

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Willian Dias da Silva

**SANTIDADE DE JAGUARIBE: ASSIMILAÇÃO E INCORPORAÇÃO DAS PRÁTICAS  
CATÓLICAS NO SÉCULO XVI**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).  
Orientador: Prof. Dra. Maria Cecília Ribeiro Simões Rodrigues.

Juiz de Fora  
2018

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **WILLIAN DIAS DA SILVA**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201473073A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **SANTIDADE DE JAGUIRIPE: ASSIMILAÇÃO E INCORPORAÇÃO DAS PRÁTICAS CATÓLICAS NO SÉCULO XVI**, desenvolvido durante o período de 05 DE MARÇO DE 2018 a 11 DE JULHO DE 2018 sob a orientação da Prof. Dra. Maria Cecília Ribeiro Simões Rodrigues, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, 11 de JULHO DE 2018.

---

**WILLIAN DIAS DA SILVA**

**Marcar abaixo, caso se aplique:**

Solicito aguardar o período de ( ) 1 ano, ou ( ) 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

# SANTIDADE DE JAGUARIBE: ASSIMILAÇÃO E INCORPORAÇÃO DAS PRÁTICAS CATÓLICAS NO SÉCULO XVI

Willian Dias da Silva<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo busca traçar uma reflexão acerca dos aspectos sincréticos que passaram a integrar o universo indígena, em detrimento do processo de catequização jesuítica. Desta forma, através da assimilação e incorporação das práticas católicas impostas, a cultura indígena foi a primeira a compor o que se denomina como a “Matriz Religiosa Brasileira”. A constituição desta matriz no Brasil, cuja gênese se encontra na dominação colonial empreendida por intermédio da Igreja Católica, tem como principal consequência o sincretismo religioso, que caracteriza fortemente a realidade identitária do movimento denominado de “Santidade de Jaguaribe” por volta de 1580, na região ao sul do recôncavo baiano, sob a liderança do índio batizado pelos jesuítas de Antônio. O método catequético utilizado pelos jesuítas apresentava um resultado não planejado: os índios assimilaram e incorporaram as práticas católicas, fazendo uma interpretação própria desta catequese convertendo-a a sua cultura e aos seus deuses produzindo então uma um novo sistema de crença conciliador e com aspectos múltiplos, que atraía diversos seguidores como mamelucos, escravos fugidos, colonos, brancos europeus pobres e ricos, bem como índios de diversas santidades. Da mesma forma algumas práticas indígenas também são incorporadas pelos missionários portugueses onde as identidades estavam sempre abertas e se complementavam.

**PALAVRAS-CHAVE:** Assimilação; Igreja Católica; Jesuítas; Santidade de Jaguaribe; Sincretismo.

## INTRODUÇÃO

A análise da Santidade de Jaguaribe enquanto um agente essencial na assimilação e incorporação das práticas católicas no século XVI considerou os trânsitos culturais percorridos pelos distintos indivíduos no tempo e no espaço de um continente a outro, buscando perceber como se encontraram e como estas relações se estruturaram, visto que longe das visões dualistas que costumaram opor o Ocidente aos outros, colonizadores e índios, vencidos e vencedores, as fontes nos revelaram paisagens misturadas que produziram um sincretismo religioso. O movimento ficou conhecido através de registros do século XVI, pelos documentos oficiais do governo português, pelas cartas jesuíticas, pelas dezenas de processos e missivas de denúncias nos arquivos do Tribunal do Santo Ofício, onde se encontrou a maior parte dos dados acerca desta Santidade. Mesmo com o seu fim em 1595 e as posteriores sentenças atribuídas a alguns de seus integrantes pelo Tribunal do Santo Ofício, a “Santidade de Jaguaribe” afirmava-se também como uma forma expressiva de resistência a qual os índios recorreram, no sentido de lidar com o domínio dos colonizadores portugueses, atribuindo novos significados aos costumes e práticas tanto no contexto religioso cristão quanto do indígena.

