disjunção” ou uma simples reação (“rebeldia”) ao colonialismo, reação esta muitas vezes com o ‘tom’ de já-fadada-ao-fracasso no estudo de Vainfas (1995).

Assim, tal éthos nativo, ainda que pouco definido em sua substância, era compartilhado, as Confissões Inquisitoriais não deixam dúvidas, entre habitantes portugueses, “híbridos”, indígenas e até mesmo os “negros da Guiné” (categoria inquisitorial para os escravos africanos).

### **Uma nova leitura das confissões e da Santidade de Jaguaripe**

Tomacaúna é um “mestiço”, filho de pai “branco” e mãe “negra do gentio deste Brasil” (categorias dos inquisidores e também utilizadas por Vainfas), que faz sua confissão no último dia do “tempo da Graça”. O notário do Santo Ofício coloca as palavras de Tomacaúna no papel da seguinte maneira:

---

9 Neste ponto, deixo de lado os africanos por pura e simples ignorância dos contextos históricos e sociológicos que o êxodo transcontinental forçado de pessoas da África teve, certamente, na conformação dessa nova população americana.

E confessando suas culpas, disse que de idade de dezoito anos até idade de trinta e seis anos viveu como homem gentio, não rezando, nem se encomendando a Deus, cuidando que não havia de morrer nem tendo conhecimento de Deus, como verdadeiro cristão, e posto que se confessava pelas Quaresmas, era por cumprir com a obrigação, e sua vida no dito tempo foi mais de gentio que de cristão, porém nunca deixou a fé de Cristo e essa teve sempre em seu coração<sup>10</sup> (Vainfas 1997: 346-347).

Não há dúvida que, confessadamente, o cristianismo foi, durante boa parte da vida de Tomacaúna, uma religiosidade externa, com ritos levados a cabo “para cumprir com a obrigação”.

O confessante havia procurado o visitador inquisitorial para, no “período” ou “tempo” da graça”, confessar seus desvios de fé e pedir perdão pelos erros de doutrina que havia cometido contra a fé católica. O “tempo da graça” se fazia num intervalo de trinta dias concedido pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça, no qual quem fizesse total confissão de seus erros teria a vantagem de, logo de antemão, não ter a pena de morte como sentença possível, além de diminuídas outras penas, como açoites ou autos-de-fé.

É necessário esclarecer, ainda, que a confissão inquisitorial não se confunde com a confissão auricular tradicional até hoje comum no cristianismo católico. A primeira é uma confissão pública de erros estruturais contra a doutrina católica, como apoiar o “luteranismo” ou ser um criptojuudeu – como dito, a Inquisição é uma instituição da Contrarreforma. A segunda faz parte, ao contrário da primeira, da própria estrutura da religiosidade e da espiritualidade cristã-católica: é uma confissão íntima dos pecados da alma, comuns a todo e qualquer cristão, e do arrependimento de tê-los cometidos. Sem pecados, arrependimento e (para os cristãos católicos) a mediação da absolvição pelo sacerdote, não há como se falar em cristianismo, *lato sensu*<sup>11</sup>.

Tomacaúna é figura central na saga da Santidade de Jaguaripe. Foi ele que, por ordem do nobre e rico senhor de engenho Fernão Cabral de Taíde, liderou a comitiva que conseguiu negociar pacificamente a saída da Santidade do “sertão” (sinônimo de mata do interior, no português quinhentista, o contrário ao litoral parcialmente ocupado por colonos lusitanos e seus aliados e escravos) e sua ida para o engenho de Jaguaripe, de Taíde. Continuemos seguindo de perto a confissão de Tomacaúna:

---

10 Ao contrário de Capistrano, Vainfas moderniza toda a grafia de época dos documentos.

11 As explicações para o Período ou Tempo da Graça e para as Confissões Inquisitoriais, bem como para as classificações típicas do Santo Ofício que se seguem, são dadas por Vainfas na excelente Introdução e notas de pé de página ao conjunto de fontes que ele organiza. As digressões sobre o que compõe o cristianismo católico e o que não coincide com ele são de minha própria autoria.

Confessou que haverá vinte e dois anos pouco mais ou menos que, em Pernambuco, pecou no pecado da carne com duas moças suas afilhadas, das quais ele foi padrinho quando, sendo elas gentias, as batizaram e fizeram cristãs, parecendo-lhe que tanto pecado em dormir com elas sendo suas afilhadas como se não o foram (Vainfas 1995: 347).

O “pecado da carne” não é exclusividade da confissão de Tomacaúna. Nos distanciando brevemente da primeira confissão aqui analisada, é importante notar que nele incorreu, por exemplo, o vigário de Matoim, o padre Frutuoso Álvares. Isso nos ajudará a mostrar que pecados gravíssimos entre os cristãos-católicos não eram exclusividade de “mestiços” ou nativos.

