

RONALDO VAINFAS

A HERESIA DOS ÍNDIOS

*Catolicismo e rebeldia
no Brasil colonial*


COMPANHIA DAS LETRAS

SANTIDADES AMERÍNDIAS

*Caríbas protagonizam a dança da Terra sem
Mal, sacudindo seus maracás e fumando tabaco.
(Ilustração de Theodor de Bry para História de uma viagem,
de Jean de Léry, século XVI.)*

*De certos em certos anos vêm uns feliceiros de mui
longes terras, fingindo trazer santidade, e ao tempo
de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos...*

Manoel da Nóbrega, 1549

PROFETISMO TUPI E COLONIALISMO

Em seu clássico *O messianismo no Brasil e no mundo*, Maria Isaura Pereira de Queiróz assinalou o clima de efervescência religiosa que grassava entre os nativos da costa brasileira no século XVI, verdadeiras explosões de entusiasmo coletivo que não passaram despercebidas pelos europeus. “Profetas indígenas iam de aldeia em aldeia apresentando-se como a reencarnação de heróis tribais, incitando os índios a abandonar o trabalho e a dançar”, pois estavam para chegar os novos tempos “que instalariam na terra uma espécie de Idade de Ouro”.¹

A observação deste clima de religiosidade foi praticamente unânime entre os cronistas e viajantes quinhentistas, ainda que a maioria deles se inclinasse a negar, contraditoriamente, a existência de “alguma fé” entre os nativos. A Idade de Ouro de que trata Maria Isaura indicava, na verdade, um tempo e um lugar específico na cultura tupi-guarani. Um tempo de redenção dos homens, tempo de se obter a eterna juventude, quando não a imortalidade. E lugar de extraordinária abundância e felicidade, morada dos ancestrais e do espírito dos bravos que ali habitariam postumamente. Tempo e lugar sagrados, usufruído e povoado por homens-deuses. Homens-deuses que os “profetas indígenas” pareciam encarnar em suas exortações.

A maioria dos etnólogos dedicados ao estudo dos tupi-guarani tem relacionado esse horizonte utópico da cultura nativa com a busca da Terra sem Mal (*yvy maraey*), especialmente após os trabalhos de Kurt Nimuendaju no início do século atual.² Nimuendaju, etnó-

logo alemão, viveu nos anos 1910 entre os apapocuva-guarani, índios provenientes do Paraguai recém-chegados ao litoral de São Paulo naquela década. Decifrando-lhes a mitologia heróica à luz da história (ou etno-história), Nimuendaju sugeriu que a peregrinação dos apapocovas constituía a última leva de um vasto movimento migratório iniciado em 1810, sob a inspiração de "profetas indígenas", e dirigido para a busca, no litoral, da "terra onde ninguém jamais morria". Foi Nimuendaju que desenvolveu, pioneiramente, a hipótese de que a mitologia guarani encontrava-se na base do deslocamento das populações nativas, sendo a migração de natureza fundamentalmente religiosa.

A partir de então, muito se tem escrito, entre os etnólogos, sobre a Terra sem Mal tupi-guarani, assunto que não tem passado sem controvérsias. O essencial do debate gira em torno, basicamente, de duas questões: 1) se a Terra sem Mal, núcleo da mitologia tupi-guarani, constitui uma estrutura autêntica e originalmente indígena que permaneceu intocada por séculos ou se, pelo contrário, viu-se impregnada de elementos do catolicismo ibérico; 2) se os movimentos indígenas de busca da Terra sem Mal documentados desde o século XVI guardaram alguma relação com a expansão colonialista ou se, de outro modo, explicam-se unicamente por razões intrínsecas à cultura tupi-guarani.

Foi baseado nas hipóteses de Nimuendaju e apoiado na farta documentação quinhentista do mundo colonial ibérico que Alfred Métraux interpretou o "entusiasmo místico" dos tupi-guarani quando da chegada de portugueses e espanhóis na América. Métraux viu na pregação dos profetas índios autênticas aspirações messiânicas ancoradas em suas lendas básicas, que gravitavam em torno da Terra sem Mal. Para Métraux, fora a busca desse "paraíso tupi" que estimulava as diversas nações dessa cultura a migrar do interior para o litoral antes que lá chegassem os portugueses. E também fora a obsessiva busca da "terra onde não se morria" o motivo da efervescência religiosa observada pelos cronistas do século XVI, provável prelúdio das migrações que daí em diante fariam os índios, embora no sentido inverso: do litoral para o "sertão".³

A magnífica obra de Métraux possui, entre outras virtudes, o mérito de desvendar os ingredientes da cultura tupi e relacioná-los à sua própria história, iluminando o sentido das migrações que diversos estudiosos confirmariam posteriormente. No entanto, seu em-

penho em acentuar as raízes pré-coloniais das migrações nativas, bem como de suas motivações, levou-o a insistir no caráter "puramente indígena" do "messianismo tupi", definido basicamente a partir de mitos tribais que nada deviam à cultura européia. Métraux está longe de negar o impacto do colonialismo e o possível caráter anticolonialista que a busca da Terra sem Mal porventura adquiriu nos quinhentos, chegando mesmo a assinalar a mensagem anticristã de diversas exortações proféticas. Mas sua preocupação em resgatar a "originalidade" da mitologia tupi que pulsava nas migrações fê-lo subestimar o possível cruzamento cultural que diversos movimentos nativos apresentavam no século XVI.

Diversos etnólogos radicalizaram a interpretação de Métraux sobre as relações entre mitologia e migração no universo tupi-guarani colonial, negando não só a presença de ingredientes cristãos na mensagem profética como o próprio impacto do colonialismo enquanto propulsor das migrações quinhentistas. É o que se vê no belo ensaio de Pierre Clastres — hoje clássico —, *A sociedade contra o Estado*, no qual a exortação dos profetas e as migrações dela resultantes aparecem unicamente vinculadas às tensões internas ao mundo indígena:

O apelo dos profetas para o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal qual ela era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso do seu poder político nascente.⁴

Está-se diante, evidentemente, de uma interpretação filosófica da mitologia nativa, situada no campo da filosofia política. Para Clastres, a busca da Terra sem Mal possuiria um sentido disruptivo, inibidor do poder crescente dos chefes guerreiros que, ao se fortalecerem, negavam as tradições políticas dos tupi-guarani. Contra o surgimento do poder político ou mesmo do Estado entre as nações daquela cultura nativa erigiam-se, segundo Clastres, os profetas errantes, os *carals* que, em transe, estimulavam o deslocamento e a desestabilização do grupo. Nesta competição entre guerreiros e profetas, nosso autor percebe uma dialética de sentido autofágico, na qual a defesa de uma "sociedade contra o Estado" exigia a dissolução da própria sociedade.

Versão mais audaciosa — e menos consistente — dessa tese encontra-se no livro de Hélène Clastres, *Terra sem Mal*, publicado originalmente em 1975, um ano depois do ensaio de Pierre Clastres. A autora nega terminantemente o peso do colonialismo na irrupção mística e no surto migratório dos tupi no século XVI, insistindo em que a busca da Terra sem Mal precedeu à chegada dos portugueses e a ela sobreviveu, quase intactamente, por centenas de anos entre os índios. Comentando as conclusões de Nimuendajú sobre a religiosidade guarani, Hélène Clastres afirma, sem rodeios: “A despeito da perturbação trazida pela conquista européia, decifra-se justamente uma continuidade notável”.⁵

Hélène Clastres nega, portanto, não apenas o possível viés anticolonialista dos movimentos nativos como também o seu caráter “messiânico”, entendendo o messianismo como movimentos surgidos em sociedades que, em situação colonial, “se vêem fadadas a desaparecer, graças ao impacto da civilização branca”. Retomando as idéias do autor de *A sociedade contra o Estado*, Hélène Clastres conclui com inabalável convicção:

[...] Estamos longe do esquema clássico dos movimentos messiânicos, em que o religioso e o político convergem na realização de um projeto comum: a sobrevivência de uma sociedade ameaçada por outra na sua própria existência [...]. O profetismo tupi não é exatamente o inverso de um messianismo: nasce de uma cultura que segrega por si mesma seu próprio questionamento e na qual a religião, por ser o lugar dessa crítica, gera a dispersão. As migrações para a Terra sem Mal ilustram dessa maneira uma das possíveis saídas para a crise — manifestada pelas tendências inconciliáveis do religioso e do político — das sociedades tupi-guarani: a autodestruição dessas sociedades.⁶

Numa avaliação de conjunto do que até aqui se expôs, parece-me plausível a conexão entre as migrações dos tupi-guarani anteriores ao século XVI e sua busca permanente da Terra sem Mal. Métraux parece ter razão em sua conjetura de que aquelas “nações”, “castas” ou “gerações” de índios — para usar expressões quinhentistas — haviam se deslocado no rumo do litoral sob a égide dos profetas. Na altura do século XVI, os tupi-guarani encontravam-se distribuídos pela bacia Paraná—Paraguai e o litoral, desde a lagoa dos Patos até Cananéia (caso guarani), e pela extensa faixa litorânea desde Iguape até o Ceará (caso tupi) de onde desalojaram progressivamente

os que chamavam “tapuias”. As motivações religiosas, que longe estou de negar, caberia, no entanto, acrescentar as demográficas e sócio-econômicas, que de todo modo dependiam do sistema religioso daqueles grupos. É o que nos sugere o trabalho clássico de Florestan Fernandes, para quem a guerra, o parentesco, a relação com a natureza, toda a organização social tupinambá, enfim, “se subordinava estreitamente ao sistema religioso tribal”.⁷

Por outro lado, seria demasiado imprudente reduzir as manifestações religiosas dos tupi relatadas na crônica quinhentista, à simples assimilação, à moda indígena, do cristianismo colonialista. Impossível negar as “origens indígenas” da busca da Terra sem Mal, embora também seja difícil desconhecer, como se demonstrará adiante, que diversos movimentos absorveram elementos ocidentais em sua mensagem e estrutura. Estaria, de qualquer sorte, de acordo com Carlos Fausto, para quem chamar tais movimentos “simplesmente de sincréticos [...] não nos leva a refletir sobre a estrutura do profetismo tupi-guarani sobre a qual se assentam, nem sobre a compreensão indígena da simbologia cristã”.⁸

O que mais aproxima, porém, a minha posição da de Fausto em seu recente artigo é sua crítica às teses de Hélène e Pierre Clastres. A ênfase exagerada que ambos dão ao caráter “autêntico” do profetismo leva-os a diluir o xamanismo no profetismo, e este numa antropologia política. Na verdade, creio ser insustentável a idéia de que o profetismo tupi — incluindo a multiplicação das cerimônias que lhe davam forma, bem como as migrações que dele resultavam — não guardava relações diretas — históricas, vale dizer — com a irrupção do colonialismo. A própria inversão do sentido das migrações — que se antes visavam o litoral passaram a buscar o interior — sugere com a máxima eloquência quão decisiva foi a chegada dos portugueses nas manifestações e práticas religiosas dos nativos, para não falar no conteúdo anticristão e antiescravista presente na exortação dos profetas.

Endosso, nesse particular, a posição tradicional de Egon Schaden, cuja especialização na matéria dispensa comentários:

A nosso ver, as manifestações xenófobas [dos tupi-guarani] — que constituem um aspecto quase geral do messianismo — devem-se principalmente a uma situação de desequilíbrio provocado pelo contato com a civilização ocidental.⁹

A mitologia heróica dos tupi não desconheceu a história, embora lutasse contra ela. Deu sentido, pela boca de seus profetas e xamãs, e por meio de cerimônias que reforçavam as tradições ancestrais daquela cultura, a atitudes de franca resistência e hostilidade ao colonialismo nascente. Assumiu, portanto, função de mensagem anticolonialista típica das idolatrias, conforme expus no capítulo precedente. Idolatrias concebidas teoricamente como recusa da situação colonial, e idolatrias pensadas também no sentido estrito de culto e cerimônia idolátricas. A busca da Terra sem Mal mudaria, assim, de caráter, sem prejuízo de sua originalidade ou do sistema cognitivo indígena. Erigir-se-ia como barreira à sujeição dos ameríndios e ao processo de ocidentalização, alentando, quando menos, fugas em massa do que para os índios tornava-se "a terra dos males sem fim".

TERRA DOS MALES SEM FIM

"Terra dos males sem fim", feliz expressão de Mário Maestri para aludir, na verdade, à trágica situação das populações nativas do litoral luso-americano no século XVI, sobretudo a partir dos anos 1530, quando nosso "rei colonizador", d. João III, optou por explorar e povoar o território brasileiro.¹⁰

Não é o caso, aqui, de inventariar em detalhe os movimentos e estratégias da colonização nascente na América portuguesa, sob o risco de repetir o que outros já fizeram com mais competência. Impossível, todavia, não recordar alguns aspectos gerais do ímpeto colonialista tão incrivelmente negado por alguns estudiosos do profetismo tupi.

Mencione-se, antes de tudo, a introdução da lavoura canavieira e da produção de açúcar, difundida com mais vigor no litoral de meados do século em diante, o que se fez sabidamente à base da escravidão indígena. Já Celso Furtado advertira para a importância capital assumida pelo trabalho índio na montagem da empresa açucareira luso-brasileira, o qual predominou até o fim do século nos engenhos e lavouras do litoral.¹¹ Desnecessário lembrar o impacto que a introdução da agricultura escravista causou na população indígena, rompendo o precário equilíbrio que se manteve nas primeiras décadas dos quinhentos entre europeus e índios envolvidos no extrativismo do pau-brasil.¹²

Com a introdução da economia açucareira, desenvolveu-se a feroz e rendosa empresa de caça ao indígena, e com ela o tráfico de nativos "descidos" para os núcleos de colonização. É certo que, como indica Stuart Schwartz, o trabalho indígena foi explorado não apenas através de cativeiro (lícito ou ilícito), mas também do escambo e do assalariamento, o que pouco amenizava, na verdade, a desdita dos tupi na economia colonial.¹³ Na prática, as populações indígenas foram progressivamente sugadas pelo sistema colonial nascente e se tornaram, no vocabulário da época, "negros da terra", "negros brasis", fórmulas então utilizadas para diferenciar os índios dos "negros da Guiné", uns e outros escravos.

No contexto da implantação da lavoura tipicamente colonial multiplicaram-se as "revoltas do gentio", os assaltos aos núcleos de colonização e, conseqüentemente, a reação dos colonizadores, mormente após a instalação do governo geral, em 1549. Já no "Regimento de Tomé de Souza", de 1548, instruíam-se o governo para submeter os índios hostis aos portugueses, destruindo-lhes as aldeias, e matando ou cativando os rebeldes como castigo e exemplo. Tomé de Souza cumpriu à risca as ordens régias, movendo ataques contra os tupinambá aliados dos franceses, do que resultaram escravizações "lícitas", uma vez que efetuadas em "guerra justa", como rezava a legislação da época.

Seu sucessor, Duarte da Costa, recrudesceria ainda mais a ofensiva contra os índios nos anos de seu governo, entre 1555 e 1558. Por qualquer pretexto ordenava massacres contra as aldeias vizinhas de Salvador, a exemplo do ataque à aldeia da Porta Grande, em maio de 1555, e do incêndio de cinco aldeias que haviam levantado cercas nas bandas do rio Vermelho — tarefa que delegou a seu filho, Álvaro da Costa. Em junho do mesmo ano, treze aldeias foram destruídas nos arredores da capital no espaço de apenas uma semana, o que levou à morte, ao cativeiro e à expulsão cerca de 3 mil ameríndios.

Mas nem Tomé de Souza, nem Duarte da Costa puderam igualar-se a Mem de Sá na arte de massacrar. Entre as façanhas de nosso terceiro governador geral, destacou-se a chamada Guerra do Paraguçu (1558-9), que resultou na destruição de "cento e trinta e tantas aldeias", nas palavras do governador, ou pelo menos "mais de sessenta", nos dizeres do célebre frei Vicente. Nada ilustra melhor a belicosidade desse potentado quinhentista do que o "Instrumento dos serviços de Mem de Sá", datado de 1570: de 26 capítulos alusi-

vos a seus serviços, nada menos do que doze dizem respeito a empresas de "combate ao gentio" — indicação reveladora do que mais ocupou a atenção do afamado governador.¹⁴

Mem de Sá celebrizou-se, de fato, pelo que alguns denominam, sem a menor complacência, de "pacificação da Bahia": um sem-número de massacres que obstinadamente perpetrou em seu governo. Recebeu, por isso, rasgados elogios dos contemporâneos, a exemplo de nosso Gabriel Soares de Souza, forte partidário da escravidão indígena. O autor do *Tratado descritivo* louvou sem pejo a figura do insigne governador, "que destruiu e desbaratou o gentio que vivia derredor da baía, queimou e assolou mais de trinta aldeias, e os que escaparam de mortos e cativos fugiram para o sertão e se afastaram do mar [...]".¹⁵ Trinta aldeias destruídas, mais de sessenta, 130, quantas teriam sido as povoações vitimadas pela sanha do governador?