Este “catolicismo a maneira indígena” expressado pelo movimento, trouxe a tona a possibilidade de trabalhar tal temática através de uma abordagem histórica e também interdisciplinar, uma vez que a documentação produzida na gênese do Brasil colonial, especialmente as fontes jesuíticas mostraram a capacidade de mobilização indígena e a complexidade existente no âmbito da sociedade colonial, onde a convivência e assimilação cultural e religiosa faziam-se profundamente presente.

Desta forma, o objetivo geral deste estudo pretendeu tornar evidente a participação do movimento denominado “Santidade de Jaguaribe” no processo de surgimento do Sincretismo Religioso e da Matriz formada no início do Brasil colônia analisando as suas relações mútuas que produziram certa estrutura religiosa marcada pela reapropriação mútua e porosa que articulou religiosidades diferentes. Neste âmbito o artigo tencionou abordar essa temática indígena no processo de formação da “Matriz Religiosa Brasileira” considerando as fontes

---

<sup>1</sup>Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: wwl@ig.com.br. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientadora: Prof. Dra. Dra. Maria Cecília Ribeiro Simões Rodrigues.

da gênese colonial brasileira e dos autores que já referenciaram este tema como Andre Droogers, Cristina Pompa, José Bittencourt Filho, Maria de Deus Beites Manso, Maristela Oliveira de Andrade, Pierre Sanchis, Riolando Azzi, Ronaldo Vainfas e Serge Gruzinski.

Buscamos compreender ainda o complexo universo das relações e das fronteiras sociocultural e religiosa na conjuntura da formação desta matriz religiosa ocorrida na Sociedade Colonial do sul da Bahia, dissertando sobre os atores que compuseram e contribuíram para a formação inicial deste sincretismo religioso no Brasil: os Jesuítas da Companhia de Jesus, que se tornava “a coluna dorsal do poder institucional na colônia”, os próprios colonizadores portugueses e os indígenas Tupinambá.

Posto isso, definimos assim a estrutura de nosso artigo: A primeira parte foi dedicada a explicitar o *Histórico e a contextualização da Companhia de Jesus*, que foi o agente representante dos colonizadores portugueses e portadores da implantação da doutrina católica no Novo Mundo, assim como as suas *Práticas Missionárias adotadas no Brasil colonial*. Do lado dos colonizados tratamos da *Inconstância da Alma Selvagem* dos indígenas e suas consequências nesta relação entre diferentes. Na segunda parte fizemos a descrição do processo de surgimento do *Sincretismo e da Matriz Religiosa* e uma reflexão sobre *O que é sincretismo religioso*, relacionando a seguir *A matriz religiosa brasileira e seu aspecto sincrético*. Posteriormente na terceira fase expomos *O Caso da Santidade de Jaguaripe*, suas relações mútuas e como surgiram suas práticas sincréticas a partir de uma *Descrição da Santidade*, onde apresentamos *A questão do sincretismo na Santidade*. Na conclusão expomos o resultado da influência da Santidade de Jaguaripe na formação da matriz formada no início do Brasil colônia e que produziu certa estrutura religiosa marcada pela reapropriação mútua e porosa que articulou uma nova realidade cosmológica denominada de sincretismo religioso.

## 1- Histórico e contextualização da companhia de Jesus

No contexto do século XVI, marcado pelo surgimento dos movimentos protestantes e da Contrarreforma, a Companhia de Jesus ou *Societas Iesu* era fundada em 1534, na cidade de Paris, por Santo Inácio de Loyola e mais seis amigos tendo como objetivo a educação e a missão pela fé católica.