A diferença em relação à confissão do “mestiço” é que o sacerdote católico pecou não exatamente com suas afilhadas, mas com outros homens de diferentes idades e até mesmo com um menino de 12 ou 13 anos (Vainfas 1997: 45-51). No mesmo mote, o “pecado da carne” também confessa a “cristã-velha” (em contraposição aos “cristãos-novos”, judeus ou filhos de judeus recentemente convertidos ao cristianismo católico, cf. nota 08) Paula Siqueira, que, “ajuntando seus vasos naturais [o dela e o da viúva Felipa de Souza] tendo deleitação [gozo sexual, cf. nota 08] e consumado com efeito o cumprimento natural de ambas as partes como se propriamente foram homem com mulher” (Vainfas 1997: 106), também reconhece seus erros frente à mesa do Santo Ofício.

Voltemos a Tomacaúna. Ele confessa ainda que

[...] haverá vinte anos pouco mais ou menos que ele foi ao sertão de Porto Seguro em companhia de Antônio Dias Adorno, à conquista de ouro, e no dito sertão ele usou dos usos e costumes dos gentios, tingindo-se pelas pernas com uma tinta chamada urucum e outra jenipapo, e empenando-se pela cabeça de penas, e tangendo os pandeiros dos gentios, que são uns cabeços com pedras dentro [maracás, cf. nota 08], bailando com eles, cantando suas cantigas gentílicas pela língua gentílica que ele bem sabe, o que estas coisas fez por dar a entender aos gentios do dito sertão que ele era valente e não os temia, por andaram sempre em guerra (Vainfas 1995: 347).

Poder-se-ia dizer que tais costumes e o próprio conhecimento da língua nativa seriam exclusividades de Tomacaúna, sertanista experiente, inclusive em “descer” ou “resgatar” (eufemismo do vocabulário do português quinhentista para “capturar”) índios para servirem de escravos para senhores de engenho do litoral. Não seria verdade. Sobre

praticar os costumes gentios, como participar dos rituais da Santidade de Jaguaripe, por exemplo, Fernão Cabral de Taíde também seria acusado e, por fim, confessaria esta culpa, sendo preso e degredado para fora do litoral de ocupação lusitana.

Sobre a sinceridade da devoção de Taíde aos rituais da Santidade, Vainfas (1995) gasta muitas dezenas de páginas para concluir, por fim, que o nobre senhor de engenho queria, na verdade, os índios da Santidade em sua localidade para, *a posteriori*, deles fazerem escravos. Na minha interpretação, vejo tal empreitada de Vainfas como uma digressão apenas marginal e, portanto, de pouca importância. De que interessa se a crença de Taíde tinha motivos mais materialistas se diversos outros cristão-católicos, “novos” e “velhos”, “mestiços” ou não “mestiços”, “negros da terra” (indígenas) ou “da Guiné” (africanos) também tomaram parte efetivamente nos rituais dos “gentios”?

Este ponto pode ser melhor ilustrado a partir da confissão da esposa de Fernão Taíde, a senhora Margarida da Costa. Ela, como nos informa o notário no início da confissão, era “cristã-velha”, nascida na cidade portuguesa de Moura. A cônjuge de Taíde declara que

[...] haverá cinco anos, pouco mais ou menos, que, na dita sua fazenda de Jaguaripe, se aposentaram [...] uns gentios da terra que faziam a abusão chamada de Santidade, tendo um ídolo de pedra que não tinha figura humana a qual ídolo chamavam a Santidade, e faziam suas reverências e suas cerimônias gentílicas.

E no dito tempo, duas negras e três negros do dito gentio da terra da dita abusão vieram da casa a que estavam aposentados dentro, na sua fazenda, ter às casas do aposento dela confessante, que será da distância de quase meia légua, tudo dentro da dita sua fazenda, e a choraram ao seu modo gentílico 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 de mãe de Deus na dita abusão, e a essa deu ela confessante umas fitas, dizendo-lhe que fosse com elas mais honrada.

Confessou mais, que no dito tempo que a dita abusão esteve na dita sua fazenda, que poderia ser de dois meses pouco mais ou menos, ela tinha para si, e dizia, que não podia ser aquilo demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois traziam cruces que o demônio foge, e pois faziam grandes reverências às cruces e traziam contas, e nomeavam Santa Maria (Vainfas 1997: 170-171).

Não há motivos para descreditar a confissão acima: além de não pesarem diretamente sobre a confessora os interesses puramente materialistas do marido, ela narra facetas que sabidamente compunham a ritualística indígena, como a famosa

saudação lacrimal – facetas que poderiam diretamente incriminá-la frente à Inquisição. É claro que Margarida nega, ao fim da confissão, que tenha algum dia realmente crido nos rituais “gentílicos”. Mas esta espécie de confusão (ou *confissão?*) inicial de Margarida e a negação final coincidem com o argumento de Tomacaúna e *com todos* os interpelados pela Inquisição: eles tomaram parte dos rituais efetivamente, mas negam, ao fim, que tenham realmente crido no ídolo indígena, sua ritualística ou espiritualidade. Tal posicionamento é, sem dúvida, decorrente do lugar-de-fala dos confessores frente à uma mesa inquisitorial com poderes reais de desestruturação de suas vidas, como multas, abjurações, auto-de-fé e até mesmo deportações forçadas, como no caso de Fernão Taíde.