O certo é que, como observou Gabriel Soares, os índios tupi se afastavam do mar, para onde se tinham dirigido em busca da Terra sem Mal. E quando não fugiam do cativo e das carnificinas lusitanas, faziam-no dos jesuítas, dos aldeamentos da Companhia de Jesus que, coincidentemente, começaram a ser instalados na mesma época em que se instituiu o governo geral, ganhando impulso exatamente no governo do implacável Mem de Sá. Também por isso, o governador receberia o louvor dos inacianos, e de ninguém menos do que Anchieta, autor do poema laudatório "De gestis Mendi de Saa", feitos de Mem de Sá.

Governo geral e jesuítas, Mem de Sá e Anchieta, duas faces da opressão que se abateu sobre a população indígena no século XVI. Muito já se escreveu acerca dos efeitos destrutivos da catequese nas culturas ameríndias, embora o erguimento de aldeamentos por vezes funcionasse como barreira à rapinagem escravocrata dos colonizadores. Não insistirei no assunto, limitando-me a recordar a introjeção do cristianismo por meio de culpabilizações e estigmas das tradições indígenas, a imposição dos sacramentos (alguns, ao menos), a proibição de usos e costumes ancestrais, a disciplina de horários, ofícios divinos e serviços, a tentativa, enfim, de vestir os índios — com algodão ou o que fosse —, pois nada repugnava mais a um jesuíta do que o corpo do "gentio": sua nudez, sem dúvida, mas também suas aparentes lubricidades e seu apego ao canibalismo — o pior dos males. Com fina sensibilidade, Baeta Neves afirmou que a missão tencionava, "efetivamente, corrigir o corpo do Brasil", condição *sine qua non* para sua "salvação espiritual".¹⁶

Cativeiro, massacres, catequese: traços definidores do que chamei, com a licença de Maestri, a "terra dos males sem fim", desdita da população tupinambá no litoral luso-brasileiro dos quinhentos. Mas em matéria de flagelos, nada se pode comparar com os diversos surtos epidêmicos que assolaram as aldeias, sobretudo as da Companhia, a ceifar a vida de milhares de índios no século XVI. E, dentre todas as moléstias — e não foram poucas —, a pior foi a varíola, a "peste das bexigas".

Na Bahia, cenário privilegiado da peste, a varíola chegou pelo mar, embarcada num navio lisboeta que lá chegou em 1562. Em três ou quatro meses extinguiu cerca de 30 mil índios, sobretudo os escravos e os reduzidos na missão. No transcurso das décadas seguintes romperam novos surtos epidêmicos, de modo que os 40 mil índios cristãos contabilizados pelos jesuítas em 1564 mal passavam de 10 mil, em 1585. Em várias partes do litoral se pôde observar desastres semelhantes, sendo as bexigas precedidas por crises de pleurites, terçã maligna (malária), disenterias e gripes fatais. A própria epidemia variólica, sem dúvida a mais drástica, espalhou-se por toda a costa, de Pernambuco a São Vicente, passando por Ilhéus, Espírito Santo, o planalto de Piratininga, e até os sertões que confinavam com os núcleos coloniais.¹⁷

E, quanto ao horror da morte pela varíola, os jesuítas nos deixaram depoimentos impressionantes, o martírio da doença agravada pela quase total impossibilidade de se tratarem os enfermos. Os infectados, escreveu o padre Antônio Blasquez em 1564, se diziam tomados por um "fogo no coração" — alusão às febres que acompanhavam a penetração do vírus no corpo, matando em cerca de duas semanas, após espalhar lesões e pustemas pela face, mãos e pés. O jesuíta Blasquez se referiu às feridas como "tão asquerosas e hediondas que não havia quem as pudesse suportar com a fetidez que delas saía".¹⁸ Impressão idêntica foi a de seu colega de Companhia, Pedro da Costa, que viu as bexigas "tão nojosas e de tão grandes fedores que punham espanto e muitas vezes se estava arrenegando a carne de podre".¹⁹

Inúmeras cartas jesuíticas informam, a exemplo das citadas, o quadro de espanto e pavor que marcava o cotidiano da varíola nos aldeamentos. O grito dos doentes, a tentativa vã dos padres em tratar dos feridos, o amontoado de cadáveres mal enterrados, a servir de comida para os porcos. O alastramento da doença muitas vezes

reforçava o poder dos pajés, que se não extirpavam a bexiga, pelo menos contestavam os padres, sobretudo quando dos batismos *in extremis* que os inacianos ministravam junto aos moribundos. Os curandeiros indígenas diziam, então, que o "batismo matava", e não deixavam de ter alguma razão ao dizê-lo, ao que retorquiam os padres, dizendo que era o profeta dos nativos, feiticeiro que se passava por santo, o responsável por tantas "fomes e mortandades", ao promover "carnalidades e vícios diabólicos" castigados por "Deus Nosso Senhor".²⁰

O impacto da colonização acabaria, na realidade, por reforçar a busca da Terra sem Mal. Na pregação dos profetas encontra-se amiúde o ímpeto guerreiro com que várias tribos tupi enfrentaram os portugueses, ou deles fugiram, no rumo dos "sertões". Alterava-se a rota, mantinha-se o mito. O paraíso tupi se deslocaria lentamente do mar para o interior, pois era no litoral, sem dúvida, que se achavam os males e campeava a morte. Não havia de ser na costa, salvo por azares da história, que os tupi buscariam, doravante, a sua velha "morada dos ancestrais".

A SANTIDADE COMO RITUAL

O ambiente de frenesi religioso que os europeus observaram entre os tupi no século XVI — embora quase todos negassem haver religião entre os índios — relaciona-se historicamente com a implantação do colonialismo, seus flagelos, cativeiros, massacres. Os mitos eram decerto antigos, notadamente o da Terra sem Mal, mas é por meio do registro europeu que deles temos notícia. Registro colonialista, portanto, insisto em dizer. Além disso, como tentarei mostrar adiante, a própria busca da Terra sem Mal, mensagem central na pregação dos profetas índios, absorveria, com o passar do tempo, significados fracamente anticolonialistas e anticristãos. Reatualizar-se-ia o mito pela incorporação da história — e contra a história.

Seja como for, os europeus nos deixaram inúmeros registros, por vezes detalhados, da efervescência religiosa dos índios. Registros de várias procedências: ibéricos, franceses, alemães; religiosos e laicos; católicos e protestantes. Registros alusivos a diversas regiões habitadas por tupi nos séculos XVI e XVII: Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, Espírito Santo, Maranhão, São Paulo. Do conjunto

deles, não obstante sejam fragmentários, podem ser extraídas informações de valor etnográfico e histórico inestimável sobre a religiosidade tupi no momento do encontro. Por outro lado — convém não esquecer —, são os olhares europeus que presidem a coleta das informações e a estrutura das narrativas: olhares em parte etnográficos, em parte demonizadores. A decifração de tais narrativas não é, portanto, tarefa fácil, movendo-se insegura em terreno pantanoso.

No cruzamento dessas duas possibilidades de leitura da narrativa europeia acerca da religiosidade ameríndia, entre aquela que busca as crenças nativas e a que descortina o olhar ocidental, percebo, primeiramente, que o chamado profetismo tupi foi dimensionado quer em termos de ritual, quer em termos de movimento — dimensões que não se excluem necessariamente, não obstante me pareçam distintas. E percebo, em segundo lugar, uma curiosa recorrência na qualificação desta religiosidade indígena, seja em sua dimensão cerimonial, seja enquanto movimento de massa, a saber: o uso da expressão *santidade* para descrevê-la. É certo que a palavra *santidade* ou *santo* aparece utilizada na crônica de diversas maneiras, tendo ainda múltiplos referentes. Mas a recorrência da expressão na crônica quinhentista não deve passar sem registro, no mínimo porque não tardou muito para que a palavra *santidade* se convertesse, no vocabulário dos colonizadores, em completo sinônimo de revolta e/ou heresia indígena.

Ocupar-me-ei, por ora, da santidade enquanto ritual, tal como foi retratada pelos observadores do século XVI e início do XVII, para em seguida examiná-la enquanto movimento. Há quatro relatos que são, ao meu ver, os registros fundadores (ou pioneiros) na descrição das cerimônias tupis denominadas de santidades, todos eles datados de meados do século XVI. Referem-se, portanto, a rituais tupis em grande parte originais, isto é, ainda não impregnados de quaisquer elementos cristãos. O primeiro é o relato de Manoel da Nóbrega, "Informação das terras do Brasil", escrito na Bahia, em 1549, pouco depois de os primeiros jesuítas chegarem ao Brasil, de sorte que a catequese não passava, então, de um esboço de projeto. O segundo relato é o de André Thévet, autor, entre outros escritos, de *Les singularités de la France Antartique*, publicado em Paris, 1558. Thévet foi, como se sabe, historiógrafo da expedição de Nicolas Durand de Villegaignon ao Rio de Janeiro, onde permaneceu três meses, de 10 de novembro de 1555 a 31 de janeiro de 1556, tempo em

que conviveu com os tupinambá e deles recolheu inúmeros mitos e costumes. O terceiro relato é o do alemão Hans Staden, arcabuzeiro que serviu aos portugueses e, por quase dez meses, esteve prisioneiro dos tupinambá no Rio de Janeiro, em 1554, escapando por pouco de ser por eles devorado. Staden escreveu *Warhaftige Historia und Beschreibung Eyner Landschafft wilden...*, publicado em Marburgo, em 1557, traduzido entre nós como *Duas viagens ao Brasil*. O relato derradeiro é o de Jean de Léry, calvinista, que esteve no Rio de Janeiro entre 1557 e 1558, presenciando *in loco* as cerimônias em questão. Léry escreveu *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, publicado em La Rochelle, em 1578, e várias vezes reeditado.

Quatro relatos, portanto, um relativo aos tupinambá da Bahia, os demais aos tupinambá do Rio de Janeiro, lavrados por observadores muito diferentes: um jesuíta português; um francês católico (e capuchinho); um arcabuzeiro alemão; um francês huguenote — diversidade de autoria que aumenta a confiabilidade das informações etnográficas. A descrição de Nóbrega, por ser a pioneira, merece ser citada na íntegra:

[...] De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhe mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas; segundo seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça que traz em figura humana em parte mais conveniente para seus enganar, e mudando a voz com a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará o que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor, e que não de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comerem, e promete-lhes longa vida, e que as velhas se não de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quiserem, e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais crêem. Acabando de falar o feiticeiro começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoinhadas (como decerto o são),

deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que lhes entra a santidade, e a quem isto não faz tem-lho a mal.²¹

No relato de Nóbrega despontam, aqui e ali, juízos eurocêntricos e mesmo etnodemonológicos. Entre outros, a qualificação do profeta indígena como feiticeiro, não obstante a insistente sugestão de que se tratava antes de um embusteiro do que de um servidor do diabo; a certeza de que as mulheres ficavam possuídas pelo demônio; a descrição da cerimônia através de imagens por vezes semelhantes ao estereótipo do sabá (possessões, sacrifícios), embora em momento algum o jesuíta utilize aquela expressão.

O relato contém, no entanto, informações preciosas sobre o profetismo tupi examinado anteriormente:

1) No plano das crenças, a mensagem veiculada pelo profeta/feiticeiro aludia, sem sombra de dúvida, à Terra sem Mal: lugar de abundância, onde os viveres não precisariam ser plantados, nem colhidos, e as flechas caçariam sozinhas no mato; fonte de imortalidade, de eterna juventude, onde as velhas se tornariam moças, espécie de *juventa* tupi. A associação com a guerra e a antropofagia aparece de forma evidente — e Nóbrega a percebe bem —, uma vez que os profetas prometiam o êxito total nos combates e, de fato, a valentia era condição essencial para ingressar na Terra sem Mal.

2) No plano das cerimônias, várias indicações da narrativa merecem destaque:

- a peregrinação dos ditos feiticeiros ou profetas — descritos alhures, mais apropriadamente, como caraiabas, carais ou pajés —, homens dotados de singular capacidade de tratar com os espíritos e reconhecidos como portadores de mensagens divinas, razão pela qual transitavam livremente pelas aldeias, mesmo inimigas;
- a periodicidade de tais visitas, “de certos em certos anos”;
- a ocorrência de bailes e festas comemorativas da chegada do profeta/caraiaba, as quais, no entender de Nóbrega, preludivam a cerimônia maior;
- a confissão das mulheres — e somente delas —, a qual, não obstante descrita em termos visivelmente cristãos, aparece registrada em outras fontes e, no relato de Nóbrega, parecia funcionar também como rito preparatório;

- a existência de certa morada especial, espécie de “maloca de culto”, a “casa escura” onde o profeta/caraíba invocava os espíritos e tornava-se por eles possuído;
 - a personificação da cabaça, que Nóbrega dizia aparentar “figura humana”. Trata-se do maracá, instrumento mágico feito do fruto seco da cabaceira (*cohyne*), que funcionava como chocalho nas danças tupis, furado nas extremidades, perpassado por uma seta feita de brejaúba, enchido com milho miúdo, sementes ou pedras, e adornado com penas e plumas de arara. Esclareça-se que todo maracá (a começar pelo do caraíba, como frisa Nóbrega) possuía força mística produzida pelo som, energia que somente o mesmo caraíba lhe poderia dar. Ressalte-se, especialmente, a representação humana do maracá, indicativa de um esboço de idolatria *stricto sensu*, ou seja, de culto de ídolos. É Métraux quem o indica, comentando o culto dos maracás: “Dessas cabaças às verdadeiras estátuas, não faltava senão um passo”.²²
 - o transe místico em que entrava o caraíba em contato com o maracá principal, modificando a voz e fazendo-se de espírito nele encarnado. O espírito de que o maracá era receptáculo apossava-se do pregador, habilitando-o a profetizar. Não é sem razão, portanto, que alguns tupinólogos afirmam que o maracá era a personificação mística do caraíba;²³
 - a possessão coletiva que tomava conta dos participantes da cerimônia — e Nóbrega a percebeu sobretudo entre as mulheres, com salivações, tremores, tombos, embora não esclareça de que modo a possessão do caraíba se transferia aos demais;
 - as ameaças contra os que não aderissem à cerimônia, o que em Nóbrega não apareceu senão como reprimendas (“a quem isto não faz tem-lho a mal”).
- 3) Quanto ao emprego da palavra *santidade* (santa), Nóbrega o fez em quatro diferentes acepções:
- santidade é a virtude do “feiticeiro”, recebido com festa na aldeia por ser capaz de se comunicar com os espíritos e mesmo de encarná-los;
 - santidade é o espírito (santo e divino) que a cabaça mágica abriga, o qual se transfere ao próprio “feiticeiro”;
 - santidade é a possessão coletiva que o “feiticeiro” transmi-

te a seus seguidores, concluída a pregação sobre as excelências da “terra da abundância”;

- santidade é, também, um engano, um embuste, uma falsa virtude de quem, parecendo ser profeta, não passa de agente do diabo.

Para tratar do segundo cronista, o capuchinho André Thévet, recorrerrei a dois de seus textos, o capítulo 36 de *Les singularités* e certa passagem de *La cosmographie universelle* (Paris, 1575), lembrando-se que a maior parte das informações deste francês resultou de contatos diretos que manteve com os tupinambá durante cerca de três meses, no Rio de Janeiro.

No texto de *Les singularités*,²⁴ a exemplo da “Informação” de Nóbrega, o relato de Thévet é francamente detrator do índio, e mais demonizador do que a carta do jesuíta, a começar pelo título do capítulo: “Dos falsos profetas e magos desta terra, os quais se comunicam com os espíritos malignos [...]”. Ao longo do texto, a reforçar semelhante juízo, Thévet considera “os pajés ou caraibas pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo”, e chega mesmo a falar em idolatria, ao aludir à reverência com que os nativos tratavam os pregadores.