No piso inferior da pequena capela, os sete amigos ficaram a sós, e ali constituíam um grupo suficientemente heterogêneo para representar a variedade de nações e temperamentos dos futuros membros da Companhia. Eles vinham de diferentes origens: três castelhanos, dois guipuzcoanos, um navarense, um português e um saboiano. Havia também uma diferença de idades: Íñigo estava com 43 anos, Fabro e Xavier com 28, Bobadilla com 25, Simão Rodrigues com 24, Láinez com 22 e Salmerón mal completara 19. Havia também a diferença do ponto de vista temperamental: Íñigo, o líder nato, Fabro, o afável, o ardente Xavier, o sensível Simão Rodrigues, o irrequieto Bobadilla, o perspicaz Láinez e Salmerón, o jovial. Mas lá estavam todos reunidos num só ideal. Fabro, o único sacerdote entre eles, celebrou a missa da Assunção. Na hora da comunhão, voltou-se para seus companheiros com a hóstia consagrada na patena e, ajoelhados em seus lugares, cada um deles pronunciou seus votos. Depois que todos terminaram, Fabro deu-lhes a comunhão e, voltando-se para o altar, pronunciou também os próprios votos (ECHANÍZ, 2006, p.38-39, v. I).

Durante alguns anos Inácio de Loyola trabalhou para elaborar as regras da Companhia. Enfim ao término, em 1547, o documento final apresentava uma série de orientações que deveriam ser seguidas por todos os seus membros em qualquer parte do mundo. Além da vocação aos estudos, três conceitos básicos objetivavam “a conservação da alma e do corpo, guiando-se sempre pela obediência, que era o que permeava implicitamente o espírito da Companhia”: O desejo da glória divina, o bem universal e à obediência. (COSTA, 2004)

Alguns anos antes, precisamente em 27 de setembro de 1540, a Companhia de Jesus era reconhecida pelo Papa Paulo III, por intermédio da bula *Regimini militantis Ecclesiae*<sup>2</sup>. Assim a Ordem religiosa consolidava-se enquanto um instrumento missionário e doutrinário da Igreja Católica. (VAINFAS; SOUZA, 1995). Além de realizar missões na Europa e nos territórios sob o domínio do cristianismo, criavam escolas, administravam e mantinham universidades.

<sup>2</sup> *Regimini militantis Ecclesiae*: O Governo da Igreja Militante-Extraído do dicionário de latim Globe. Disponível em <<https://pt.glosbe.com/la/pt/Regimini%20militantis%20Ecclesiae>> Acesso em 11/06/2018.

Neste mesmo ano de 1540, os Jesuítas chegavam a Portugal, por convite do Rei, Dom João III, que pretendia catequizar a Índia. O soberano português, conhecido pelo interesse em proteger e expandir o reino português era grande entusiasta pela unificação da fé católica. Foi ele que conseguiu em 1536, autorização do Papa Paulo, através da bula *Cum ad nihil magis*<sup>3</sup> para criação do Tribunal da Inquisição do Santo ofício no reinado lusitano. “Sua política se fundamentava em restaurar as letras e ciências, promovendo assim a cultura portuguesa.” (RODRIGUES, 1931 A).

Após alguns anos de serviço em Portugal, a Ordem expandia-se nas Américas, visto que os jesuítas acreditavam que somente neste “Novo Mundo” poderiam realizar efetivamente sua missão de salvação e evangelização.

O objetivo da Sociedade de Jesus era pregar, confessar e consagrar-se à educação da juventude católica, segundo os princípios da fé e as regras da Ordem, assim como dirigir colégios e seminários; tudo isso com a paixão de uma guerra. [...] Santo Inácio foi oficial antes de ser sacerdote, e deu a sua Ordem um caráter militar. Sua Ordem combateu com armas espirituais para converter os hereges e sustentar os cristãos vacilantes (LARROYO, 1982, pp. 379-380).

### 1.1- A missão entre os índios no Brasil

Para os europeus do século XVI, os nativos americanos eram idênticos “aos caçadores e pescadores recoletores da idade da pedra”. Eram considerados povos selvagens e exóticos, mas ao mesmo tempo a qualidade deste povo era destacada através da, “inocência da nudez, da generosidade, da indiferença pela posse de bens materiais e até mesmo pelo sentido de limpeza.” Na esfera natural os indígenas eram tidos como excêntricos, porém no mundo temporal a finalidade era os de lhes impor uma nova religião, transformando-os em agentes de serviço produtivo. Vários relatos afirmavam que eles não possuíam uma religião. Estas anotações também demonstravam a contenda que os europeus estavam tendo a respeito do universo dos selvagens e de suas condições naturais.