No que tange ao conhecimento da língua indígena, há, inicialmente, o exemplo de Fernão Ribeiro, “índio do Brasil” que, para se confessar, precisou da tradução do padre Francisco Lemos, da Companhia de Jesus (Vainfas 1997:81-83). Os jesuítas, é sabido, tiveram que inicialmente aprender as línguas dos indígenas do litoral e, mais tarde, adaptá-las às narrativas bíblicas a fim de tentar evangelizar os nativos americanos na fé católica. Vainfas (1995) usa este fato reiteradamente para justificar o caráter “sincrético” das Santidades: elas não eram tipicamente indígenas, mas uma junção de momento, rebelde, da tradição Tupi-Guarani que se insubordinava contra o colonialismo. Este argumento está presente em toda a tese de livre docência e será a base para a noção de “disjunção social” (Vainfas 1995).

Aqui, vejo-me em outro ponto de discordância com o historiador, este mais sutil e de maior importância que o anterior. A questão da língua e da conversão jesuítica do “gentio” à fé católica é central para o peso que Vainfas dá ao colonialismo lusitano e extrapola a simples interpretação mais direta das confissões, tendo uma relação estreita com os estudos da Sociolinguística.

Sobre a questão, José Ribamar de Bessa Freire assevera que

Durante todo o período colonial, no entanto, a língua portuguesa – cujas categorias não davam inteligibilidade à realidade cultural e ecológica da região – permaneceu minoritária, como língua exclusiva da administração, mas não da população (Freire 2004: 16).

Trabalhando na construção de um éthos americano para este período, não nos parece absurdo supor que a língua franca, mesmo no litoral de ocupação lusitana, *não era o português*. O Marquês de Pombal ainda não havia nascido e não existia uma política organizada para a imposição desta variante do latim como idioma comum na Colônia

Lusitana na América. Há de se lembrar, também, a dificuldade da Coroa Portuguesa em trazer colonizadores cristãos de origem ibérica para o Novo Mundo: sem contar os de caráter ‘empreendedor’, não é absurdo supor que boa parte deles não vinha de vontade própria e eram degredados<sup>12</sup>.

Não estou argumentando, contudo, que o português não era falado no período da Santidade. O que tento apontar é que havia uma diversidade linguística variadíssima em todo o subcontinente hoje referido como Terras Baixas Sul-Americanas. O português foi apenas, durante vários séculos, mais uma língua dentro dessa “babel” colonial (a metáfora é do próprio Freire). E, é preciso ressaltar, não foi a língua franca do cotidiano, principalmente quando tratamos das relações dos colonizadores lusitanos com as populações nativas americanas no final do século XVI.

Se o conhecimento e prática de uma língua é, como argumentam os linguistas, algo que dá “inteligibilidade” ao mundo, uma complexa rede de classificação simbólica própria e original, então os jesuítas é que foram obrigados a se submeter ao sistema nativo americano de pensamento – e não o contrário. Sobre a questão, Vainfas argumenta, por exemplo, que “no coração do culto [da Santidade], pontificava o ídolo, que só não era totalmente indígena porque Tupanasu era uma invenção jesuítica expressa em ‘língua geral’” (Vainfas 1995 :134). Assim, não considero nem Tupanasu, muito menos a língua geral, uma “invenção” dos padres da Companhia de Jesus. Inicialmente porque as línguas, em termos sociolinguísticos, não podem ser simplesmente inventadas, nem por um indivíduo nem por um grupo de indivíduos determinados, como os jesuítas. Além disso as línguas se adaptam (e, portanto, os sistemas de pensamentos e classificação do mundo em geral se adaptam) e ‘fagocitam’ componentes exógenos, sejam eles novas palavras ou mesmo novas séries de categorias de pensamento – sem, necessariamente, tornarem-se outras coisas como “híbridos” ou “dilacerados”.

Porém é preciso notar que Vainfas não ignora por completo tal dinâmica:

Refiro-me, portanto, a um processo aculturador de mão dupla, e não à simples assimilação dos valores ocidentais pelos nativos, tendência que Nathan Watchel atribuiu a situações de aculturação imposta. No contexto da catequese, não resta dúvida de que os nativos assumiram mensagens e símbolos religiosos cristãos, sobretudo por meio das imagens, mas é também certo que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis (Vainfas 1995:110).

---

12 Uma excelente análise do degredo e da Inquisição lusitana no período colonial pode ser encontrada na obra *Os Excluídos do Reino*, do historiador Geraldo Pieroni (2000).