Apesar de tudo, o relato possui informações etnográficas de algum valor:

1) No tocante às crenças veiculadas na mensagem do caraíba, Thévet acrescenta pouco, nesse texto, às informações de Nóbrega. Nenhuma alusão dos atributos da Terra sem Mal, e apenas o registro do incentivo à guerra, de previsões vagas, e do poder do pajé como curandeiro.

2) São melhores, por outro lado, as informações sobre a cerimônia:

- a vida itinerante dos caraibas ou pajés (Thévet os considera sinônimos), que andavam “errando aqui e ali pelas matas”, e “de raro em raro” visitavam as aldeias, sendo recebidos sempre “com toda a honra e consideração”, “alimentados e sustentados de tudo”;
- o isolamento do caraíba numa “choça nova” (a “casa escura” de Nóbrega), onde lhe armavam rede branca e limpa e armazenavam víveres e cauíim para seu consumo;

- o caráter secreto do contato entre o caraíba e os espíritos (“cerimônia desconhecida dos demais”), o que não se confirma em outros relatos quinhentistas. Thévet nos informa que a invocação do espírito durava cerca de uma hora, após o que o mesmo se revelava por meio de pios e assovios (“ao que dizem”). Admite o francês, no entanto, que o espírito podia “eventualmente” se manifestar “no meio do povo reunido”;
- ao final da “cerimônia secreta”, o pajé saía da cabana e, rodeado pelos índios, contava-lhes o que lhe haviam dito os espíritos.

Trata-se, evidentemente, de um relato mais pobre, omisso quanto aos maracás, às danças, à possessão coletiva e sobretudo às crenças. Bem mais rico é o texto da *Cosmografia universal*, no qual Thévet descreve em detalhe a mitologia heróica dos tupi em suas várias versões, e discorre sobre a instituição do caraíba, visto como profeta, se não como um deus similar aos heróis da mitologia. É neste texto intitulado “Institution du grand Caraiba [...]” que André Thévet menciona a palavra santidade, a propósito da comitiva que seguia o caraíba em suas andanças:

Bien est vray, qu'il menoit toujours avec luy bonne compagnie, et menu epuple, qui le suyvoit pour opinion de sa saincteté de vie, et à cause que ce Caraibe disoit bien ce qu'il pretendoit leur persuader [...].²⁵

A terceira narrativa, a do alemão Staden, encontra-se na segunda parte de sua crônica, capítulo 22, intitulado “Em que crêem”.²⁶ Em Staden, vale dizer, é quase inexistente a demonização dos costumes tupinambás relatados no capítulo, seja nos juízos, seja na descrição, embora também ele considere a cerimônia um embuste ou, quando menos, uma tola superstição.

Informa-nos o arcabuzeiro:

1) Pouco sobre as pregações do profeta, ao qual chama apenas de pajé (*paygi*), e quase nada sobre a Terra sem Mal. Alude, no entanto, à afirmativa dos pajés de que portavam um espírito que “vinha de longe, de lugares estranhos”, quem sabe da “terra da imortalidade”, que o prisioneiro europeu não conseguiu compreender. No mais, limita-se, neste ponto, a dizer que o pajé exortava os índios a guerrear, apanhar prisioneiros e comê-los (assunto que decerto inquietava-o sobremaneira naquela altura dos acontecimentos).

- 2) Quanto aos rituais, os detalhes de sua narrativa são valiosos:
 - os pajés eram pregadores itinerantes, tidos por “adivinhos”, visitavam cada aldeia uma vez por ano, e seu poder residia na virtude de fazer falarem os maracás (*tammaarakas*);
 - os bailes e cântos que precediam a cerimônia duravam dias, após o que o pajé marcava o dia exato para a cerimônia principal;
 - a grande cerimônia tinha lugar numa “cabana” especial (a “casa escura”, de Nóbrega, ou a “choça nova”, de Thévet), da qual eram retiradas as mulheres e as crianças, enquanto os homens, de fora, pintavam seus maracás de vermelho e os enfeitavam com penas. Dirigiam-se, em seguida, para a cabana onde se encontrava o pajé, sentado em lugar alto com seu maracá fincado no chão. A ele ofertavam presentes, como flechas, penas e penduricalhos para as orelhas;
 - o transe do pajé ocorria por meio do fumo de uma erva, o petim ou petum (Staden escreve *bittin*); isto é, o tabaco. O pajé defumava cada maracá, chocalhava-o e dizia: “Fala agora, e deixa-te ouvir; estás aí dentro?”. E, assim, fazendo-se de intérprete dos maracás (do seu e dos demais maracás), o pajé exortava os índios à guerra;
 - o derradeiro rito da cerimônia era a transformação dos maracás em ídolos pelo pajé (palavras de Staden), os quais eram fincados no chão e presenteados com cabana e comida. Staden não mencionou, porém, a “figuração humana” que Nóbrega (e outros) viram nos maracás, nem a possessão coletiva, exceto o transe do pajé. Tampouco utilizou a palavra santidade para qualificar algum aspecto do ritual ou do profeta índio.

O último relato, talvez o mais completo dentre as primeiras descrições do ritual da “santidade” tupinambá, encontra-se no capítulo 16 da *Histoire d'un voyage*,²⁷ do calvinista Léry. Sua narrativa é, de fato, valiosíssima, presenciada *in loco* na aldeia de Cotina (Rio de Janeiro), não obstante o francês tenha hesitado em adentrar a cabana principal, advertido pelos intérpretes normandos de que o risco era grande se o fizesse. Léry ousou, no entanto, observar de perto “ce mystère”, abrindo com as mãos um buraco na tal maloca e nela entrando, por fim, sem ser molestado pelos índios.

Festejado por inúmeros historiadores como especialmente sensível à cultura do "outro" (o que não deixa de ser verdadeiro em numerosos aspectos), Jean de Léry foi, sem dúvida, o cronista que mais demonizou a cerimônia tupi dentre os primeiros que a descreveram. Basta dizer que considerou "possuídas pelo diabo" (a exemplo de Nóbrega) as mulheres tocadas pelos espíritos dos maracás e qualificou a própria cerimônia como sabá: "Et de faict, au lieu que du commencement de ce sabbat (estant comme i'ay dit en la maison des femmes [...])".²⁸ Além disso, considerou os caraíbas embusteiros e incentivadores de idolatrias — comparando-os, nesse caso, como bom huguenote, aos frades católicos que enganavam o povo com relicários de santos.

A descrição de Léry é, porém, a mais completa dentre as mencionadas até aqui:

1) Quanto à mensagem dos caraíbas (e Léry viu doze deles em ação) é nítida a referência à Terra sem Mal enquanto morada dos ancestrais e lugar de abundância onde os frutos e raízes cresciam sozinhos. Nítida também é a relação estabelecida pelos caraíbas entre as excelências da terra "que ficava além das montanhas" e passagens da mitologia heróica tupi alusivas ao dilúvio, à sobrevivência dos antepassados trepados no alto de árvores e outros tópicos que examinarei posteriormente. Nítido, enfim, o tom belicoso da pregação dos caraíbas, que incitavam os índios a combater seus contrários.

2) Quanto às características do ritual, Léry detalhou:

- os caraíbas, profetas itinerantes, percorriam as aldeias a cada três ou quatro anos, agindo a sós ou em grupo;
- ao chegarem os caraíbas, homens, mulheres e crianças eram separados em malocas diferentes, de onde se punham a cantar e a gritar. Alguns talvez entrassem em transe, pois Léry diz que as mulheres "urravam, saltavam com violência, agitavam os seios e espumejavam pela boca até desmaiar [...]", enquanto as crianças "se agitavam e torturavam" (contorciam-se);
- na maloca dos homens (a principal), todos dançavam em volta dos caraíbas "ricamente adornados de plumas, cocares, máscaras e braceletes de diversas cores". Dançavam unidos, embora de mãos soltas e fixos no lugar, formando roda e curvando-se para a frente; moviam somente a perna e o pé

direito, "cada qual com a mão direita na cintura e o braço e a mão esquerda pendentes". No centro da roda os caraíbas sacudiam os maracás, dançavam, sopravam um caniço em cuja ponta ardia um chumaço de petum, e pregavam, possuídos pelos espíritos;

- no final da cerimônia, dos bailes e cantos, os maracás eram transformados em ídolos (como dissera Staden): fincados no chão entre as casas, adornados com plumas e presenteados com farinha, carne, peixe e cauím. "Em geral", prossegue Léry, "deixam assim os maracás no chão durante quinze dias a três semanas, após o que lhes atribuem santidade e os trazem sempre nas mãos dizendo que ao soarem os espíritos lhes vêm falar".²⁹

Inúmeros outros cronistas, na falta de melhor expressão, descreveram a mesma cerimônia tupi, quer vivenciando-a diretamente, quer tendo notícia dela em várias partes do litoral durante os anos 1550 e 1560. Diversas narrativas podem ser encontradas na correspondência e escritos dos jesuítas Anchieta, Cardim, Pero Correa, Leonardo do Vale, João Azpilcueta, Diogo Jácome etc.³⁰ Suas descrições confirmam, em geral, o que se viu nos relatos anteriores, havendo mesmo os que acrescentaram detalhes importantes. É o caso de João Azpilcueta, que viu ("espantado") a famosa cerimônia da santidade entre os índios de Porto Seguro, em 1555:

[...] No meio de uma praça tinham feito uma casa grande, e nela outra mui pequena, na qual tinham a cabaça figurada como cabeça humana, mui ataviada a seu modo, e diziam que era o seu santo e lhe chamavam Amabozaray, que quer dizer pessoa que dança e folga, que tinha a virtude de fazer que os velhos se tornassem moços. Os índios andavam pintados com tintas, ainda nos rostos, e emplumados de penas de diversas cores, bailando e fazendo muitos gestos, torcendo as bocas e dando uivos como perros: cada um trazia na mão uma cabaça pintada, dizendo que aqueles eram os seus santos, os quais mandavam aos índios que não trabalhassem porque os mantimentos nasceriam por si, e que as flechas iriam ao campo matar as caças [...].³¹

É também o caso de Pero Correa, descrevendo a festa dos índios de São Vicente, em 1551:

[...] Há entre eles grandíssima gentildade e muitos errores, e de tempo em tempo se levantam entre eles alguns que entram neles espíritos que

os fazem sabedores do que está por vir [...]. Estes fazem umas cabaças à maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas e cores que apegam com cera composta à maneira de lavores, e dizem que aquele santo que tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que fala, e à honra disto inventam muitos cantares que cantam diante dele, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabólicas [...].³²

À semelhança do que viram e descreveram os observadores quinhentistas, os capuchinhos franceses Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux também retrataram "santidades" tupinambás no Maranhão, já no início do século XVII, parte das quais resultantes de migrações indígenas oriundas do Nordeste. Evitarei esmiuçar as importantes descrições dos capuchos, não só por se referirem a espaço e tempo diferentes do que escolhi para examinar, mas para não causar demasiado o leitor com a repetição de informações. Basta dizer que também D'Abbeville e D'Evreux constataram a importância dos carabas itinerantes, a pompa da cerimônia em que pregavam, as alusões à Terra sem Mal e à mitologia heróica tupi, o transe coletivo, a ingestão do tabaco, a defumação, o caráter mágico dos maracás, as exortações à guerra. E, do mesmo modo que os cronistas dos quinhentos — sobretudo Jean de Léry —, também os capuchinhos carregaram nas tintas ao demonizarem a cerimônia ameríndia.³³

Do conjunto dos relatos, malgrado as diferenças e incoerências que entre eles por vezes existem, podem-se extrair algumas características gerais dessa cerimônia de capital importância no profetismo tupi:

— eram cerimônias inseparáveis de bailes e cantos que congregavam a aldeia inteira, regadas a cauí e a petim. Bailes especiais, convém frisar, "grandes solenidades" (Métraux) que não se confundiam com as danças executadas corriqueiramente nas "cauinagens" noturnas, nos sacrifícios antropofágicos ou nos ritos fúnebres. Cantos igualmente especiais, entremeados de frases não cantadas (Léry), ocasião de "dizer as narrativas míticas, a ordem do mundo e a promessa da nova terra".³⁴ Danças especialíssimas, prolongadas, quase ininterruptas, a fim de dar leveza ao corpo para elevá-lo ao céu e colocá-lo em contato com os seres sobrenaturais (Métraux).

— a singularidade de tais cerimônias residia, ainda, na sua periodicidade mais espaçada ("de raro em raro" ou, no mínimo, "de ano em ano"), e sobretudo no fato de serem dirigidas e protagoni-

zadas pelos carabas, profetas errantes que apregoavam as excelências da Terra sem Mal, narravam os mitos tupis e exortavam os índios para que os seguissem nessa eterna procura e lutassem contra os seus inimigos.

— tais cerimônias revelam à farta a importância crescente assumida pelos carabas, que na realidade eram pajés de grau superior, homens que não se limitavam a "curandeirar" ou a desempenhar o papel de conselheiros tribais. O caraba ou pajé-açu destacava-se do comum dos pajés pela virtude de comunicar-se com os espíritos através dos maracás (encarnação mística do pajé), e de passar semelhante dom a qualquer indivíduo mediante a defumação com petim, que os portugueses chamaram "erva santa". Por tais virtudes estava habilitado a percorrer aldeias inimigas sem ser molestado, e a receber em cada uma o sustento e a hospedagem dos nativos. "Todo caraba era pajé, embora nem todo pajé fosse caraba", escreveu com razão Estêvão Pinto.³⁵ Se os carabas jamais chegaram a ser "reis divinos", como diz Florestan, passaram a ser reconhecidos como reencarnações dos heróis tupi. Na apropriada fórmula de Egon Schaden: "O pajé é um pequeno herói, como o herói é um grande pajé".³⁶ Em Nóbrega: "diziam que eram Deus, e que nasceram deuses" (1549). Em Métraux, definitivamente: carabas, homens-deuses.

— as cerimônias sugerem claramente a emergência, na religiosidade tupi, de formas particulares de idolatria, expressas na figuração humana dos maracás, sua entronização em malocas especiais a modo de templos, sua transformação em oráculos ou receptáculos de espíritos com os quais somente os carabas, em primeira instância, poderiam tratar. À luz do que foi exposto, não se pode concordar com Hélène Clastres, que, negando ter sido o maracá objeto de culto entre os tupi, considera-o unicamente "um instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e a ritmar danças e cânticos".³⁷ Com narizes, boca, olhos e cabelos? Na forma de cabeça humana que encarnava espíritos? Fincado no chão e alimentado com víveres e cauí? Prefiro repetir a afirmação já citada de Métraux: "Dessas cabaças às verdadeiras estátuas, não faltava senão um passo".

— os nomes tupis dessa cerimônia é Capistrano de Abreu quem indica e traduz: *caraimonhaga*, santidade dos índios; *acaraimonhang*, fazer santidade — derivando de caraba, coisa santa. Mestre Capistrano seguiu de perto, ao traduzir os vocábulos tupis, o significado

que a maioria dos europeus atribuiu à cerimônia. Santidade, o dom do carafba; santidade, o poder mágico dos maracás; santidade, a festa extraordinária dos índios.³⁸

A denominação de santidade que, de várias maneiras, os autores quinhentistas atribuíram à cerimônia indígena, julgada diabólica, não pode passar sem comentários inquietos. Por que chamá-la assim, se no Antigo Testamento a santidade permanecia "ligada a uma escolha direta e pessoal de Deus"? Para o cristianismo medieval e moderno, santos eram os homens de Deus e da Igreja; os taurmurgos que, tocados pela graça, curavam os enfermos; os contidentes que fugiam do mundo; os soldados de Cristo que lutavam pela verdadeira fé.³⁹ Santos eram, como bem lembra John Bossy, os companheiros de Cristo, os apóstolos, os mártires, os parentes de Jesus, os escolhidos pela graça de Deus, elevando-se acima da vil condição humana.⁴⁰

É certo que os europeus insistiram em considerar como falsa e enganosa a "santidade" que, no entender deles, os carafbas apre-goavam de si mesmos; falsas e diabólicas as cerimônias aparentemente santas em que se alimentavam os maracás — verdadeiro sabá, segundo Léry. Mas não é menos certo que quase todos usaram a expressão santidade para qualificar o carafba, o maracá e a própria "festa diabólica" dos índios, mormente os jesuítas, os mais apovados com a multiplicação e a visibilidade da cerimônia. Usaram-na a tal ponto que, ao longo do século XVI, santidade e religião indígena acabariam sinônimos no vocabulário dos colonizadores.