Entretanto diante “do código religioso”, surgia um obstáculo do ponto de vista da teologia dos evangelizadores. “Os selvagens da terra de Santa Cruz não apresentavam aqueles elementos que encontramos na longa lista de d’Abbeville e que definem o que é a Religião: ídolos, templos, sacerdotes.” (POMPA, 2001). Ou seja, se não existiam estes elementos, a religião também não existia.

Por conseguinte, a partir da publicação da Bula *Sublimis Deus* de 1537, do papa Paulo III, concluiu-se que os nativos eram homens “naturais” “(*Veris homines*)” e como tais eram dignos de receber a fé católica por meio da catequese e do testemunho. Era então oficializado o objetivo dos missionários:

A necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos índios umas crenças, mesmo se vagas ou errôneas, obedecia a uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzi-lo e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro. Para isto era necessário construir uma linguagem de mediação. No início da Idade Moderna, o código prioritário de leitura e interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas, ainda era o religioso; este último englobava todos os outros: o moral, o político, o filosófico (lembre-se a justaposição de fé, lei e rei). Ou seja, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava era lida *sub specie religionis* e traduzida na linguagem religiosa. (POMPA, 2001)

Objetivando esta cristianização no “novo mundo” português, ainda que de forma esparsa e acanhada, os primeiros a chegarem foram os Franciscanos. Contudo para atender as prerrogativas da Coroa Portuguesa, a Companhia de Jesus foi considerada a mais habilidosa, porque possuía mais cultura doutrinal, “independência, disciplina e eficiência nas missões”, além de experiência em gerar receitas privadas e controle interno. (MANSO, 2016)

---

<sup>3</sup> *Cum ad nihil magis*: Bula do Papa Paulo III que cria a Inquisição em Portugal dirigida aos bispos de Coimbra, Lamego e Ceuta pela qual os constituem seus comissários e inquisidores no reino de Portugal. ANTT, Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3908041>> Acesso em 28/03/2018.

Sendo assim, por determinação do Rei de Portugal Dom João III, os Jesuítas chegavam ao Brasil em 1549, convencidos de uma notável “admiração pelos indígenas, desejosos não apenas de convertê-los à verdade da fé, mas também de educá-los para sua futura integração na sociedade.” (AZZI, 1987).

Por outro lado, é preciso considerar o movimento missionário jesuítico em escala ampliada, envolvendo as atividades da "Missão de Assistência de Portugal" que tinha o papel estratégico de atender, no âmbito espiritual, os interesses de difusão da fé católica no mundo português do século XVI, que abarcava territórios em diversos continentes. Esse movimento iniciou no Brasil em 1549 com o envio de Nóbrega, que se tornaria o primeiro provincial no Brasil enquanto Francisco Xavier seria nomeado no mesmo ano, como primeiro provincial da Índia (ANDRADE, 2002, p. 51).

O primeiro grupo de jesuítas chegou ao Brasil na mesma expedição que trazia o Primeiro Governador Geral Tomé de Souza. Além do padre Manuel da Nóbrega, estavam os religiosos Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro, Antônio Pires, Vicente Rodrigues e Diogo Jácome.

As tentativas de colonização do novo território nas primeiras décadas do século XVI sofreram diversas reveses. Convenceu-se, então, o rei de Portugal, Dom João III, da necessidade de envolver a Monarquia na ocupação da nova terra. Instituiu, pois, um governo geral no Brasil, nomeando para essa função Tomé de Souza (SAVIANI, 2007, p. 25).

Conforme ocorrera nas missões do ocidente, a Companhia de Jesus recebera grande aporte de “rendas régias e de meios econômicos para que pudesse dar andamento aos projetos missionários” (MANSO, 2016, p.158). Já no ano de 1550, os jesuítas receberam de Tomé de Souza, a Sesmaria das Águas dos Meninos, onde puderam iniciar as atividades educacionais e as agrícolas usando a mão de obra dos nativos. Nesta extensa região criaram estrutura para moldar os nativos em conformidade com os valores europeus e as normas oriundas do Concílio de Trento.