Ainda que pese o uso não completamente adequado, ao menos no campo da antropologia social atual, da categoria de cultura e seus correlatos (principalmente o termo “aculturação”), Vainfas reconhece, nesta passagem, a complexidade do tema. Contudo, sua análise não só dá maior peso à “doutrina e sacramento” da religiosidade católica, praticamente ignorando o lastro linguístico nativo que torna o processo evangelizador possível, mas principalmente descreve o uso de termos católicos na Santidade como signo último do “hibridismo” ou “sincretismo” que seriam típicos à “rebeldia” americana. Aqui está a caracterização final da Santidade de Jaguaripe na pena de Vainfas:

Formação cultural híbrida, resultado da “colonização da língua tupi” pelos jesuítas, e da superposição de imagens cristãs aos heróis indígenas no dia-a-dia da catequese. Formação cultural híbrida pela adesão interesseira e irrefreável dos mamelucos. Foram eles, sem dúvida, a ponte e o nexos entre o mundo dos índios e dos brancos – além de serem exemplos privilegiados da disjunção cultural que o colonialismo era capaz de gerar. Afinal, convém lembrar, os mamelucos eram a um só tempo seres híbridos e dilacerados, homens que podem apresar índios para os escravocratas, mas também podiam combatê-los (e até comê-los), como demonstram as incisões de jenipapo que traziam em seus corpos (Vainfas 1995: 227).

Antes de voltarmos à confissão de Tomacaúna, cabe comentar mais pormenorizadamente esta polêmica passagem. Ainda que fosse factível a “colonização” jesuítica da “língua tupi”<sup>13</sup>, Vainfas acaba se esquecendo, por fim, da “mão dupla” do processo “aculturador”, ignorando a *americanização* relativa dos jesuítas e, penso eu, dos habitantes lusitanos ou não-indígenas na América no seu quadro da Santidade como movimento “rebelde”. Tal americanização é, sem dúvida, um dos componentes mais explícitos da Santidade – ao menos na leitura que agora proponho.

Voltemos, neste ponto, à confissão de Tomacaúna.

[...] ele [Tomacaúna] tinha mulheres, duas, ao modo gentílico, as quais eram gentias filhas de gentios que lhas davam por mulheres, e se tingia ao seu uso gentílico, e bailava e cantava e tangia com os gentios ao seu uso gentílico, e se riscou pelas coxas, nádegas e braços ao modo gentílico, o qual riscado se faz rasgando com um dente de um bicho chama paca, e depois de rasgar a carne levemente pelo couro, esfregam por cima com

13 O Tupi, de maneira mais abrangente, é um tronco linguístico, do qual derivam várias famílias linguísticas e, portanto, várias tradições de classificação do mundo ou línguas. Freire (2004) é enfático em dizer, em toda sua análise, que não houve uma *única* língua geral, mas *várias*, diretamente relacionadas às tradições nativas locais que os indígenas desenvolveram durante pelo menos 15 mil anos de ocupação da América.



uns pós pretos, e depois de sarado, ficam os lavores pretos impressos nos braços e nádegas, ou onde os põem, como ferretes, para sempre (Vainfas 1997 :348).

A passagem acima se dá no momento em que o confessor narra uma das suas incursões para capturar índios no sertão no intuito de fazê-los escravos no litoral. O “mestiço” havia passado cerca de meio ano em tal empreitada e as escarificações eram plenamente visíveis à época de sua confissão. Vainfas acertadamente nota que tais *marcas indeléveis* eram típicas daqueles que mataram outros guerreiros em batalha e, possivelmente, ritualmente se alimentaram de seus corpos – o que era ignorado pelo Santo Ofício. Ao que o historiador não dá a devida importância é que essas tatuagens arcaicas eram comuns não só à Tomacaúna, mas a praticamente todos os homens que iam ao sertão e tinham relações mais diretas com o “gentio da terra”.

E não eram somente “mestiços” ou “mamelucos” que se dedicavam a esse serviço e que, na empreitada, se “riscaram” (categoria dos inquisidores) para o resto da vida: o ferreiro Gaspar Nunes Barreto, filho de pai cristão-velho e mãe que pensava ser também cristã-velha, ex-senhor de engenho e morador de Itaparica, é um exemplo. Ele “estando em Itaparica, se mandou riscar por um negro da terra na perna esquerda [...] o qual riscado consentiu e mandou fazer em si sem nenhuma má intenção gentílica [...] o qual riscado é que, com um dente agudo de um bicho que se fazem uns lavores rasgados na carne [...]” (Vainfas 1997: 208-208).