Instalou-se mesmo uma curiosa disputa entre jesuítas e carafbas pelo uso da expressão que os próprios inacianos haviam atribuído à cerimônia tupi. A carta dos meninos do Colégio de Jesus da Bahia ao padre Domenech, em 1552, é muitíssimo elucidativa desta "batalha pelo monopólio da santidade" que acabo de mencionar. Alude a carta a certa expedição inaciana a uma aldeia baiana, e ao esforço de Nóbrega em dizer aos índios que a "verdadeira santidade" era a palavra de Cristo, e não os músicos, tocadores e cantores dos nativos, e que o "verdadeiro Pagé-Guaçu (carafba), que quer dizer Padre Grande", era ninguém menos do que o bispo da Bahia. Verdadeira santidade era aquela que os inacianos pregavam em nome do bispo/pajé-açu, dizia Nóbrega, após o que punham-se os padres a "tanger e cantar" com o fito de doutrinar os índios na santa fé.⁴¹ Promoviam, decerto, grande confusão nos espíritos, misturan-

do bispos com carafbas, no plano da linguagem, e prédicas com danças tribais, no plano dos gestos. Mas creio que também eles, os padres, eram prisioneiros de não poucos dilemas...

Santidade, cerimônia e baile diabólicos. O uso de semelhante expressão pelos jesuítas não é questão de somenos importância. Respondê-la não é fácil, mas o caminho talvez esteja no que escreveu Laura de Mello e Souza em seu recente *Inferno atlântico*, justo título, aliás, para a matéria em debate. Refiro-me às suas considerações, exaustivamente demonstradas, sobre a fluidez das fronteiras entre Deus e o diabo na época moderna, entre o amor divino e o amor demoníaco, entre a contemplação e o erotismo. Santa Teresa de Ávila esmerou-se em diferenciar, em seus escritos, a verdadeira visão — resultado da graça divina — da visão diabólica — fruto do engano, artil do Pai da Mentira. "Falsas santas não poderiam ser confundidas com verdadeiras" — afirma Laura — "mas delas apartadas através da força e do método."⁴²

A obsessão de inquisidores e teólogos europeus em separar o santo do diabólico sugere quão irmanados estavam Deus e o diabo no cotidiano da velha cristandade que aportou na América. Não é de admirar, neste sentido, que os jesuítas chamassem santidade a uma cerimônia julgada diabólica, embora também eles, a exemplo da santa de Ávila, procurassem distinguir, pela força e com método, a verdadeira santidade da falsa.

Prisioneiros da confusão entre céu e inferno que tentavam dirimir 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. Jean de Léry compararia, como se viu, os carafbas aos frades católicos, uns e outros idólatras no juízo de um bom huguenote. Mas Anchieta, por seu turno, transformaria em diabos os índios aliados aos franceses, no *Auto de São Lourenço*, para glória d'el rei e para bem do catolicismo português na terra brasílica.

Foi talvez nesse contexto intelectual e mental que a cerimônia tupi e seu profetismo acabariam se tornando santidades. Na dialética entre o europeu e o índio — ego e alter — prevaleceria a imagem do espelho. Carafba, coisa santa, assim o definiu Capistrano, baseado no que dele diziam os jesuítas. Santidade, "heresia e abuso do gentio do Brasil", assim o chamaria o Santo Ofício de Lisboa.

A SANTIDADE COMO MOVIMENTO

Descrita pelos europeus como cerimônia especial dos índios, as ditas "santidades" também foram percebidas como movimento, isto é, como ações coletivas dos índios quer no sentido de migrações em massa rumo ao interior, quer no sentido de rebeliões e assaltos contra o colonizador. Não é de surpreender que, ainda no século XVII, santidade e revolta indígena permanecessem praticamente sinônimos no vocabulário dos moradores do Brasil.

A primeira notícia de migrações fugitivas provém de Gandavo, que aludiu ao percurso de um grupo de índios que partiu do Brasil sertão adentro rumo ao Peru, acrescentando que o intento deles não era outro "senão buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que acharão nelas imortalidades e descanso perpétuo".⁴³ Ao mencionar esse episódio, Gandavo se preocupava com as "grandes riquezas que se esperam do sertão" adentrado pelos índios, e não com suas migrações. Assinalou, porém, o "intento do gentio" em alcançar a "terra da imortalidade".

Sabe-se, hoje, que a migração referida por Gandavo foi chefiada por um caraíba chamado Viaruzu, homem que comandou cerca de 12 mil índios subindo o Amazônias, daí ao rio Maranhão, em seguida o Huallaga até chegar a Chachapoyas, no Peru. A migração se iniciara em torno de 1539, sendo concluída dez anos depois com apenas trezentos sobreviventes. Talvez tenha sido esta a mais antiga das migrações tupis registradas documentalmente pelos europeus. Importante observar, ainda, o sentido leste-oeste da viagem, deflagrada aliás no momento em que o colonialismo português começava a se implantar no litoral.

Outra grande agitação teve lugar na Bahia, em 1562, tempo em que a peste das bexigas começava a dar mostras de sua voracidade. Dois caraibas insuflaram cerca de 3 mil índios a fugir para o sertão, utilizando, nas palavras de Simão de Vasconcelos, "embustes e razões diabólicas". Partiam, segundo Métraux, em busca da Terra sem Mal, mas foram impedidos pelos jesuítas que, apoiados por Mem de Sá (sempre ele), lograram convencer os índios a retornar para o litoral.⁴⁴ Inúmeras fugas coletivas seriam abortadas, aliás, pela ação conjugada da "persuasão" jesuítica e da força dos governos coloniais, do que resultariam revoltas indígenas expressivas e cruentas.

Uma terceira leva de migrações que gostaria de lembrar é a que levou ao povoamento do Maranhão pelos tupi, entre fins do século

XVI e inícios do XVII. Dela nos falam Claude d'Abbeville e Yves d'Eureux, os capuchinhos franceses que estiveram no Maranhão no tempo de La Ravardière. É certo que há confusão sobre a identidade do caraíba que conduziu 8 ou 10 mil índios de Pernambuco ao Maranhão, sobretudo na migração de 1609: Abbeville afirmou tratar-se de um português que se havia apossado da personalidade e dos atributos dos caraibas; Métraux supôs tratar-se de um mestiço; e não falta quem sugira que o líder da migração era o jesuíta Francisco Pinto.⁴⁵ Confusões à parte, pois tudo indica que ocorreram diferentes deslocamentos de tupi naqueles anos (do Nordeste para o Maranhão), os milhares de índios que partiram de Pernambuco, em levadas sucessivas, iam em busca da Terra sem Mal, fugindo do colonialismo nascente.

Migrações desse gênero, e animadas pelo mesmo mito, sucederam-se, na realidade, por todo o período colonial, predominando o sentido leste-oeste. Evitarei a monotonia de citá-las à exaustão, limitando-me, porém, a sublinhar: a estreita relação entre fugas e busca da Terra sem Mal, mensagem do caraíba que pulsava nas chamadas "santidades" indígenas; a relação entre "santidades", migrações e guerras anticolonialistas.

Recorde-se, uma vez mais, o tom fortemente belicoso das pregações dos caraibas registradas pelos autores quinhentistas, as exortações à guerra e a relação entre bravura guerreira, mitologia heróica e Terra sem Mal. "Para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito da força" — costumavam dizer os caraibas aos guerreiros, após neles assoprar a fumaça do petim. A transferência da "santidade" — como diziam os portugueses — do caraíba aos demais nativos incluía, como parece óbvio, uma espécie de *anima belligerante* que não é possível desconhecer.

Por outro lado, não constitui novidade dizer que a guerra ocupava lugar central na cultura tupi-guarani antes mesmo do colonialismo e independente dele. Florestan Fernandes o demonstrou definitivamente em *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, interpretando a guerra como o mecanismo central da reprodução social e manutenção do equilíbrio cosmológico dos tupinambá. Era por meio da guerra, e da captura de prisioneiros para o sacrifício antropofágico, que os nativos adquiriam o pleno *status* de membros do grupo, habilitando-se ao casamento e beneficiando-se do sistema de trocas e reciprocidades inter e intramarcas. Era por meio

da guerra que se tornava possível a vingança antropofágica — recuperação simbólica do membro do grupo morto pela ingestão do inimigo, como se a morte do inimigo cancelasse a “morte do grupo”. Ao decifrar o significado da guerra e do canibalismo tupinambá como forma de resolução de tensões internas à cosmologia e dos sentimentos diante da morte, Florestan superou de vez a interpretação simplista do canibalismo como meio de incorporar as qualidades do inimigo do grupo, além de indicar a pertinência da guerra/vingança ao sistema religioso tupinambá.⁴⁶

Estou longe de negar, portanto, os significados da guerra intrínsecos à cultura tupi-guarani. Mas é de todo impossível concordar, uma vez mais, com Hélène Clastres, que, radicalizando sua incrível hipótese da intocabilidade e da autenticidade da mitologia tupi-guarani (“a despeito da situação colonial”), sugere uma desvinculação total entre a pregação dos carábas em busca da Terra sem Mal e as guerras anticolonialistas dela resultantes. Desconhecendo a história, Hélène Clastres diz que os carábas que incentivaram guerras contra os ibéricos “não prometiam imortalidade e juventude perpétua” aos índios, nem acenavam com a “Terra sem Mal”, senão com a necessidade de reaver as terras expropriadas pelo colonialismo. O esforço da ensaísta em extirpar a história do mito leva-a, no extremo, a sugerir que as guerras anticolonialistas lideradas pelas profetas foram uma espécie de estratégia para reforçar sua autoridade perante os chefes guerreiros: “Tentaram aproveitar a situação criada pela presença de estrangeiros para garantir seu poder”.⁴⁷ O colonialismo transforma-se, nesta tese, em mero pretexto para a resolução de conflitos internos à cultura indígena...

Nada disso encontra apoio, para dizer o mínimo, na documentação sobre a efervescência religiosa e as lutas dos tupi-guarani ao longo dos séculos XVI e XVII. O que se pode perceber, na verdade, é justamente a transformação do mito da Terra sem Mal, de suas cerimônias e do tradicional apelo dos carábas à guerra em cenário e instrumento de resistência ao colonizador. Carábas e guerreiros pareciam mesmo irmanados, e não rivais, na consecução desse projeto.

No caso do Paraguai guarani, diversos autores informam, baseados na crônica e nas anuais jesuíticas, sobre uma plêiade de carábas e homens-deuses que, em nome das tradições que pregavam em transe, insuflavam os índios contra os missionários e colonizado-

res.⁴⁸ Foi o caso do carába Yaguaporo, na região do Paraná e do Uruguai, que dizia ter criado o céu e a terra, além de ser soberano da vida e da morte, capaz de produzir chuva e sol à vontade. Liderou expressiva seita de guaranis apregoando que os jesuítas deviam ser eliminados, “pois ensinavam uma doutrina falsa e comprometedora de sua autoridade”. Passando das palavras à ação, apoderou-se do padre Cristóbal de Mendoza e mandou cortar-lhe o nariz e as orelhas antes de desferir-lhe o golpe fatal.⁴⁹ Foi o caso do carába Juan Cuara, originário de Guairá, que pregava (segundo Del Techo): “Vivei segundo os antigos costumes, entre danças e bebidas; celebrai a memória dos vossos maiores. Não adorai as imagens dos santos. Considerai a mim como a vossa divindade”.⁵⁰

Na América portuguesa, os melhores exemplos provêm da Bahia, destacando-se, de longe, o caso da Santidade de Jaguaripe, em 1585, cuja história examinarei no capítulo seguinte. Mas já em 1569, conta-nos Anchieta, a “fome e doença” levaram os índios aldeados à revolta, dizendo que lhes vinha falar um santo, “o qual lhes mandava que se fossem para suas terras”, “matando alguns portugueses, pondo fogo a algumas fazendas, roubando o que podiam”.⁵¹ Antes disso, em 1559, Manoel da Nóbrega relatara o caso de uma “santidade” ocorrida entre os escravos de um engenho baiano, referindo-se a certo índio cativo que recebeu um afamado carába e reuniu gente para ouvi-lo pregar. O profeta dizia que “faria bailar o engenho e o próprio senhor com ele; que converteria em pássaros a quem quisesse, e mataria a lagarta das roças; que haveria de destruir a Igreja e o casamento dos cristãos, pois os índios precisavam ter muitas mulheres”.⁵² Os dois casos terminaram, ao que se sabe, com a intervenção truculenta dos senhores e das autoridades coloniais.

Muitíssimo eloqüente é, ainda, o caso narrado por Luíza Barbosa, mulher branca que se apresentou ao Santo Ofício na Bahia, em 1591. Contou que, quando tinha doze anos, na altura de 1566, alevantara-se na capitania uma “santidade” dos gentios da terra. Diziam os índios, com os quais chegara a conversar, que ninguém deveria trabalhar mais, pois os viveres nasceriam por si, e que a gente branca haveria de se converter em caça para ser comida. Diziam ainda que aquela santidade era verdadeiramente “santa e boa”, “que a lei dos cristãos não prestava” e que os índios descrentes da santidade se transformariam em paus e pedras.⁵³

Convertida em baluarte da resistência indígena ao colonialismo, a busca da Terra sem Mal absorveria no entanto elementos do catolicismo, com o passar do tempo, afastando-se da autenticidade nativa que alguns nela vêem. Inúmeros casos paraguaios ilustram à exaustão a ocorrência de sincretismos entre os guarani, o que muitas vezes decorria, em primeira instância, de serem os carafbas índios meio cristianizados ou até colonos indianizados. Métraux nos conta, a propósito, o caso de um certo d. Rodrigo Yaguariguay, corregedor que levantou os índios de Arecaya contra os espanhóis. Dizia-se Deus-Pai casado com a Santa Virgem, apregoando que sua filha era Santa Maria, a pequena. Contrafazia os sacramentos do matrimônio e da penitência e "aconselhava o uso de abluções com infusão de cascas ou folhas de árvores, por meio das quais denotava quanto estavam corrompidos" os costumes dos índios.⁵⁴

Outro caso extraordinário deu-se na região do rio Paraná, entre 1626 e 1627, onde um grande carafba mandou erigir um templo para sua morada e de suas mulheres: os índios lhe obedeceram. Reverenciado como "santo", dizia ser o papa e nomeava bispos entre os adeptos. Contrafazia os sacramentos católicos e imitava os padres, embora os julgasse inimigos, misturando tudo isso com os costumes nativos.⁵⁵

Na parte luso-brasileira da América, o caso mais notável foi, também nesse domínio de amálgamas e mimetismos, o da santidade baiana de Jaguaripe. Mas não pode passar sem registro a ocorrência de uma importante santidade paulista, assinalada por Alcântara Machado em *Vida e morte do bandeirante*. Relatada por Anchieta, irrompeu na aldeia inaciana de Nossa Senhora dos Pinheiros, em 1590, liderada por um índio com fama de carafba. Reunindo numerosos adeptos, chegou a invadir a igreja da missão, decapitou a imagem da Virgem e entronizou-se no altar, dizendo ser não o papa ou Cristo, mas a própria Santa Maria. Acabaria exterminado pelos portugueses juntamente com seus adeptos.⁵⁶

Santidade, ritual ameríndio que não pode evitar a assimilação ou integração de elementos cristãos. Santidade, movimento de migração ou de luta centrado na busca da Terra sem Mal que, cada vez mais, se tornaria a antítese do colonialismo. São essas hipóteses que tentarei aprofundar nos capítulos seguintes, examinando a história e a morfologia da santidade mais conhecida (ou que mais se permite conhecer): a de Jaguaripe, na Bahia dos anos 1580.