O papel dos jesuítas na colonização do Brasil e da América em geral ocupa um lugar de destaque e sem precedentes na história das missões cristãs. Ninguém ignora qual tenha sido a parte dos missionários na obra de penetração da civilização ocidental entre os povos mais primitivos. São eles que formam na vanguarda, preparando o terreno com a domesticação dos naturais (PRADO JÚNIOR, 1971, p. 24).

Logo a Companhia de Jesus tornava-se “a coluna dorsal do poder institucional na colônia” (MANSO, 2016, p.156). Prova disto é a elevação da Missão Jesuítica do Brasil à categoria de Província e a nomeação do padre Manuel da Nóbrega como o Provincial dos Índios do Brasil.

## **1.2- Práticas jesuíticas no Brasil e a inconstância da alma selvagem**

A Companhia de Jesus precisava cumprir sua missão e converter os índios transmitindo-lhes a língua portuguesa, os costumes europeus e o catolicismo, com o objetivo inclusive de cumprir a máxima profecia do Evangelho: “ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”.

Os padres teriam a missão de trazer os ameríndios para o mesmo estágio de evolução onde se encontravam os europeus cristianizados. O Conhecimento das escrituras e o incremento da fé removeriam os indícios de barbárie e preparariam os nativos para alcançar o reino dos céus. A conversão traria a pureza e a virtude perdidas por Adão e Eva depois de ter comido o fruto proibido. (RAMINELLI, 1996, p.31)

Para iniciar este trabalho missionário, os religiosos então fixaram de início suas moradias nas proximidades às terras indígenas. Desta maneira, como houvera inicialmente uma boa e fácil recepção, por parte dos nativos, como descrevera Nóbrega, “vistos como papel em branco, pronto para escrever”, puderam iniciar o projeto missionário jesuítico cuja metodologia não fazia em nenhuma hipótese, menção ao lugar do outro:

Tratava-se de trazer os indígenas, considerados como ovelhas desgarradas, para o redil da verdadeira fé. “Converter” significava basicamente tirar os índios de suas crenças errôneas e reconduzi-los à verdade católica. Não se tratava, portanto, de um diálogo, mas de um monólogo religioso. A teologia da conversão partia do princípio da exclusividade da fé católica, considerada como única verdadeira, e da necessidade de que todos os povos se submetessem à sua aceitação. A profissão de fé cristã tornava-se, assim, uma necessidade fundamental para se obter a salvação eterna. A proposta missionária não deixava aos indígenas alternativas: a única via possível era a conversão, condição imprescindível para a integração no projeto colonial lusitano, ou seja, na cristandade, expressão visível do projeto salvífico divino. (AZZI, 1987 p.73)

Contudo devido as constantes violências cometidas pelos colonos portugueses contra os nativos, por aconselhamento do Governador Tomé de Souza, os missionários jesuítas estabeleceram-se dentro dos limites concernentes de defesa da cidade. A partir desta nova situação era necessário então, encontrar novas práticas, novo modelo de catequização e conversão para os índios.

Os missionários da Companhia de Jesus passaram a catequizar e estruturar os nativos a partir de aldeamentos, conhecidos como reduções<sup>4</sup>. O fundamento essencial que norteava o conceito de redução era “o direito do português à nova terra, em força da doação feita pelo papa em nome de Cristo”. Já para os nativos este “direito” só seria possível após a profissão da fé católica. (AZZI, 1987).