João Gonçalves, sob o qual parecia não existirem dúvidas sobre a condição de cristão-velho, alfaiate e morador do Recôncavo, confessa que “haverá três anos que [...] se fez riscar em um braço e logo mostrou o braço esquerdo, entre o cotovelo e o ombro, riscado de lavores cortados na carne [...]” (Vainfas 1997: 263-267). Ferreiros, alfaiates e possivelmente outros profissionais citadinos do litoral e imediações se riscaram permanentemente, seguindo o costume dos nativos americanos. Assim, penso que, tanto na cidade de Salvador, quanto também no Recôncavo baiano, não seria incomum achar “gentios”, “mamelucos”, “mestiços”, *mas também* “brancos” riscados à moda indígena.

Aqui cabe uma breve digressão da etnologia sobre a inscrição *dos e nos* corpos. Pierre Clastres<sup>14</sup> argumenta que

---

14 Vainfas se dedica a tentar provar que a tese de Pierre e Hélène Clastres sobre a origem nativa do profetismo tupi não tem amparo histórico e que os profetas nativos à procura da Terra Sem Mal seriam resultado do “hibridismo” ou “sincretismo” com o cristianismo católico. Discordo em parte desta interpretação, mas a refutação parcial deste argumento do historiador pediria um novo artigo – e uma análise específica da teoria do Perspectivismo Ameríndio, da qual Vainfas se afasta (cf. nota 05).

Ora, uma cicatriz, um sulco, uma marca são indelévels. Inscritos na profundidade da pele, atestarão para sempre que, se por um lado a dor pode não ser mais do que uma recordação desagradável, ela foi sentida num contexto de medo e de terror. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória* (Clastres 1978: 128, itálicos no original).

Não quero dizer que todos os homens “riscados” que se confessaram na mesa do inquisidor chefe Heitor Furtado de Mendonça compartilhassem desse profundo simbolismo das escarificações. Mas não seria absurdo supor que alguns deles tivessem certa ideia do que representavam as tatuagens que faziam, já que eles, além de se tatuarem, potencialmente também dominavam (parcial ou fluentemente) a linguagem falada nativa. Tal faceta das escarificações como memória ‘impressa’ no corpo também escapa à Vainfas, que as vê somente como símbolo do canibalismo do guerreiro tupi e, conseqüentemente, da ignorância de Furtado de Mendonça desta última prática “gentílica”.

Voltemos à Tomacaúna. Ele explica, na mesa do Santo Ofício, que os riscados

[...] costumam fazer os gentios em si quando querem mostrar que são valentes e que têm já mortos a homens, e por ele confessante se ver então em um aperto dos gentios, que se levantavam contra ele, se fez riscar por um negro do dito modo para se mostrar valente e assim escapou, porque vendo isso os gentios lhe fugiram, e então se riscou com ele pela dita maneira Francisco Afonse Capara, morador em Pirajá, termo desta cidade (Vainfas 1997 :348).

Há aqui não apenas indícios de que, novamente, foram os europeus que, ao menos nos primórdios da colonização, se adaptaram, ainda que temporariamente, aos sistemas de guerras vigentes na América – e não o contrário. A conhecida e já citada refrega entre franceses aliados aos Tamoios e portugueses juntando armas aos Tupiniquim é o exemplo histórico mais conhecido dessa dinâmica.

Tomacaúna, então, fala de outras incursões ao sertão, onde novamente obteve mulheres como esposas, fumava a “erva-santa” (tabaco, cf. nota 08) dos nativos, bebia e dançava com os indígenas, tudo “para os gentios lhe darem bom tratamento” (Vainfas 1997: 349). Ele confessa também que deu armas aos “gentios”, inclusive para aqueles que faziam guerra contra os colonos lusitanos (Vainfas 1997 :350).

Como já dito, Domingos Fernandes (Tomacaúna) foi o líder da incursão de vários homens que trouxe a Santidade ao engenho do nobre e rico Taíde. Ele fez, então, contato

pacífico com a maior liderança da “erronia” indígena: Antonio, referido como “papa” ou mesmo “Deus” entre os “gentios” da própria Santidade (Vainfas 1997: 354). Tomacaúna foi rebatizado e era chamado pelos nativos de “São Luís” (Vainfas 1997: 355).

Encaminhando-me para uma conclusão, retomo aqui o argumento de que não é impossível ver todos os exemplos aqui trazidos das confissões como imagens de um cristianismo-católico hegemônico aculturando uma tradição de organização social nativa e gerando um produto social “híbrido” ou “sincrético”. Contudo, *não é essa a conclusão* que tive da leitura destas passagens acima e da documentação que a elas se correlacionam. Tais passagens podem ser vistas no contrapelo da leitura de Vainfas e conformariam, assim, exemplos explícitos da influência difusa ou éthos indígena sobre aqueles que estavam lá para, ao menos teoricamente, lhes civilizarem ou colonizarem a partir do que, para os últimos, inicialmente, era a verdadeira sociabilidade ou religião.