Reitero, porém, a minha avaliação de conjunto acerca das santidades ameríndias. Consideradas quer em suas crenças e rituais, quer enquanto movimentos de fuga em massa ou rebelião anticolonialista, as santidades expressaram o que chamei de idolatrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo. Assemelham-se, nesse ponto, malgrado as especificidades culturais dos diversos povos ameríndios, aos milenarismos que espocaram em toda a América no tempo do encontro e da conquista. O significado maior das "santidades" deve ser relacionado, assim, ao amplo contexto de expansão ibérica na época moderna e aos embates culturais dela resultantes na América — contexto que engloba e ultrapassa a "história noturna" do profetismo tupi.

HISTÓRIA DE UMA SANTIDADE

*Na alegoria da América, o cavaleiro cristão
indica o caminho que o préstito indígena deve seguir.
(Azulejo espanhol do século XVIII.)*

Tudo nascia desta abusão a que chamavam santidade, que estava no sertão [...] para onde fugiam todos estes indios.

Governador Manuel Teles Barreto, 1586

FONTES E FILTROS

Em meio ao forte declínio da população indígena no litoral — assolada por fomes e pestes, agrilhoadas pela escravidão e pela catequese —, as santidades ameríndias parecem ter se revigorado na segunda metade dos quinhentos. Superaram o efeito devastador das epidemias dos anos 1560 e, estimuladas pelo desespero de tantos flagelos colonialistas, atravessaram todo o século, havendo notícias de semelhantes movimentos até as primeiras décadas do século XVII.

A mais conhecida das santidades é a de Jaguaripe — região localizada no sul do Recôncavo da Bahia. E a razão disso encontra-se na maior disponibilidade de fontes para o seu estudo, as quais ultrapassam, em número e qualidade, o registro pontual de jesuítas e viajantes ou a notícia burocrática das autoridades coloniais. No caso dessa santidade, tem-se copioso elenco de fontes em série: numerosas confissões e denúncias, e alguns processos incluídos na Primeira Visitação que o Santo Ofício de Lisboa enviou ao Nordeste brasileiro, entre 1591 e 1595. Em termos precisos, o visitador recolheu pelo menos setenta denúncias e 24 confissões de colonos relacionadas aos ritos e ao movimento daquela santidade, quando não à prática de “gentilidades”, do que resultaram dezessete processos, o maior dos quais em 265 folhas manuscritas — um dos mais volumosos, aliás, daquela Visitação à Bahia.

A razão para a existência de documentação tão numerosa e expressiva já faz parte da história da santidade de que me ocuparei neste capítulo. Reside no fato de que ninguém menos do que um pode-

rosíssimo senhor de engenho da região — Fernão Cabral de Tafde — resolveu atrair a santidade indígena para o seu engenho, dando-lhe sustento e proteção por alguns meses. Situação em tudo insólita, de que tratarei a seu tempo, que gerou grande perturbação na capitania, ações militares e pânicos coletivos até que a “heresia do gentio” fosse destruída por ordens do governador Teles Barreto, em 1585.

Mas o pouco tempo em que a santidade dos índios viveu no engenho escravista de Fernão Cabral parece ter sido suficiente para enraizar ódios, cristalizar rancores e medos. Anos depois da destruição da santidade pelo governador geral, chegaria à Bahia o visitador inquisitorial, Heitor Furtado de Mendonça, encarregado de averiguar não rituais indígenas ou “gentilidades”, mas práticas judaizantes, bigamias, sodomias e desvios de fé conhecidos na metrópole. Surpreender-se-ia Heitor Furtado, no entanto, ao deparar-se com a profusão de depoimentos sobre a grande abusão do gentio apadriñada em terra cristã por um de seus principais moradores. Inusitada intromissão do Santo Ofício em matéria de religiosidade indígena: eis a razão para a numerosa documentação disponível para o estudo do caso Jaguaripe — intromissão provocada pela não menos inusitada cumplicidade entre um senhor escravocrata e uma seita indígena considerada diabólica. Armadilha da história, fortuna do historiador.

Não obstante esta profusão documental, em vários aspectos preciosa, o estudo da Santidade de Jaguaripe possui fortes limitações, algumas intransponíveis. Relembre-se, antes de tudo, que no tempo em que a Visitação chegou à Bahia, em 1591, os índios que haviam estabelecido o seu culto no engenho de Fernão Cabral já lá não estavam, expulsos pela ação de Teles Barreto. Cinco anos se haviam passado, portanto, desde a destruição da “igreja dos índios”. É certo que muitos depoentes tinham conhecido a santidade de perto, e até freqüentado suas cerimônias; outros, porém, só a conheciam de “ouvir dizer”.

Além disso, não obstante os depoimentos nos forneçam detalhes sobre a história da santidade e suas cerimônias, as informações são (e serão sempre) discutíveis — e ninguém melhor que Carlos Ginzburg advertiu sobre as potencialidades e filtros culturais desse tipo de documentação. Considere-se, antes de tudo, o filtro anteposto pela própria Inquisição, que não poderia ver na santidade senão “abu-

Recôncavo Baiano no século XVI



Na área enquadrada vê-se Jaguaripe, região da principal santidade quinhentista

- ▲ Provável localização da fazenda de Fernão Cabral
- ⊙ Cidade de Salvador, sede do Governo Geral

são”, “heresia” ou “erronia do gentio do Brasil”, seguindo de perto o vocabulário que marcou a crônica quinhentista. No tocante às descrições da cerimônia, inúmeros detalhes se viram com efeito distorcidos, ao passarem da fala das testemunhas ou dos acusados para a pena do notário inquisitorial, além do que os próprios relatos, produzidos exclusivamente por brancos e mamelucos, são tão ricos em informações quanto em preconceitos. Por outro lado, não poucos depoimentos deixam entrever o medo dos colonos em face da ameaça que a Santidade de Jaguaripe representara para seus interesses e segurança, influenciando em suas descrições, para não falar do que disseram os acusados de cumplicidade com a seita, homens apavorados, empenhados em se livrar da culpa por meio de confissões atenuadas ou anódinas. Nenhum índio, por fim, depôs na mesa da Visitação sobre a santidade que, de certo modo, era originalmente sua.

SANTIDADE REBELDE

É impossível precisar em que ano a Santidade de Jaguaripe se organizou no interior do Recôncavo Baiano. A documentação apenas nos permite estimá-lo entre 1580 e 1585; jamais em 1586, pois foi nesse ano que parte da seita se deslocou para o engenho de Fernão Cabral, onde acabaria destruída meses depois. Quanto ao local, a maioria dos informantes menciona o sertão de Frio Grande (*roigagu*, em tupi), sobretudo o lugar de Palmeiras Compridas — nomes imprecisos, que se perderam com o tempo. Buscando esclarecê-los, José Calasans localiza Frio Grande em “algum trecho da serra de Orobó”, certamente nas bandas do “sertão de Jaguaripe”.¹ O foco de nossa santidade, como o de várias outras, era portanto o sertão — palavra que, na época, não possuía o significado atual (alusivo ao interior semi-árido da parte norte-ocidental do Brasil, mais seca do que a caatinga). Sertão, esclarece Moraes, era o “coração da terra”, referia-se ao mato, em oposição “à costa e ao marítimo”.²

Sabe-se pouco, na verdade, sobre os começos da santidade e sua localização exata no sertão, se é que algum dia a seita se fixou realmente em lugar certo naquelas matas. De fato, Palmeiras Compridas (o sertão que abrigava a santidade) é nome que mais diz respeito ao mito do que à geografia, para desalento do “historiador tradicional”, sempre à cata das origens. Segundo a mitologia heróica tu-

pi, cotejadas as versões que nos legaram os autores quinhentistas, fora no alto de uma palmeira, “a árvore mais alta da terra”, que sobrevivera Tamandaré, ancestral direto dos tupinambá, escapando do dilúvio ordenado por seu pai, Maire-Monan, também conhecido por Sumé — o célebre herói tupi que os jesuítas adiante associariam à figura de São Tomé, o apóstolo.³ Palmeiras Compridas, refúgio da santidade, a exemplo da palmeira alta que abrigara Tamandaré em seu olho... Impossível saber-se, portanto, a “origem histórica” da Santidade de Jaguaripe, pois é caso em que a história se verga diante do mito. E a origem de um mito é, como bem lembra Ginzburg, inacessível por definição.⁴

Do líder da santidade também pouco se sabe com precisão, especialmente no tocante à sua biografia anterior à organização da seita. Como personagem mitológico que o próprio líder dizia ser, sua origem é também obscura e inacessível. Mas o pouco que se sabe é significativo, e será explorado a seu tempo. Tratava-se de um índio, certamente um autêntico caraba à moda tupi, homem que passara pelas mãos dos jesuítas no aldeamento da ilha de Tinharé, capitania de Ilhéus, de onde fugira para “alevantar os índios”. Trânsfuga dos jesuítas, portanto, assim era o caraba da santidade, batizado na aldeia de Tinharé com o nome de Antônio. Meio cristão, meio tupi, o caraba Antônio deixaria a marca de suas ambigüidades na própria organização da seita e no conteúdo de sua mensagem profética.

Embrenhada nas matas de Jaguaripe, o núcleo da santidade parece ter reunido, quando menos, algumas centenas de índios. Homens, mulheres e crianças — que disso informam as fontes — de nenhum modo pertencentes a tribos ou grupos locais específicos. Muitos eram foragidos dos engenhos e fazendas do Recôncavo, outros fugitivos das missões, e não poucos egressos de aldeias ainda não reduzidas ou “descidas”. Predominavam, por hipótese segura, os tupinambá, posto que prevaleciam na região, sendo possível admitir-se ali alguns de outras “castas e gerações” de tupi. Improvável, penso eu, que também abrigasse “tapuias” (nome pelo qual os tupi chamavam os “outros” índios, deles distintos pela língua e costumes), a exemplo dos aimorés. Improvável, disse eu, porque os aimorés não falavam a “língua geral”, nem possuíam as mesmas crenças e costumes dos tupi; mas não impossível, já que a documentação menciona, entre os membros da santidade, até “negros da Guiné”, não obstante tal registro seja raro.

Seja como for, a quase totalidade dos depoimentos indica que o "ajuntamento" era muito eclético em sua composição, reunindo índios "cristãos e pagãos", "cativos e forros", sem falar nos poucos africanos já mencionados. Organizada em Palmeiras Compridas, a santidade passou a funcionar indubitavelmente como refúgio para os índios escravizados ou aldeados de várias partes da Bahia, além de estimular a formação de núcleos secundários em vários engenhos do Recôncavo.

Inúmeros depoimentos aludem às fugas e revoltas incitadas pela santidade na Bahia inteira, a começar pelo que escreveu Manuel Teles Barreto, governador do Brasil entre 1583 e 1587. 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 jesuítico 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 arrebetavam, (e) para onde fugiam todos estes índios...".⁵

Nas afirmações do governador ecoavam, de fato, os clamores do "povo da Bahia" — e não só o miúdo, também ele apavorado diante das sedições e incêndios, mas sobretudo os senhores de escravos e os jesuítas — que pelo menos neste clamor se irmanavam, unidos pelo medo e pela ameaça de ruína. Verdadeiro emblema da fúria senhorial contra a santidade encontra-se no depoimento de Álvaro Rodrigues, senhor de engenho da Cachoeira, filho mameluco de um português importante e rico. Após mencionar os incêndios, saques e mortes que os "seguidores da dita abusão" estavam perpetrando na Bahia, levantou a hipótese apavorante de que a santidade preparava "um motim e levantamento geral contra os brancos", a fim de "destruí-los a todos", como estavam fazendo.⁶

Bahia, anos 1580: tempo de levante indígena, incêndios e saques, descontado o exagero fóbico de Álvaro Rodrigues. Mas, a bem da verdade, o fim do século XVI parecia indicar o clímax das hostilidades recíprocas entre portugueses e ameríndios na Bahia. Na mesma época em que a santidade promovia as citadas revoltas no Recôncavo,

os portugueses experimentavam reveses dramáticos em suas "conquistas do sertão", a exemplo da malsinada expedição enviada por Teles Barreto a Cerezipe, futuro Sergipe d'El Rei. Comandada por Garcia d'Ávila, 150 soldados, brancos e mamelucos, e trezentos "flecheiros" acabariam trucidados pelos guerreiros de Baepéba (caeté, do grupo tupi) aliados aos franceses. A resposta portuguesa haveria de ser atroz, embora custosa: 150 soldados e 3 mil flecheiros, comandados por Cristóvão de Barros, responsáveis pela chacina de mais de 6 mil índios e pela escravização, em "guerra justa", de outros 4 mil.⁷

Foi no calor desses acontecimentos — dos quais dei apenas um exemplo — que ocorreram as diversas rebeliões da santidade, ou a ela atribuídas, bem como as pressões senhoriais sobre o governador para que montasse uma expedição contra a "abusão" do gentio. Teles Barreto aquiesceu, nomeando como chefes o citado Álvaro Rodrigues e seu irmão, Rodrigues Martins, homens que haviam participado da então recente campanha do Sergipe.

Foi essa a expedição oficial, a ordenada pelo governador para destruir a santidade no sertão de Jaguaripe, possivelmente nos inícios de 1585. Mas na mesma altura, talvez lhe antecedendo em dias, partira para o sertão de Jaguaripe uma outra expedição, composta de algumas dezenas de homens, sem contar os flecheiros, liderados por um tal Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, mameluco corpulento, experimentado nas lides de sertanista e preador de índios, homem de confiança do poderoso senhor de Jaguaripe, Fernão Cabral.

Dos objetivos da expedição de Tomacaúna muito se disse ao visitador do Santo Ofício, anos depois do episódio, não faltando versões desencontradas e tentativas de dissimulação de culpas. Evitarei, no momento, examinar o desencontro de versões, pois, sendo matéria inquisitorial, deixarei para tratá-la na seção correspondente. Basta dizer, por ora, baseando-me na leitura de todos os processos, denúncias e confissões (além da correspondência da governança), que a expedição de Tomacaúna fora mesmo enviada por Fernão Cabral, e não para destruí-la ali mesmo, como a de Álvaro Rodrigues, senão para atraí-la para o engenho de Jaguaripe.

Duas expedições, portanto, foram enviadas ao mesmo tempo em busca da santidade. A oficial, ordenada pelo governador, fora montada para destruí-la; e a particular, concebida por Fernão Ca-

bral, visava trazê-la pacificamente para o litoral e precisamente para os seus domínios. Faltou pouco, aliás, para que as duas expedições se encontrassem e travassem guerra, pois há registro de que, a certa altura, Álvaro Rodrigues partiu no encalço de Tomacaúna para destruí-lo, sabedor dos objetivos que o animavam; sabedor, também, de que o mameluco de Fernão Cabral finalmente encontrara o "gentio da santidade".

Álvaro Rodrigues fracassou, no entanto, seja na perseguição que moveu a Tomacaúna, seja na tentativa de desfazer a Santidade de Jaguaripe. Em primeiro lugar porque Tomacaúna logrou fugir, especialista que era no caminhar pelos matos, afastando-se "sertão adentro mais de cinqüenta léguas". Contribuiu para tanto o aviso que Fernão Cabral mandou dar a Tomacaúna de que a expedição de Álvaro Rodrigues estava no seu rastro. Em segundo lugar, a expedição oficial fracassou porque o próprio Teles Barreto mandou "correios" com ordens expressas para que Álvaro Rodrigues retornasse do sertão, suspendendo a operação de caça, quer à santidade, quer a Tomacaúna.⁸

A mudança de posição de Teles Barreto, governador muitíssimo vacilante e sensível às pressões dos principais da terra, resultou de gestões que junto a ele fez o próprio Fernão Cabral. Com rara habilidade, parece ter convencido o governador de que o melhor era atrair a seita para o litoral, incluindo os "maiorais da abusão", para depois destruí-la de vez, assegurando-lhe que Tomacaúna estava obtendo êxito em sua missão. Convenceu-o, também, de que se Álvaro Rodrigues prosseguisse na ofensiva, seu plano de atrair a seita fracassaria por completo, além do que a vida de seus homens correria perigo.