A criação dos aldeamentos ou reduções não foi ideia de Roma, mas sim das necessidades locais. A administração destes aldeamentos/reduções era realizada pelos padres, outras vezes pelos colonos e até mesmo pelos índios através de seus “chefes principais”. O Estatuto das aldeias de 1558 previa apenas que os padres seriam responsáveis pela catequese, não fazendo nenhuma menção administrativa. (MANSO, 2016)

A fim de executarem uma política de fixação e evangelização do índio, criaram o aldeamento, como forma de fixar as populações habituadas ao nomadismo, evitando igualmente a prática da antropofagia e da poligamia. A aldeia/aldeamento aparece como uma adaptação às necessidades da evangelização local às terras brasileiras pensada pelos jesuítas e criada pelo governador. (MANSO, 2016 p.158)

Na maioria dos casos, as comunidades indígenas distintas foram obrigadas a migrar de suas terras para esses aldeamentos, onde tinham que estudar os preceitos da Igreja e posteriormente eram batizados com nome de santos e santas católicos. Os aldeamentos eram locais onde se mantinha a estrutura comunitária dos nativos com os seus caciques, o sistema de plantio, caça e pesca misturada com a tecnologia dos europeus como “a escrita, metalurgia, olaria e a arquitetura”. Eram ambientes onde os índios podiam ter liberdade para viverem em paz, mas em uma espécie de liberdade autorizada e vigiada, o que não impedia os conflitos culturais e religiosos.

A partir deste desse momento, o método de catequese missionária foi tomando um rumo diverso: não mais embrenhar-se na selva para conviver junto aos indígenas, mas, pelo contrário, trazer os indígenas para perto das povoações portuguesas, agrupando-os num espaço territorial bem delimitado. Essa tarefa de convencer o índio a abandonar o seu habitat natural para estabelecer sua residência nas proximidades do litoral, passou a ser designada como “descimento”, pois em geral se fazia acompanhando o curso dos rios que “desciam” para o mar. No litoral sob a orientação dos missionários, os indígenas construíam seus aldeamentos, conhecidos com o nome de “reduções”. (AZZI, 1987 p.74)

Portanto, em decorrência desta dificuldade e como uma estratégia de catequização, os padres abandonaram o latim oficial e buscaram aprender a língua nativa, empregando-a nas celebrações, músicas e nas encenações teatrais, como forma de inculturar os nativos aos rituais católicos. A língua Tupi virava a própria língua geral.

As ideias de Cristo, dos Santos, da Virgem Maria, das procissões, das vestimentas cristãs e dos “dramas bíblicos” eram assimiladas na cultura nativa através das imagens que os índios já tinham e eram apresentadas nos autos, nas peças que o Padre José de Anchieta criou. Estas peças visavam principalmente às crianças,

---

<sup>4</sup> Reduções: Este termo é utilizado com mais frequência em territórios espanhol (reducciones)-(MANSO 2016 p.59)

chamadas de “curumins<sup>5</sup>”, porque tinha o objetivo de moldar a mente cristã desde cedo. Os costumes indígenas eram ensinados como pecado e seus deuses como demônios e o Deus cristão como verdadeiro Deus.

“(…) nascia assim a língua geral, com base no tupi, veículo de tradução linguística e cultural do catolicismo para a cultura nativa. Foi com base na língua geral que se realizaram as confissões dos pecados e, mais tarde, se compuseram os próprios manuais de brasílicos.” (VAINFAS/SOUZA, 2000 p.15.).

Apesar disso, os padres perceberam que o trabalho missionário seria árduo e perigoso, já que o universo religioso era percebido de modo totalmente diferente pelos indígenas. (VAINFAS; SOUZA, 1995). “A inconstância da alma selvagem” estava expressa nas palavras de Nóbrega ao transcrever os obstáculos para manter os ensinamentos e a conversão dos nativos:

O converter todo este Gêntio é mui fácil cousa, mas sustenta-lo em bons costumes não pode ser se não com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma creem e estão papel branco para neles escrever a vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem. (NÓBREGA, 1988 pp.124-125)

Esta dificuldade de se colocar em prática o objetivo missionário da Companhia de Jesus estava na mutabilidade do ser nativo, que estava aberto a receber a doutrina da religião dos colonizadores, mas com o passar do tempo aquele ensinamento já não mais os interessavam. Era necessário um ensinamento constante e permanente, moldando a personalidade espiritual dos indígenas. É o que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro classifica em seu artigo “A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia” como “Gente receptiva a qualquer figura, mas impossível de configurar” quando faz uma análise do “Sermão do Espírito Santo (1657) do Padre Antonio Vieira”.