Finalizando a presente seção, gostaria de aproveitar alguns férteis exemplos de outros tipos de cristianismo, todos não católicos, que pululam nas confissões. Antônio Guedes, “cristão-velho”, confessa que

o tomaram os ingleses luteranos [categoria geral para o cristianismo não-católico, cf. nota 08] no mar [...] e o trouxeram consigo [...] E ele confessante, com medo dos ditos ingleses, algumas quatro ou cinco vezes [...] se ajoelhou também e tirou o chapéu da cabeça (Vainfas 1997: 115).

No mesmo mote, Nicolau Luís, francês, filho de franceses católicos, confessa que

[...] haverá vinte e quatro anos, pouco mais ou menos que, indo ele confessante em uma nau de seu pai de Bordéus para sua terra, em que não havia portugueses senão todos franceses, foram tomados no mar pelos franceses luteranos, os quais costumavam fazer suas salvas pela manhã e à tarde luteranas na nau, e, espaço de mês e meio que com eles andou, constrangido e com medo deles, ele confessante se ajoelhava e desbarretava e estava com eles ditos luteranos quando eles faziam as ditas salvas luteranas, porém nunca ele confessante as aprovou em seu coração, nem lhes pareceu em, mas com medo dos ditos luteranos se punha com eles no tempo que eles as faziam (Vainfas 1997 :156).

Esse é o contexto da colonização lusitana no final do XVI, ao menos o que podemos inferir a partir dos documentos inquisitoriais: um cristianismo católico não hegemônico, não só pela constante competição com outros colonizadores europeus, mas também pela franca e direta influência nativa no sertão, que ‘reverberava’ constantemente no litoral de

ocupação portuguesa. Vejo a Santidade de Jaguaripe como exemplo dessa ‘reverberação’ – e não apenas como uma “rebeldia”. Tal influência nativo americana na sociabilidade geral do subcontinente, inclusive entre os colonos lusitanos, *não pode ser descartada* em uma análise sociológica mais densa dos primórdios do período colonial na História do Brasil.

### **As confissões como agência indígena**

O casal de antropólogos Jean and John Comaroff<sup>15</sup>, ainda que analisando um contexto colonial diferente deste sobre o qual agora me debruço, argumentam que a hegemonia ou a proeminência social de determinado grupo humano sobre outro, em contextos de colonização, tem sua força “in what it silences, what it prevents people from thinking and saying, what it puts beyond the limits of rational and credible” (Comaroff & Comaroff 1991: 23). Assim, a luta por hegemonia, pela dominação ou colonização, não é tão somente uma luta bélica ou de controle das condições materiais de reprodução social: é uma batalha pelo domínio eficaz dos símbolos, do vocabulário, da linguagem em que o embate de tradições sociais diferentes e conflituosas se dão. Neste sentido, como bem lembra Vainfas em toda sua análise das confissões, a última coisa que os inquisidores pensaram ao “visitar” a América seria uma interpretação indígena do paradigma cristão-católico, com “papas”, “santos” e até mesmo uma própria “Virgem Maria”. Essa faceta da Santidade de Jaguaripe pode ser vista, portanto, como a inserção do vocabulário cristão-católico dentro de um sistema de significação não europeu.

A justificação simbólica, como já dito na primeira seção, era responsabilidade última da Igreja Católica para o caso lusitano. O caso indígena é muito mais complexo e diverso, já que a tradição de organização social nativo-americana muitas vezes não se fez e, até hoje, não se faz afeita às centralizações típicas dos processos colonizadores do Velho Continente (nem tão pouco por registrar isto em códigos escritos). Contudo, é possível dizer que a gana pela reforma completa da alma e do corpo, o arrependimento e a fundação de uma nova vida característicos das religiões comumente chamadas de religiões de conversão, como os cristianismos e islamismos, parecem não estar presentes no contexto indígena, ao menos com a mesma força ou fundamento religioso. A maior prova desta faceta está na própria capacidade de, por exemplo, uma pessoa como Tomacaúna, entre outros, poder circular entre as aldeias indígenas e a colônia lusitana de Salvador. Ele acaba

---

15 Agradeço às antropólogas Alcida Rita Ramos e Nádia Farage a indicação e o seminal debate desta e de uma bibliografia mais vasta sobre como levar a sério a agência nativa dentro de processos de colonização. Os textos foram trabalhados durante a disciplina de Antropologia da Conquista, no PPGAS-UnB, no ano de 2009. As conclusões, é claro, são de minha inteira responsabilidade.

sendo interpelado e cobrado a dizer explicitamente onde realmente jazia sua fé, mas isso só quando em contato com a Inquisição lusitana em 1592. Relembro, ainda neste ponto, a descrição que faz Capistrano sobre o fato de vários colonos europeus terem preferido se ‘indianizar’ a retomar o contato com suas nações de origem, citada acima. Este último fato pode ser visto como uma negação de se reincorporar ao cristianismo e aos seus dogmas específicos. Por fim, cito como dado básico o fato de que a noção de “heresia” como desvio de fé é típica das religiões de conversão: um caraíba tupi dificilmente seria um heresiarca quando tomado como pano de fundo seu próprio contexto sociocultural, onde potencialmente a própria divisão entre corpo e alma não opera como no cristianismo.