Não sei se por fraqueza e vacilação ou por julgar mais eficiente o plano de Fernão Cabral — homem que também prestara serviços militares à governança —, o fato é que Teles Barreto suspendeu a operação oficial. Nem por isso, vale dizer, Álvaro Rodrigues deixou de promover carnificinas no sertão, logrando atingir núcleos secundários da santidade. Seu depoimento é, neste ponto, eloqüente, ao mencionar que achara "muitos ajuntamentos da dita abusão", desbaratando-os, prendendo-os e os matando, enfim, "à força d'armas". Menciona que vários "feiticeiros de abusão" ousaram desafiarlo na operação, dizendo que "havam de voar para o Céu, e que não tinham medo das espadas, nem dos grilhões, que o ferro havia de

se converter em cera", e não lhes faria mal. Álvaro Rodrigues não se fez de rogado: mandou degolá-los a todos ("que lhe parece foram 23"), e fê-lo para mostrar aos brasis que aqueles feiticeiros nada podiam, porque sua pregação era falsa.⁹ O núcleo da santidade, porém, conseguiu escapar desse mórbido espetáculo de degolas em série.

Quanto à expedição de Tomacaúna, logrou êxito quase total. Não só porque escapou do rival Álvaro Rodrigues, mas sobretudo porque de fato alcançou o núcleo da santidade. Os inúmeros depoimentos que sobre isto há na Visitação são contraditórios, por vezes confusos — o que se explica pelo fato de terem sido feitos pelo próprio Tomacaúna e seus expedicionários na mesa inquisitorial; e sob a forte suspeita de que todos haviam aderido à santidade. Não é de estranhar, assim, a profusão de relatos disparatados, empenhados em minorar, aqui e ali, as suspeições do Santo Ofício.

Analisando detidamente o conjunto dos depoimentos, deparo-me com duas versões possíveis do encontro de Tomacaúna com a seita ameríndia. Na primeira, que julgo mais plausível, o encontro da seita teria ocorrido em duas etapas: inicialmente com um grupo de sectários aparentemente chefiado por uma caraíba — enviados todos pelo mameluco ao engenho de Fernão Cabral — e posteriormente, aí sim, com o caraíba-mor da santidade. Na segunda versão, de que tenho menos evidência nas fontes, se trataria de um só encontro, de que resultaria a citada migração de parte da seita para o engenho de Jaguaripe, exclusive o caraíba Antônio, que "fugira no meio do caminho".

A diferença entre as duas versões talvez seja mera questão de detalhe — uma ou duas etapas no encontro da expedição com o núcleo da santidade —, porque no essencial os fatos são os mesmos: deslocamento de parte da seita para o engenho e recusa do caraíba principal em seguir com o grupo, seja por prudência, seja por medo.

Inúmeros relatos¹⁰ fornecem detalhes sobre o grupo enviado por Tomacaúna para o litoral, talvez antes, repito, de encontrar o caraíba-mor da seita — argumento porventura utilizado por Fernão Cabral para convencer o governador de que seu plano estava funcionando, sendo conveniente suspender a expedição de Álvaro Rodrigues. O grupo incluía membros destacados do "clero" da santidade, entre os quais uma caraíba, rara profetisa tupi a quem chamavam de Santa Maria ou Mãe de Deus. Tomacaúna estimou o

grupo em cerca de sessenta pessoas (havendo, porém, quem fale em setenta, oitenta e até duzentos índios), alguns dos quais carregavam um ídolo de pedra que o mameluco reverenciou, ou simulou reverenciar, de modo a convencê-los de seu intento. Convencidos os índios — e Tomacaúna dominava com exímia competência a “língua geral” —, o mameluco fê-los seguir para a fazenda de Jaguaripe, inclusive o ídolo, escoltados por alguns expedicionários, entre os quais Domingos Camacho, feitor de Fernão Cabral, e outros mamelucos que serviam no seu engenho.

Do encontro com Antônio tem-se, igualmente, inúmeros depoimentos, mas nenhum deles é comparável, na riqueza de detalhes, ao próprio Tomacaúna na mesa inquisitorial. Segundo o mameluco, após despachar o grupo de sessenta índios para Jaguaripe, a expedição seguiu no encalço do caraíba principal. E, chegando em certo “passo de Palmeiras Compridas”, recebeu o aviso de emissários de Antônio para que dali não passasse, “sob pena de obediência”, pois logo o caraíba viria encontrá-lo. Tomacaúna não hesitou em obedecer e aguardar, tomando o cuidado de enviar pelos emissários de Antônio algumas roupas à guisa de presentes. Não tardou muito para que o líder da santidade aparecesse...

Antônio surgiu à frente de um grupo numeroso de homens, não sei se a pé ou carregado em rede ou tipóia, a exemplo de outros caraíbas tupi. Também não vinha nu, mas vestido com as roupas que lhe enviara Tomacaúna: “calções de raxa preta” (calça comprida e larga de pano grosso de baixa estofa); uma “roupeta verde”, espécie de túnica; um “barrete vermelho na cabeça” e um traçado na mão, isto é, uma espada curta, curva e larga. Antônio vinha, pois, paramentado com vestes coloridas e armado, embora tenha sido o mameluco a lhe dar tudo isso, inclusive a espada. Atrás do caraíba alinhavam-se os homens, em fileiras de três em três, e por fim as mulheres e crianças, as quais andavam com as “mãos alevantadas” — separação de sexos e idades que Léry observará na cerimônia tupi-nambá do Rio de Janeiro. No préstito do caraíba, observou Tomacaúna, vinham todos fazendo “menelos com os pés, mãos e pescoços” e recitando coisas em sua língua. Bailavam, portanto, e entoavam seus cânticos cerimoniais.

Ao avistar o caraíba, Tomacaúna caiu de joelhos, assim como vários dos que acompanhavam o mameluco, procurando expressar a adoração que devotava àquele índio, chegando mesmo a se prostrar

a seus pés como se fosse beijá-los. Diante disso o caraíba chorou — informam vários depoimentos — e balbuciou algumas frases, praticando a tradicional “saudação lacrimosa” dos tupi, manifestação de cortesia indicando que o visitante ou estrangeiro era “bem-vindo e estimado, pois passara tantas canseiras para vir visitá-los”.¹¹

Terminada a apresentação e saudações recíprocas, Tomacaúna e os seus aderiram à seita, saltaram, festejaram, bailaram, beberam cauim, cantaram, fumaram. Não lhes deve ter sido difícil tanger à moda dos brasis sendo quase todos mamelucos e sertanistas, a maioria dos quais afeitos aos costumes dos índios.

Tomacaúna permaneceu com a santidade no sertão, do mesmo modo que boa parte de seus companheiros. Por vários meses tentou convencer o caraíba-mor a ir com o restante da seita para as terras de Fernão Cabral. Tudo indica que não conseguiu seu intento, ou, se o fez, não deu resultado, pois há relatos de que Antônio “fugira no meio do caminho”.

O certo é que Antônio jamais pisou nas terras de Fernão Cabral. Preferiu esconder-se no sertão para aguardar o destino do grupo que o precedera na migração para Jaguaripe. Quem sabe esperava o momento propício para assumir a chefia de sua “igreja” nas bandas do mar — antigo sonho tupi que o colonialismo estava desfazendo —, avaliando a promessa que lhe fizera Tomacaúna de que na fazenda de Fernão Cabral todos gozariam de ampla liberdade de culto e fartura de víveres.

Somente parte da seita rumou para a fazenda de Jaguaripe; sessenta índios, talvez mais de cem. Partiram, por suposto, em busca da Terra sem Mal, confirmando as tradições e migrações passadas. Partiram liderados por um caraíba... A santidade ingressaria, então, na fase decisiva e derradeira de sua história.

COOPTAÇÃO DA SANTIDADE

Esta segunda fase da santidade ameríndia tem por protagonista, queira-se ou não, a figura de Fernão Cabral de Taíde, senhor de Jaguaripe, homem que, de certo modo, teve êxito em atrair a seita para os seus domínios. Por que o fez? Com que motivações atraiu para suas terras uma seita ameríndia que provocava revoltas em toda a Bahia?

Entra-se aqui na delicada questão das motivações que animaram Fernão Cabral a introduzir uma "abusão gentilica" em terra cristã. O principal argumento que utilizara junto ao governador para fazê-lo suspender a expedição de Álvaro Rodrigues em favor da sua, confiada a Tomacalina, assentava numa estratégia militar. Melhor e mais seguro seria reunir a seita inteira no litoral, incluindo sua cúpula, do que sair desbravando os matos à cata dela. Fernão Cabral insistiria nisso anos depois, quando teve que responder pelos seus atos na mesa do Santo Ofício.

Não resta dúvida de que a lógica militar de Fernão Cabral possuía algo de razoável, e ele já havia dado mostras de competência neste campo no próprio governo de Teles Barreto. Pelo menos o governador parece ter confiado em sua estratégia, num primeiro momento, se é que não se deixou levar pelas pressões do senhor de Jaguaripe. No entanto, os acontecimentos posteriores fizeram cair por terra o argumento militar de nosso personagem. Fernão Cabral jamais destruiu a santidade e, pelo contrário, protegeu-a em suas terras durante meses. Não tardou muito para que o próprio Teles Barreto percebesse o logro do ânimo militar de Fernão Cabral e fosse novamente pressionado a tomar providências. Também a população da Bahia, homens bons ou gente-rústica, logo perceberia que Fernão Cabral tinha outras intenções com a santidade que não a sua destruição. Não haveria de ser o Santo Ofício a crer, enfim, na sua fantástica intenção belicosa contra uma seita indígena que ele jamais ofendeu. A indagação inicial continua de pé: por que Fernão Cabral atraiu e protegeu a santidade?

Para decifrar semelhante enigma, ou pelo menos esboçar algumas hipóteses, é indispensável conhecer um pouco da biografia de nosso personagem. Fernão Cabral era cristão-velho que devia ter perto de 44 anos, em 1585, pois contava cinqüenta no tempo da Visitação. Casado com d. Margarida da Costa, cristã-velha de Moura, no Reino, com quem teve vários filhos. Em 1592 possuía já sete: Manoel Costa, que andava pelo Algarve; d. Beatriz, casada com o desembargador Ambrósio Peixoto de Carvalho, em Salvador; Diogo Fernandes Cabral, moço solteiro; d. Ana, donzelinha de onze anos; d. Francisca, menina de nove; Bernardo Cabral e Nuno Fernandes Cabral, "meninos de pouca idade", pouco mais que crianças de colo.¹²

Fernão Cabral era português, natural de Silves, no Algarve, cidade de ilustre memória no Reino, tomada aos mouros no século

XI, e dotada de privilégios iguais aos de Lisboa por d. Afonso III, no século XIII. Silves chegou mesmo a despontar como capital do Algarve e sede do episcopado durante séculos, até ser suplantada por Faro, em 1577. A Silves em que nascera Fernão Cabral deslizava, assim, para um plano secundário na geografia política e econômica do Algarve, eclipsada por cidades mais engajadas na expansão marítima portuguesa.¹³

Mas não só do prestígio de Silves, outrora glorioso, se nutria a forte personalidade que parecia ter Fernão Cabral — homem de fartos bigodes e barba, hábito comum aos europeus daquele tempo. Em sua "Crônica de Ilhéus", João da Silva Campos afirmou que Fernão descendia de Pedro Álvares Cabral, o célebre descobridor de 1500, embora não indique a procedência da informação. José Calasans admite, no entanto, que diversos indícios sustentam a hipótese deste ilustre parentesco. O pai de Fernão Cabral de Taíde chamava-se Diogo Fernandes Cabral, mesmo nome de um dos irmãos de Pedro Álvares, que havia sido prior dos povos e deão da capela de d. Manuel, o Venturoso. O próprio nome Fernão Cabral aparece com notável constância na família do descobridor do Brasil: seu avô paterno chamava-se Fernando Álvares Cabral, e seu pai Fernão Cabral. Enfim, há prova documental de que Pedro Álvares Cabral possuía parentes no Brasil: Branca Cabral, sua bisneta, casada em São Paulo com Simão da Costa.¹⁴

No caso de Fernão Cabral de Taíde — e seria importante verificar este último sobrenome para esclarecer de vez a questão —, nada de concreto permite sustentar aquela histórica ascendência, restando a remota hipótese de uma bastardia. Não resta dúvida, porém, de que o Fernão Cabral de Jaguaripe era homem nobre. Assim o viam e dele diziam os contemporâneos: fidalgo, "homem de boa geração", "de foro nobre". O próprio Santo Ofício reconheceria essa condição na lavratura de sua sentença.

Fidalgo, nobre, Fernão Cabral era também considerado homem sisudo, isto é, indivíduo que tinha juízo, de "bom entendimento", "discreto" — o que significa que não era louco, pois disso tratou de averiguar o Santo Ofício na inquirição das testemunhas. E houve mesmo quem considerasse Fernão um homem caridoso, um "esmoler" — elogio raro de se ver nos depoimentos sobre a pessoa de Fernão Cabral.

Além de nobre e sisudo, Fernão Cabral era poderosíssimo e muito rico. A imensa maioria dos depoentes destaca sua riqueza, sendo

recorrente a informação de que sua fortuna beirava os 20 mil cruzados, quantia suficiente para adquirir em torno de quatrocentos escravos da Guiné, segundo a cotação média do século XVI.¹⁵ Considerado homem "dos principais da terra", Fernão Cabral não possuía, no entanto, quatrocentos negros da Guiné, concentrando a maior parte de seus recursos na fazenda e no seu engenho de açúcar, em que trabalhavam majoritariamente escravos índios e forros, muitos deles seqüestrados das aldeias jesuíticas, conforme o padrão baiano da época.

Do engenho de Fernão Cabral, a melhor informação é de Gabriel Soares, que, descrevendo as riquezas da Bahia em 1587, forneceu a localização exata da propriedade:

[...] Navegava-se (o rio Jaguaripe) até a cachoeira que está cinco léguas da borda [...]. Junto da cachoeira, virando sobre a mão direita, para baixo, está um engenho de água de Fernão Cabral de Taíde.¹⁶

Tratava-se, pois, de um engenho hidráulico, e não de um simples trapiche, indústria das mais caras à época, o que bem atesta o poderio econômico de nosso fidalgo. "Obra mui formosa" — elogiou Gabriel Soares o dito engenho — "ornada de nobres edificios e casas de vivenda e de outras oficinas, e de uma igreja de São Bento, mui bem acabada, o qual engenho está feito nas terras d'el rei que estão livres de todo foro que costumam pôr os capitães." Engenho caro, terras isentas de foro, oficinas e vivendas, a fortuna de Fernão Cabral não era nada desprezível, sem falar nos lavradores que viviam "desse engenho para baixo". Lavradores de roças e de canaviais, os quais, livres ou obrigados, deviam enviar sua cana para as moendas de Fernão.

Fernão Cabral era, pois, um modelo de senhor de engenho poderoso, pertencente à minoria dos grandes potentados quinhentistas. O número de escravos que possuía não me foi possível aquilatar, mas devia ultrapassar a casa dos cem, para dizer o mínimo. Apóio-me, nessa conjectura, nas dezenas de escravos citados na documentação inquisitorial, alguns inclusive pelo nome — fato raro nos papéis do Santo Ofício. Apóio-me, igualmente, no sem-número de criados, feitores e homens de armas — Tomacuína à frente — que o serviam em Jaguaripe, sem falar na envergadura de sua propriedade. Alguns autores coloniais, a exemplo de frei Vicente, confirmam enfim a impressão que me sugerem as fontes: Fernão Cabral possuía "muitos escravos" e tinha "aldeias de índios forros".¹⁷

Fidalgo por nascimento, rico em bens materiais, Fernão Cabral devia ser portador daquele sentimento de superioridade que os senhores de engenho costumavam extravasar e ostentar, rodeados de escravos, serviçais e toda uma *entourage* de criados e dependentes que a eles rendiam homenagem. "O ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram" — escreveria Antonil no século seguinte — "porque traz consigo o ser servido [...]"¹⁸ Verdadeiros "reis" em seus domínios particulares, assim se julgavam os grandes senhores da Colônia, indiferentes a qualquer lei, exceto a própria vontade, arrogantes no privatismo que lhes atribuiu Gilberto Freyre.¹⁹ A postura de nosso Fernão Cabral parece ser, também nesse domínio, verdadeiramente modelar.

Poderoso e rico nas bandas de Jaguaripe, Fernão Cabral não chegou a exercer, até onde sei, qualquer cargo na administração colonial, embora fosse ligado por laços de família a homens de poder. Sua filha d. Beatriz era casada, convém lembrar, com o desembargador Ambrósio Peixoto de Carvalho. Além disso, Fernão Cabral era muito próximo do governador Teles Barreto, como já observei antes. Prestará valiosos serviços militares, à própria custa, na gestão daquele governador, mormente em campanhas contra índios, assunto que interessava de perto nossos governadores gerais.