A tentativa destes religiosos em impor o cristianismo também evidenciava certos limites no que se refere principalmente a forma como estas práticas e tradições católicas se interiorizaram na realidade indígena. Os índios absorviam os conteúdos cristãos, fazendo uma interpretação própria desta catequese convertendo-a a sua cultura e aos seus deuses, pois eles, os tupinambá, ao contrário do que os jesuítas pensavam tinham um “sistema de crenças no qual o tema da “Terra sem Mal” ocupava um lugar maior” (H. Castres 1975).

A comunicação entre índios e estes religiosos configurava-se então como uma das maiores dificuldades criadas em detrimento das atividades catequéticas. No entanto, esta dificuldade marca de maneira significativa a realidade colonial e as relações sociais estabelecidas, explicando o caráter sincrético religioso apresentado no movimento denominado de “Santidade de Jaguaripe”.

Viu-se que foi nos aldeamentos da Companhia de Jesus que padres e índios construíram a base da idolatria ameríndia. Construíram-na por meio de traduções do catolicismo para o tupi e vice-versa; por meio das circularidades entre os símbolos culturais cristãos e os indígenas (VAINFAS, 1995 p. 150).

## 2- Sincretismo e Matriz religiosa.

O antropólogo e teólogo Pierre Sanchis (1995) procura reestabelecer o Sincretismo de forma pormenorizada reelaborando-o através de um sistema ativo onde as identidades sociais se transformam ao entrar em contato com grupos diferentes. Estes sistemas por si só estão abertos a diversas modificações incluindo as evolutivas. Assim Sanchis vai conceituar o sincretismo como uma amalgama entre culturas e não somente de crenças, como se define na maioria das vezes, pois a religião já está incluída neste complexo como componente fundamental. Entretanto quando ocorre esta amalgama, o processo é conflituoso e sem harmonia. Haverá sempre uma cultura em desigualdade, ou seja, uma que domina e outra que é dominada. De acordo com a ocasião, o ambiente, o sujeito e seus interesses, o sincretismo estará sempre se modificando.

Este conjunto de características próprias do sincretismo está presente na formação da Matriz religiosa brasileira, pois: “o Brasil que, nascendo católico, participa desta tendência ao sincretismo, mas de modo

---

<sup>5</sup> *Curumim*. Do tupi kunu'mi/kuru'mi. Menino de pouca idade; garoto ou rapaz. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/curumim> >. Acesso em: 10/05/2018.



peculiar” (SANCHIS, 1997, p.105). Sanchis para descrever e percorrer o mapa do “campo religioso contemporâneo do Brasil”, propõe em sua metodologia uma ideia entorno de três componentes que ele denomina de “vareta tríplice das três modernidades, que são a pré-modernidade, a modernidade e a pós-modernidade”. E conclui que a Sociogênese deste campo religioso brasileiro surge na “pré-modernidade” no período colonial, onde acontece esta “porosidade”<sup>6</sup> (SANCHIS, 1997, p.104).

*Pré-moderno*: vale dizer o “tradicional”; as múltiplas respostas, não necessariamente ordenadas conforme a nossa lógica, que uma sociedade elabora para *tornar compatíveis* no mesmo espaço e, possivelmente, no interior dos mesmos atores sociais, os sistemas simbólicos que a história leva a ali se encontrarem ou se enfrentar. Um universo religioso fundamentalmente ritual (“mágico-religioso” como se diz); em consequência dominada pela “obrigação”, e imperfeitamente ética para nosso olhar contemporâneo. (SANCHIS, 1997, p.104)

A “pré-modernidade” ou a “Matriz Religiosa Brasileira” conseguiu compatibilizar sistemas simbólicos doutrinariamente diversos como o catolicismo, a mitologia indígena e a crença africana, através de um intercâmbio experimental essencialmente ritualista destas identidades religiosas onde uma complementa a outra. Neste mesmo aspecto, o filósofo e teólogo José Bittencourt Filho (2003, p.33-81) vai definir a “Matriz Religiosa Brasileira” como uma complexa interação de ideias e símbolos religiosos que se articularam neste período de formação do Brasil colonial ultrapassando as fronteiras doutrinárias das crenças e elaborando o convívio social de camadas sociais distintas pelo menos no ponto de vista da religiosidade. A religiosidade da colônia manifesta-se pela mescla de elementos católicos, indígenas e negros que vai influenciar a vida para o bem e para o mal.