Argumento novamente que essa faceta escapa à análise de Vainfas. O profeta maior da Santidade, conhecido como Antonio, fugiu de um aldeamento da Companhia de Jesus. Ele era chamado de “papa” por seus seguidores, renomeou Tomacaúna como “São Luís” – e sua companheira, uma co-liderança, lhe era a “Virgem Maria”. A Santidade de Jaguaripe realizava o rebatismo daqueles que a seguiam e dizia que os desviantes haviam de se transformar em paus e pedras. Isso não é, necessariamente, um signo de “disjunção social”: é, ao meu ver, um exemplo clássico do ‘laboratório sociológico’ nativo, que tentava experimentar o cristianismo católico a seu modo – ainda que, aqui seja impossível delimitar exatamente este modo.

Como movimento histórico determinado, concordo com Vainfas que a Santidade de Jaguaripe se finda com a destruição do ídolo de pedra (mas não dos ídolos-maracás) e do barracão onde fora instalada na fazenda de Fernão Taíde. Os índios fugidos, que seriam certamente escravizados por esse ignóbil senhor de engenho, foram devolvidos aos seus “proprietários” de origem. Sobre sua fama de péssima pessoa, Taíde queimou, ainda viva, uma mulher indígena grávida, sua escrava, no forno de seu engenho, entre outras atrocidades (Vainfas 1997). Ronaldo Vainfas interpreta isso tudo como “o triunfo do colonialismo, ao menos do seu “sentido mercantil” (Vainfas 1995 :228).

Onde o historiador vê “triunfo” ou a “máxima vitória do sistema colonial” (Vainfas 1995: 229), prefiro pensar na existência de uma disputa hegemônica em curso. Para os indígenas, a tentativa de impor o que e como se deveria pensar ou fazer, a construção e a obrigação de respeitar os limites (recentemente) pré-determinados, fossem eles geográficos (as capitanias, por exemplo) ou de pensamento (a filosofia platônica embutida no cristianismo, por exemplo), parecia não ser minimamente aceitável. Então, o caraíba Antonio perfazia seus batismos, se auto-denominava “papa” ou “Deus”, renomeava seus companheiros com o panteão católico e, enfim, colocava a ortodoxia do Velho Continente de pernas para o ar.

A reverberação desse éthos americano no litoral não se finda com o desbaratamento da Santidade de Jaguaripe, o julgamento e conseqüente degredo de Taíde e a devolução dos nativos à escravidão. Dois anos depois da destruição da “igreja dos índios”, tem-se notícia que

haverá mais de três mil índios que se têm feito fortes e fazem insultos e danos nas fazendas de meus vassallos daquelas partes, recolhendo a si todos os negros da Guiné que andam alevantados e impedem poder-se caminhar por terra de umas capitánias a outras, vos encomendo que, podendo desarraigá-lo daquele lugar este gentio e dar-lhe o castigo que se merece, pelos portugueses e mais gente que mataram, o façais...” (Francisco Giraldes apud Vainfas 1995 :222).

Não há como negar, portanto, que as santidades, de maneira geral, continuaram sendo um forte empecilho à colonização litorânea que os portugueses gostariam de ver realizada ou acabada. Contudo, uma tentativa de colonizar corpos e mentes a partir de uma tradição cristã específica *não é* uma “vitória máxima do colonialismo”, ao menos para o período histórico e a região geográfica em questão.

Se é possível ler uma massa documental de diversas maneiras, como apontado anteriormente, tentei interpretar as confissões inquisitoriais dando maior ‘luz’ à ação política específica dos nativos americanos. Era o sistema guerreiro nativo em operação que fazia com que os homens se marcassem, pelo resto da vida, com os “lavors” indígenas. Era dentro de uma religiosidade e espiritualidade não católicas que os colonos, mesmo os nobres senhores de engenho, visitavam a “Virgem Maria” e pagavam respeito aos ídolos indígenas (que só seriam demonizados mais tarde, pela Inquisição). Enfim, não foi o cristianismo-católico europeu que fez surgir, em plena América quinhentista, um “papa” ou os “santos” do Velho Mundo incorporados nos indígenas da Santidade. Todos esses exemplos são, portanto, influências diretas da sociabilidade indígena dentro da colônia lusitana pensada como exemplarmente cristã-católica.

Uma das conseqüências ou das críticas que potencialmente podem ser feitas dessa leitura é que, por exemplo, não dou a devida importância à violência bélica trazida pelos lusitanos, ignorando também o impacto dos microrganismos que, em conjunto, prenunciaram uma espécie de apocalipse na América indígena. São escolhas que fazemos e eu justifico a minha a partir de uma reflexão de John Manuel Monteiro:

Ao adotar esta perspectiva [de uma “pavorosa tragédia demográfica” de John Hemming], corre-se o risco de apresentar a história dos índios como

uma espécie de crônica de sua extinção. Se é verdade que o impacto do contato sobre as populações nativas foi negativo em todos os quadrantes das Américas, o problema central não deve se limitar à dizimação (Monteiro 1992 :479).