Das campanhas movidas por Teles Barreto, já mencionei as expedições enviadas ao Sergipe — a desastrosa, de Garcia d'Ávila, e a vitoriosa, de Cristóvão de Barros. Foi também no seu governo que ocorreu a conquista da Paraíba em prejuízo dos mesmos índios caeté, destróçados em Sergipe. Notabilizou-se também Teles Barreto pela construção de fortalezas para a defesa da costa contra franceses e ingleses, a exemplo dos fortes de São Filipe, São Tiago e o de Nossa Senhora de Monte-Serrate.²⁰ O que talvez mais chamaria a atenção dos futuros historiadores para o governo de Teles Barreto seria, porém, a sua defesa dos interesses senhoriais contra a ganância dos mercadores — o que confirma plenamente a interpretação de Schwartz quanto à vulnerabilidade dos poderes colonialistas em face dos interesses senhoriais escravocratas.²¹ Foi o que observou, no caso de Teles Barreto, o historiador baiano Luiz Henrique Dias Tavares ao comentar a intervenção de Teles Barreto "em favor dos lavradores de cana e produtores de açúcar" em débito para com os negociantes de Salvador, comissários dos mercadores lisboetas.²² Confirma o que diz Tavares o nosso caro frei Vicente, que não nutria grande simpatia pelo sistema colonial.

Foi este governador mui amigo e favorável aos moradores para que os mercadores os não executassem nas fábricas de suas fazendas e, quando se lhe iam queixar disso, os despedia asperamente, dizendo que eles vinham a destruir a terra, levando dela em três ou quatro anos que cá estavam quanto podiam e os moradores eram os que a conservavam e acrescentavam com seu trabalho, e haviam conquistado à custa do seu sangue.²³

Foi exatamente em matéria de conquista e sangue que Fernão Cabral auxiliou o governador, movendo guerra aos temidos aimorés ao lado de Diogo Correia de Sande e das companhias a soldo dos castelhanos Diogo e Lourenço de Miranda, além da guarda governamental. "Foram todos de Jaguaripe por terra ao Camanu e Tiharé" — relata uma vez mais frei Vicente — "e lhes armaram muitas ciladas, mas como nunca [os aimorés] safam a campo a pelejar, senão à traição, escondidos pelos matos, mui poucos lhes mataram e eles flecharam também alguns dos nossos índios."²⁴

O apoio de Fernão Cabral à campanha contra os "tapuias" aimorés e a lealdade do governador a Fernão nos episódios já relatados de caça à santidade no sertão, tudo isso me leva a crer que os dois eram muito próximos. Terei a oportunidade de demonstrar em definitivo essa cumplicidade entre Fernão Cabral e Teles Barreto no momento de analisar a desdita do senhor de Jaguaripe na mesa da Inquisição. Limite-me, por ora, a enunciá-la e exemplificá-la, lembrando que Teles Barreto não chegou a presenciar a Visitação de Heitor Furtado. Homem idoso e doente, nos dizeres de frei Vicente, viria a falecer em 1587, cinco anos depois de sua nomeação por el-rei Filipe I, o primeiro Habsburgo de Portugal.

Amigo de Teles Barreto, Fernão Cabral era, como bom senhor de engenho, inimigo mortal dos jesuítas. Quem relata em detalhes os conflitos entre ele e os inacianos é nosso caro Anchieta, referindo-se a certo episódio ocorrido em 1571, tempo em que Fernão Cabral tinha apenas trinta anos. O futuro senhor de Jaguaripe simplesmente assaltara a aldeia e a igreja de São João, na Bahia, seqüestrando seis índios forros, "entre machos e fêmeas", embarcando-os para levá-los à sua fazenda. Alegou, para tanto, que os jesuítas haviam tomado uma índia de propriedade dele, recusando-se a devolvê-la por suspeitarem de que a escravidão era, no caso, injusta. O caso foi parar na justiça, e Fernão Cabral acabaria derrotado, lembrando-se que era Mem de Sá, amigo dos jesuítas, quem governava o Brasil

naquele tempo. O episódio ilustra bem não só o despreço de Fernão Cabral pelos jesuítas e sua missão, como a ambição desmedida dele. Sentindo-se lesado em uma escrava pelos padres, houve por bem ressarcir-se com seis forros. E mais significativo ainda é o que, segundo Anchieta, teria dito o jovem Fernão Cabral ao ser interpelado pela Justiça: afirmou "que não tinha ver com padres nem com governador, que maior era o seu poder que todas as justiças".²⁵

Outro documento inédito que comprova a animosidade entre Fernão Cabral e os jesuítas é uma queixa que fizeram os padres ao rei, no século XVI, contra a ação de vários senhores do Recôncavo. Reclamavam os jesuítas da ação dos "capitães seculares" que, tratando os índios "não como filhos, senão como escravos", procuravam impedir os nativos de ingressar nos aldeamentos da Companhia. Mandavam espalhar que os jesuítas fariam deles escravos, e os enganavam, impedindo a "conversão de que os reis deste reino fizeram tanto caso". O documento menciona nominalmente Sebastião da Ponte, Diogo Correia de Sande, Gabriel Soares de Sousa, Cristóvão de Barros, João Batista, Antônio Ferras e nosso caro Fernão Cabral, dizendo que tais capitães tinham "mais olho no aumento de suas fazendas próprias" do que "na conservação das aldeias e índios".²⁶

Fernão Cabral não era um caso isolado, como se vê, ao seqüestrar índios e atalhar o trabalho dos missionários, nisso agindo como a maioria dos senhores do seu tempo. Na Carta Anua de 1584, Anchieta vociferava contra os portugueses que atraíam os índios, dizendo que fossem com eles para o mar, e que ali estariam "em sua terra". Desmanchavam as roças dos nativos e os "desciam" para logo os repartir entre si — e uns levavam as mulheres, outros os maridos, outros os filhos e os vendiam a seu bel-prazer. Anchieta contou que um desses senhores chegara mesmo a se disfarçar de padre com o fito de capturar índios, dizendo-lhes que os levaria para as missões, talvez porque tratasse com nativos que bem sabiam o que os aguardaria no litoral em mãos escravocratas.²⁷ Não me consta que tenha sido Fernão Cabral o senhor esperto que se fez passar por jesuíta para atrair os índios. Mas talvez não tenha sido muito diferente desse disfarce o seu gesto de atrair a Igreja da santidade para os domínios de Jaguaripe...

Prepotente, arrogante, ambicioso, não creio que exagere ao adjectivar desta maneira a Fernão Cabral de Taíde. Em matéria de reli-

gião católica, o mínimo que dele se pode dizer é que detestava padres, atitude nada incomum em senhores escravocratas da América portuguesa.²⁸ Zombava das missas e chegava mesmo a impedi-las em suas terras, o que fez confessadamente em certos domingos. Houve uma ocasião em que, debochando de seu capelão, Lucas de Figueiredo, e tolhendo-o no officio da missa, disse que substituiu o vinho e a água por azeite e vinagre, pois tudo dava no mesmo. Dificultava, também, a aplicação dos sacramentos católicos em seus escravos, sobretudo a confissão, o casamento e até o batismo, razão pela qual muitos cativos seus “morreram pagãos”, como ele mesmo admitiria adiante na mesa do Santo Officio. E seu respeito pelos jesuítas e pela legislação régia em matéria indígena era, de fato, nenhum. Vendia e ferrava negros forros a seu bel-prazer, talante, arbitrário.²⁹

Recompondo os fragmentos da biografia de Fernão Cabral, até onde me é possível fazê-lo, fica-me a clara impressão de que, excetuando-se o seu envolvimento com a santidade, sua vida nada apresenta de extraordinário. Reconstruindo sua face senhorial e escravocrata, tenho mesmo a impressão de já tê-lo estudado em *Ideologia e escravidão*, não como indivíduo, claro está, mas como membro de uma grei de senhores zelosa de seus privilégios particularistas, inimiga dos jesuítas, adversária do sentido missionário da colonização em favor do sentido mercantil, desde que sem impostos excessivos ou execução de dívidas, como bem lembrou frei Vicente.

Por outro lado, ao debruçar-me sobre a sua vida, digamos, afetiva — as aventuras amorosas e sexuais de Fernão —, reencontro-me com o universo de fornicção que tratei em *Trópico dos pecados*. E, novamente aqui, as atitudes de nosso personagem nada apresentam de excepcional. Aparecem narradas entre inúmeras outras de nossos colonos quinhentistas, seu apego ao sexo das índias, seu desprezo pela figura feminina, valores que vinham à tona em conversas masculinas, momentos em que homens de várias condições sociais falavam de suas aventuras, “tomados do vinho” ou sóbrios, discutindo em tom de galhofa e bazófia se lhes era lícito fornicar com mulheres solteiras ou públicas... Entra-se, aqui, no que Gilberto Freyre chamou de “domínio do erotismo grosso”, “da opulência de palavrões e gestos obscenos”,³⁰ matérias em que nossos colonos eram mestres. “Ninguém vai ao inferno por amor de mulheres”, costumavam pen-

sar nossos colonos, dizendo isso por meio de palavrões — palavras desonestas que o Santo Officio, “por honestidade”, evitava transcrever. “Fornicar, fornicar, que farte, [pois] que del Rei é a terra [e] que ninguém foi ao Inferno por fornicar...”³¹

Fernão Cabral era apenas um dentre a multidão de colonos que vivia à cata de mulheres, sobretudo de índias, para saciar seus desejos no mato, na beira do rio ou onde quer que fosse, para depois alardear suas proezas sexuais com vanglória de machos. No caso de Fernão Cabral, nenhuma mulher se podia sentir verdadeiramente a salvo de suas investidas, índias ou brancas, solteiras ou casadas, virgens ou já “levadas da honra”. A todas procurava seduzir, quando não constranger, para o que fazia valer, além da conversa lasciva, a sua prepotência senhorial — e nem tanto sua fidalguia de foro nobre.

Assim ocorreu em certa ocasião, no ano de 1589, quando tentou seduzir a comadre Luísa de Almeida na capela do seu engenho, tencionando saciar-se ali mesmo, sem pedir licença a Deus. Luísa, que tinha então 26 anos, procurou dissuadi-lo alegando que, além de casada, ela era sua comadre, e a Igreja proibia cópulas entre parentes espirituais. Fernão não se fez de rogado, dizendo-lhe com deboche que tanto fazia “dormir carnalmente” com comadre ou qualquer mulher, e que o mais eram carantonhas, medos tolos, e “que com uma bochecha d’água se lavava tudo”. Ainda assim Luísa resistiu, irritando Fernão, que de sedutor transformou-se no prepotente senhor escravocrata: que Luísa copulasse com ele ali mesmo, na Igreja, pois do contrário faria amarrar seu marido numa árvore e dormiria com ela na frente dele. Disse-o aos berros, torcendo os bigodes, gritando que pelaria suas próprias barbas na força se ele não cumprisse as ameaças que acabara de fazer...³²

Se constrangia mulheres brancas, casadas e a ele unidas por compadrio, o que não faria Fernão Cabral com as índias? Os poucos dados de que disponho me parecem suficientes para responder a pergunta. O primeiro refere-se a episódio ocorrido no tempo em que a santidade se achava na fazenda de Jaguaripe, no qual Fernão Cabral agarrou uma “moça cristã de gentio da terra, virgem”, e a possuiu pelo “vaso traseiro, consumando a cópula com poluição”. Observe-se, em primeiro lugar, que a índia era “moça”, palavra que na época significava rapariga de tenra idade, pouco mais que menina. Observe-se, em segundo lugar, que foi o próprio Fernão quem con-

tou o fato ao visitador do Santo Ofício, que disso não foi acusado por ninguém, ocasião em que procurou se desculpar dizendo que “errara de vaso” ao ajuntar-se com a moça, residindo na sodomia a sua culpa. Caso só tivesse deflorado a menina, sem contudo sodomizá-la, sua consciência ficaria tranqüila...

O segundo episódio insere Fernão Cabral, plenamente, no universo misógino-racista do seu tempo. Refiro-me ao comentário que fez sobre seu vizinho Diogo Correia, o mesmo, creio eu, que o acompanhara na campanha contra os aimorés, em Ilhéus. Recordando as preferências sexuais do amigo, que gostava de dormir com índias, disse que o tal jamais iria ao inferno por semelhantes pecados, “pois nunca os fizera com mulheres brancas honradas, senão com negras.”³³ Negras da terra, índias: mulheres degradadas com as quais se podia copular à vontade, que Deus não se ofenderia por isso, eis o que pensavam Fernão Cabral e os lusitanos no trópico.

Uma última palavra sobre a vida amorosa de nosso personagem, esta sim alusiva a certa peculiaridade de Fernão. Refiro-me a seu hábito de dizer as palavras da consagração na boca das mulheres durante o ato sexual, *Hoc est enim corpus meum*, expressão por meio da qual a Igreja ritualizava a presença do corpo de Cristo na hóstia (aqui está o meu corpo).

Disse peculiaridade de Fernão porque, na verdade, este era um costume muito difundido entre as mulheres, sendo raro entre os homens, inscrito no universo mágico-erótico das “cartas de tocar”, das beberagens afrodisíacas, das orações amatórias, das mezinhas e filtros que as mulheres soíam utilizar para arranjar ou amansar maridos. As palavras da Sacra possuíam exatamente, segundo se acreditava na época, este poder de “prender a criatura desejada”, “fazê-la cumprir a vontade de quem as proferia” e, sobretudo, de evitar maus-tratos. Linguagem erótica predominantemente feminina, o uso daquelas palavras em atos sexuais era, porém, um código de domínio público, popular.³⁴ Fernão Cabral devia utilizá-lo para reforçar, magicamente, o seu ímpeto de sedutor, que parece ter sido frequente, jamais para evitar maus-tratos femininos, que disso ele estava isento. Nosso personagem acreditava, portanto, em magias e encantamentos: magias ocidentais, vale dizer, e encantamentos proferidos em latim...

Não poderia concluir este perfil biográfico de Fernão Cabral, que julgo essencial para compreender o seu envolvimento com a san-

tidade, sem mencionar o tratamento que dispensava aos escravos. As informações não são numerosas, mas creio que um só exemplo talvez seja suficiente para demonstrar a truculência de suas atitudes.

Refiro-me a certo episódio que causou escândalo na Bahia, ocorrido pouco antes de a santidade ingressar em sua fazenda: a execução sumária de uma escrava índia, de nome Isabel, que Fernão mandou lançar na fornalha de seu engenho. Em tempo de escravidão, violência e suplícios cotidianos, o gesto de Fernão Cabral parece ter ultrapassado todos os limites, a ponto de suscitar o rumor público e sentimentos coletivos de repulsa. Anos depois desse episódio, logo no início da Visitação à Bahia, várias pessoas foram a Heitor Furtado contar um fato que, a rigor, não era do foro inquisitorial, o que bem indica a forte impressão que deixou na memória dos contemporâneos.

Fernão Cabral mandou Isabel ao fogo por razão verdadeiramente pueril: a índia havia contado à esposa de Fernão, d. Margarida, “algo que dele sabia”, possivelmente um mexerico sobre os “colóquios amorosos” em que Fernão era useiro. Irritado, deu ordens a seu feitor Domingos Camacho e ao negro guiné João, seu escravo, para que a queimassem viva, execução que até o Santo Ofício procurava evitar, garroteando antes os condenados. Os depoimentos sobre o caso são de causar horror: Isabel gritava, chamava por Deus, por Nossa Senhora, por todos os anjos e santos do paraíso, urrava para que lhe acudissem, tudo em vão. Fernão Cabral ameaçou jogar na fornalha qualquer um que ousasse acudi-la, chegando a destrear um homem que, estando presente, tentou salvá-la. Isabel, que começara a arder pedindo socorro a Deus, terminou chamando pelos “diabos do inferno”.