Finalizando, o próprio Santo Ofício não ignorou o que chamo de reverberação de um éthos americano. Assim, Capistrano de Abreu nos dá acesso à seguinte informação, adicionada ao Monitório Inquisitorial depois que Heitor Furtado e sua comitiva já estavam em terras americanas:

— Segue-se algumas Determinações q. se asentaram nesta mesa alguns casos q nella se trataram “Tratando se nesta Mesa de incurrião na Excomunhão da Bulla da Cea os que dão Arinas a Estes gentios Brazis deste Brazil que tem guerra com os brancos e com os jndios Xpãos. Asentou se que não se comiprehendem na dita Bulla estes gentios, por quanto não são inimigos do nome de Xpo como são os turcos & mouros etc. E não faze guerra aos Xpão por respeito de serem Xpãos em ódio do nome Xpão senão por outros Respeitos, differetes na Baya, 29 de julho de 1593. — O Bispo — Heitor furtado de mendoça. — fernão Cardim. — lionardo Arminio. [...] [Xpo: abreviação, do grego, para Cristo. Xpão: cristão, por derivação no português.] (Abreu 1922: 46).

Ou seja, o Santo Ofício é obrigado a reconhecer que os nativos americanos não se enquadravam exatamente na categoria clássica de “herege”, como o “luteranismo” ou os da “seita de Bafomé” (categoria inquisitorial para os muçulmanos). Estes últimos conheciam o cristianismo católico há alguns séculos e, ainda assim, não o reconheciam como doutrina ideal. Tal fato não deve ser menosprezado: ele é uma ‘confissão’, ainda que parcial, dos próprios inquisidores sobre a alteridade americana e suas especificidades chocantes.

Os “caboclos” ou “mamelucos”, Ronaldo Vainfas classifica como “interesseiros”, “irrefreáveis” e “dilacerados” pelo colonialismo (Vainfas 1995: 227), já que eles capturavam índios para servirem como escravos nos engenhos do litoral e, ao mesmo tempo, mostravam-se típicos guerreiros nativos, tatuando-se, comendo carne dos vencidos e dando armas aos seus pares do sertão. Talvez esses “dilacerados” agissem de tal forma não porque estivessem perdidos pela força do colonialismo em curso, mas justamente pelo fato de que o próprio colonialismo, com seus determinismos característicos, ainda não tivesse fincado raízes fortes na América quinhentista. Possuíam, portanto, a liberdade de não servir exclusivamente a potentado nenhum, fosse ele um poderoso e nobre senhor

de engenho, El Rei, ou mesmo um influente caraíba tupi. Finalizando, o ‘enrijecimento’ desse colonialismo se deu, não há dúvida, em contraposição à ‘reverberação’ do éthos indígena.

## Referências

- ABREU, João Capistrano de. 1922. “Um visitador do Santo Officio á cidade de Salvador e ao Reconcavo da Bahia de Todos os Santos (1591-1592)”, “Monitorio [...]” e determinações pós-Monitório” . *Separata da Serie Eduardo Prado para melhor conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio.
- ALCANTARA NETO, 2007. *O Caso Haximu: a construção do crime de genocídio em um processo criminal*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Educação Formal e Saúde Alopática entre os Tapayúna (Kaykwkhratxi)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992 . “Introdução a uma história indígena”. In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/SMC/FAPESP. pp. 9-24.
- CLASTRES, Pierre. 1978. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BENEDICT, Ruth. 1960. *Patterns of culture*. New York: The New American Library.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. 1991. *Of revelation and revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- CARDOSO, Andrey Moreira. 2010. *Doença respiratória aguda em indígenas Guarani no Sul e Sudeste do Brasil*. Tese de doutorado. Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz do Rio de Janeiro.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. 2004. *Rio Babel*. Rio de Janeiro: Atlântica.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 1995. “Etno-história de uma resistência”. *Revista Estudos Históricos*, 8(15):161-169.
- MATA, Sérgio da. 1996. “Resenha de A Heresia dos Índios”. *Revista Varia História*, 2(16):171-177.
- MONTEIRO, John Manuel. 1992 “Os Guarani e a História do Brasil Meridional”. In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/SMC/FAPESP. pp. 475-498.
- POMPA, Cristina. 2004. “O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico”. *Revista de Índias*, LXIV(230):141-174.
- PIERONI, Geraldo. 2000. *Os Excluídos do Reino*. Brasília: Universidade de Brasília.
- PIGNATTI, Marta G. 2004. “Saúde e ambiente: as doenças emergentes no Brasil”. *Revista Ambiente e Sociedade*, VII(1):133-147.



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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 22 de julho de 2019.

Aceito em 08 de dezembro de 2020.