Exageros à parte, pois muitos que relataram o caso não haviam presenciado a atrocidade, dando asas à imaginação, o suplício de Isabel foi mesmo terrificante, agravado pelo fato de estar a índia grávida. Todos são unânimes em dizê-lo, havendo mesmo quem contasse: “lançada no fogo [a índia] arrebentou pelas ilhargas e apareceu a criança”.³⁵ Mais significativo do que a violência de Fernão Cabral em si mesma — se é que alguma coisa pode significar mais do que tamanha atrocidade — é o que o “rei” de Jaguaripe contou a Heitor Furtado na mesa inquisitorial, anos depois. Além de negar que tenha mandado lançá-la ao fogo, atribuindo o crime a subalternos, disse que somente ameaçara a índia de queimá-la para evitar

que continuasse "comendo terra". Com rara habilidade e frieza, Fernão Cabral mencionara a geofagia suicida que vários índios costumavam praticar — costume relatado inclusive por Gabriel Soares —, com o fito de descaracterizar a prenhez da escrava supliciada.

Com o relato deste caso creio ser desnecessário indicar outros exemplos da violência do senhor de Jaguaripe no trato dos cativos. Fernão Cabral era especialmente cruel, não tenho dúvidas em afirmá-lo, tão cruel como muitos outros senhores ou a própria escravidão. A exemplo de Fernão Cabral, no mesmo século XVI um certo André Fernandes Margalho mandara "assar um negro em uma forja, que disso morreu".³⁶ Fernão Cabral e André Fernandes Margalho: ambos me lembram uma plêiade de senhores que conheço pelo nome, a exemplo de Francisco Serrão de Castro, escravocrata que matou quase vinte moleques (meninos negros) através de violências sodomíticas.³⁷ O assassinato da índia Isabel fez-me lembrar, sobretudo pelos requintes de crueldade e pela puerilidade da culpa da condenada, aquele que sem dúvida é o emblema dos senhores coloniais: Garcia d'Ávila Pereira de Aragão, descendente setecentista do grande clã luso-baiano, que mereceu de Luiz Mott um artigo de justo título: "Terror na Casa da Torre".³⁸

Termino, com este relato, de traçar o perfil de Fernão Cabral de Taíde, retornando à questão inicialmente proposta acerca de suas motivações na cooptação da santidade. Na verdade, penso que jamais me afastei da questão proposta, apesar de me ter dispersado nas miudezas biográficas de Fernão.

A resposta exata à questão proposta, poderia sugerir-la logo de início, mencionando o que pensavam os contemporâneos sobre a proteção que Fernão Cabral passou a dispensar à santidade em suas terras. Fernão Cabral a atraía, ao que muitos diziam, "para adquirir mais negros brasis", "em interesse de seu proveito temporal", "para enganar os ditos brasis em proveito próprio", para atrair cativos de outrem e forros dos jesuítas.³⁹ Jamais para destruí-la, como disse ao governador e ao visitador, e muito menos por acreditar no culto dos índios — gente que Fernão humilhava, desprezava, supliciava e perseguia. Mas devo dizer que o depoimento dos contemporâneos, muitas vezes eivado de ódio — sobretudo dos senhores que perderam cativos para Fernão Cabral —, não teria o mesmo peso explicativo sem a recuperação da biografia possível do senhor de Jaguaripe.

Como afirmei, a história da santidade nas terras de Jaguaripe passa necessariamente pela pessoa de Fernão Cabral de Taíde, senhor de escravos ambicioso, rico, violento e arrogante. Mais prepotente do que a maior parte dos senhores de seu tempo. Seu poder, dizia aos trinta anos, era maior do que todas as justiças. Não foi por acaso que, quinze anos depois, resolveu dominar o próprio governador para, em seguida, governar a carajba tupi, trazendo para a terra cristã e escravista a santidade rebelde dos índios.

SANTIDADE PROTEGIDA E DESTRUÍDA

Os gestos de Fernão Cabral durante os meses em que parte da santidade permaneceu em suas terras bem poderiam sugerir, à primeira vista, que o senhor de escravos passou a crer nos carajbas tupinambá. Não tivesse Fernão Cabral a biografia que esbocei anteriormente e se poderia aventar a hipótese de ele ter, de fato, aderido à seita, a exemplo do que fizeram outros colonos da Bahia.

Não é, certamente, essa hipótese da credulidade de Fernão Cabral a que vou defender nesta obra. Mas devo frisar que sua atitude de completa reverência, auxílio e proteção à seita inviabiliza por completo — como aliás perceberam os contemporâneos — o alibi que apresentou à Inquisição, em 1591, a saber: protegera e reverenciara a santidade fingidamente, objetivando ganhar tempo até que Tomacáuna trouxesse o resto da seita e a carajba-mor para Jaguaripe, momento em que destroçaria de vez a "abusão".

Auxílio, reverência e proteção à santidade foi o que depreendi de inúmeros depoimentos compulsados, para não falar dos processos, incluindo os relatos do próprio Fernão Cabral e da sua esposa, d. Margarida da Costa,⁴⁰ que não esconderam de ninguém o tratamento que dispensavam aos sectários.

Fernão Cabral consentiu que os índios erigissem sua igreja a meia légua (ou cerca de três quilômetros) da casa-grande de Jaguaripe. Certamente era da sua propriedade a madeira utilizada para a feitura da cruz, do confessionário e outros adereços que compunham o instrumental litúrgico da seita. A manutenção do culto também foi de alçada de Fernão Cabral, "que amparava e mandava as cousas necessárias", a exemplo das velas que mantinham as "candeias acesas" dia e noite na igreja dos índios. Chegou a ponto de designar

alguns de seus serviçais para ajudar os índios no que fosse necessário, a exemplo de seu criado Siqueira, a quem ordenava que fosse "espevitado as candelas do ídolo". Até mesmo os "paninhos velhos" que adornavam o ídolo foram presentes de Fernão Cabral para agradecer os índios.

Se o amparo e o envio de "coisas necessárias" para os índios da santidade incluíam alimentação e sustento material regulares, eis algo que as fontes não esclarecem. Numerosos depoimentos sugerem, no entanto, que pelo menos a cúpula da seita era recebida na casa-grande de Jaguaripe. A própria d. Margarida da Costa admitiu ter agasalhado e dado farinha e peixe a duas índias e três índios, gente principal da santidade, em certa ocasião, sendo fama pública que Fernão Cabral "convidava, honrava e dava de comer aos maiores da santidade em mesa levantada para os gentios" em sua casa.

Inúmeros depoimentos, incluindo o do próprio Fernão, indicam que o senhor de Jaguaripe e sua família não só procuravam dispensar o melhor tratamento possível aos sectários como davam mostras de respeitar os cultos da santidade. Fernão Cabral e diversos homens de sua confiança visitavam regularmente a igreja dos índios, tiravam o chapéu, reverenciavam o ídolo, ajoelhavam-se e faziam as cerimônias da santidade, algumas ao menos, segundo o próprio Fernão admitiu. D. Margarida da Costa permitiu, inclusive, que uma ou duas índias da casa-grande fossem ali rebatizadas, ao modo da seita, pela "gentia Mãe de Deus", mulher que parecia ser a dirigente das cerimônias indígenas na fazenda de Jaguaripe. Enfim, era grande a fama de Fernão Cabral fazer idolatria, que corria por Salvador e pela capitania "com grande escândalo, pasmo e mumuração de todos".⁴¹

Sendo o caso de alguns colonos, inclusive portugueses, solicitarem de Fernão Cabral permissão para visitar a igreja dos índios — e isto ocorreu diversas vezes —, ele os advertia de que, se lá fossem, jamais debochassem da cerimônia da santidade e procurassem dar mostras de credulidade: "[...] não rissem, nem fizessem escárnio, nem zombassem dos ditos gentios, nem [do] ídolo, e que o reverenciassem".⁴² Assim advertiu Fernão Cabral a pelo menos cinco homens brancos que o procuraram para ver a igreja, frisando sempre que os índios deveriam acreditar na devoção sincera dos brancos ao culto do ídolo indígena.

É certo que, recebendo tamanhas demonstrações de apoio na fazenda de Jaguaripe, a santidade cresceu extraordinariamente em número de adeptos. Índios escravos de várias fazendas e engenhos do Recôncavo passaram a freqüentar 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.

Aumentava a santidade e crescia também a mão-de-obra disponível na fazenda de Fernão Cabral. Já tive a oportunidade de assinalar a fama que disso correu na Bahia, sobretudo o clamor dos senhores lesados por Fernão Cabral. O senhor de Jaguaripe acobertava a santidade — diziam — "para adquirir mais escravos" ou "para seu proveito temporal". Cheguei mesmo a localizar nesta ambição desmedida de riqueza e poder a grande motivação de Fernão Cabral em atrair, sem destruir, a santidade para seu engenho. Devo dizer, no entanto, que pelo menos durante os meses em que a seita permaneceu na fazenda — algo em torno de três a seis meses, as informações variam — não encontrei notícia de que os índios da santidade trabalhassem para Fernão Cabral, pelo menos os que Tomacaúna lhe havia remetido do sertão junto com o ídolo.

É presumível que alguns estivessem prestando serviços na fazenda, sobretudo os escravos e forros que fugiam para Jaguaripe, mas as fontes são, nesse ponto, completamente silenciosas. Talvez Fernão Cabral procurasse ganhar tempo, protegendo e reverenciando a seita enquanto aguardava o regresso de Tomacaúna com o restante da santidade. E, como precisava obter a confiança dos índios recém-chegados, não lhe seria possível pô-los logo a trabalhar no elto e nas roças, submetendo-os ao cativeiro de que desejavam fugir. Seja como for, o que a documentação analisada sugere é não a exploração dos índios que aderiram à santidade, mas um frenesi religioso contínuo, candelas acesas dia e noite.

Fernão Cabral vivia, sem dúvida, uma situação de impasse, dilacerado entre a ambição de arregimentar cada vez mais índios para explorá-los e a necessidade de reverenciar a santidade. Vergar-se dian-

te do ídolo, ajoelhar-se na igreja dos índios. Recorde-se, a propósito, a promessa que mandara levar ao caralba-mor no sertão de "que ajuntaria a sua Igreja com a dos cristãos, e que daria lugar e terras onde largamente vivesse" junto com os seus e com plena liberdade de culto.⁴³

Grave dilema o do senhor de Jaguaripe: manter acesa para os índios a ilusão de que sua fazenda era a "terra da imortalidade" tupi e, ao mesmo tempo, explorar o trabalho dos nativos. É possível que, caso o restante da santidade viesse a ter mesmo a seu engenho, Fernão Cabral, com o tempo, destruísse a seita e cativasse todos os índios: os seguidores da santidade, os escravos alheios, os forros das missões, todos os nativos, enfim, que se aglomeravam em Jaguaripe. O certo, porém, é que Fernão Cabral perdeu completamente o controle da situação: multiplicavam-se as fileiras de adeptos da santidade em seus domínios, e ele, em vez de explorá-los como supostamente desejava, só fazia adular o clero indígena e render culto ao seu ídolo. Não por acaso, há depoimentos de que o "gentio da seita" costumava chamá-lo de Tupã, o herói-trovão que, no mito tupi, avisara Tamandaré do dilúvio iminente, permitindo que o ancestral tupinambá se salvasse no alto da palmeira...

Se já não era fácil a sua situação no próprio engenho, obrigado a vergar-se diante dos que desejava como cativos, mais complicada ficariam as suas relações com Teles Barreto e os demais senhores da Bahia. A certa altura dos acontecimentos, o governador enviou o juiz Fernão Vaz, e mais dois escrivães do governo, para pressioná-lo a acabar com aquela "idolatria" que incendiava a capitania e sangrava os demais engenhos de sua preciosa mão-de-obra. Fernão Cabral os recebeu com aspereza: advertiu-os, como sempre, de que se fossem à igreja dos índios deveriam "reverenciar e adorar o ídolo", e finalmente os expulsou de Jaguaripe.

Manuel Teles Barreto acabaria por perder a paciência com as hesitações de Fernão Cabral. Pressionado pelos colonos da Bahia, instruiu a Bernaldim Ribeiro da Gram para que fosse ter com Fernão Cabral, e dele exigisse a destruição da santidade com a maior brevidade possível. Impossível esperar mais pelo retorno de Tomacuína — escreveu o governador —, e que Fernão devolvesse logo a seus legítimos donos os escravos e forros que possuísse irregularmente em Jaguaripe. Os "clamores do povo" não permitiam mais delongas.

Teles Barreto instruiu em detalhe a Bernaldim Ribeiro, sem considerar a hipótese de Fernão Cabral tentar impedi-lo de cumprir a missão oficial. O emissário do governo deveria, neste caso, pedir ajuda a Diogo Correia, antigo companheiro de Fernão na campanha de Ilhéus, e a Paulos d'Argollo, e que o fizesse "com muito segredo". Concluiu o governador sua instrução recomendando a Bernaldim que jamais aceitasse proteções de Fernão Cabral ou vagas promessas de que ele próprio destruiria a abusão. Que se advertisse a Fernão Cabral que, em caso de resistência, a situação se agravaria mais, e dele seria pedido conta, por el-rei e pelo próprio governador, de "todos os insídios e alevantamentos e fugidas de negros forros e escravos" que estavam a se refugiar em Jaguaripe.⁴⁴

As cautelas e suspeltas do governador Teles Barreto não eram infundadas. Fernão Cabral tentou mesmo dissuadir o emissário do governo de sua expedição repressiva — assim como dissuadira antes o próprio Teles Barreto de atacar a santidade no sertão. Previu Bernaldim Ribeiro de que, se fosse destruir a igreja da santidade, os índios o matariam, e negou gente para apoiá-lo no ataque. Tudo em vão. Bernaldim cercou a igreja, advertiu os índios de que era inútil resistir e, com efeito, destruiu o templo. Pôs-lhe fogo e confiscou os objetos de culto da seita, inclusive o ídolo. Emprazou, por fim, a Fernão Cabral para que, o mais rápido possível, levasse presos os índios e índias que se chamavam "santos", cabendo ao próprio Bernaldim Ribeiro conduzir para Salvador a escravaria alheia que se acantonara em Jaguaripe com o estímulo de seu poderoso senhor.

Fernão Cabral não teve como resistir desta vez. Assistiu, sabe-se lá de que modo, à destruição da santidade e de seu projeto megalômano de tornar-se o principal, se não o único, senhor de escravos da Bahia, dono de todos os índios, forros e guinés, governador de todos os mamelucos, verdadeiro rei da Bahia. Fernão Cabral urdira com método, não tenho dúvida, algum projeto desse tipo, ainda que para executá-lo fosse necessário ajoelhar-se diante dos índios e fazer-se passar por Tupã.

Derrotado em suas ambições, o fidalgo algarviense transformado em deus índio cuidaria de reconciliar-se com os potentados da Bahia. Do governador Teles Barreto conseguiu ao menos uma certidão que abonava a sua conduta, datada de 8 de agosto de 1586. Nela, Teles Barreto frisava os méritos de Fernão, que com grande denodo havia atraído a santidade do sertão, gastando "tudo à sua custa, sem

da fazenda de sua majestade custar cousa alguma".⁴⁵ Certidão abonadora, portanto, e francamente conciliatória, para dizer o mínimo, a confirmar a cumplicidade que sempre houve entre Teles Barreto e nosso personagem. Dela não constam, por conveniência, as sérias preocupações que assaltaram Teles Barreto quando delegou a Bernaldim Ribeiro a expedição repressiva, temeroso de que Fernão Cabral a impedisse...

Quanto aos demais senhores da Bahia, a tentativa conciliatória de Fernão Cabral não surtiria grande efeito. Nos papéis do Santo Officio organizados cinco anos depois pelo visitador Heitor Furtado, percebe-se o velho clamor, quase em uníssono, dos potentados baianos contra a desmedida cobiça do senhor de Jaguaripe "no tempo da santidade".

No tocante aos índios, dos quais tratarei na parte seguinte deste livro, viram ruir num só momento, imóveis, sem esboçar reação alguma, o antigo sonho de encontrar a Terra sem Mal nas bandas do mar, sonho a que tinham renunciado ao se embrenhar nas matas com a chegada dos portugueses. Sonho que por vezes reabilitavam, ao ouvir colonos árdilosos lhes dizer que era no mar que ficava a terra do bem-viver. Na sua eterna luta contra a história, o mito saíria, uma vez mais, derrotado.

Parte 2
SANTIDADE
*Morfologia da aculturação
na situação colonial*