## 2.1-O que é sincretismo religioso

Podemos ver o sincretismo com o um fenômeno que faz parte de um processo mais amplo, de transformações religiosas em geral. (DROOGERS, 1981 p.143).

Em termo mais compreensível Sincretismo seria “a junção ou mistura de cultos ou de doutrinas religiosas distintas, atribuindo um novo sentido aos seus elementos”<sup>7</sup>... O antropólogo e teólogo Pierre Sanchis destaca mais duas características deste sincretismo. Primeiro que o processo pelo qual o sincretismo acontece é polivalente o bastante para abrigar uma pluralidade de “cristalizações” e segundo que o “outro e o próprio” se reorganizam por meio destas modificações.

Se aproximaria primeiro do fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda, do modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não. (SANCHIS, 1994 p. 7).

Contudo a definição de sincretismo é objeto de discussão entre sociólogos e cientistas das religiões. Segundo Droogers, o melhor caminho para compreender esta diversidade surpreendente de significação de sincretismo é através de modelos específicos.

Sincretismo é um daqueles conceitos que pairam sobre a tênue linha separando noções que nos ajudam a entender e a manter um diálogo acadêmico sobre fenômenos similares e outras que, por seu uso abusivo e repetitivo, se tomam quase completamente vazias de um real significado – dando espaço, como argumenta Trajano Filho (1990, p. 2), ao falar de um desses conceitos superestimados, a uma teorização vazia, não crítica, inconsciente de seus limites e desconectada do mundo factual. Comumente atribuído a vários e distintos fenômenos religiosos, “sincretismo” parece ter perdido, parcialmente, ao menos, sua força

<sup>6</sup> “A condição de explicá-la bem, chamaremos esta porosidade de *sincretismo*” (SANCHIS, 1997:112)

<sup>7</sup> Sincretismo: Extraído do Dicio - Dicionário Online de Português Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/sincretismo> >. Acesso em: 10/05/2018.

como uma noção capaz de capturar os aspectos criativos de contextos religiosos. Isso acontece, pode-se dizer, porque muitas vezes nos rendemos à palavra “sincretismo” ao mesmo tempo em que ignoramos as particularidades e a não homogeneidade dos distintos contextos reconhecidos debaixo desse abrangente conceito. (CASTRO, 2014, p.59)

É neste cenário de “particularidades” e ao mesmo tempo de “pluralidade”, que buscamos direcionar um olhar mais centrado no protagonismo indígena através dos aspectos religiosos apresentados na Santidade de Jaguaripe, que “capturava os aspectos criativos de contextos religiosos” no encontro com o outro, neste caso específico com os jesuítas.

O método catequético utilizado pelos jesuítas apresentava um resultado não planejado onde os índios absorviam os conteúdos cristãos, fazendo uma interpretação própria desta catequese convertendo-a a sua cultura e aos seus deuses produzindo então uma primeira ideia do que chamamos de “Sincretismo”. Da mesma forma algumas práticas indígenas também foram incorporadas pelos colonizadores, onde as identidades estavam sempre abertas e se complementavam.

É assim que costumava pregar nas aldeias o padre Azpilcueta Navarro, grande “língua”: “levantando a voz e pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, para mais os agradar e persuadir.(POMPA,2006 p.124)

Um destes exemplos fora relatado através de carta epigrafada em 1552, por estudantes do Colégio da Bahia, ao padre Pero Domenech, reitor do Colégio de Lisboa. A missiva narra às experiências dos membros da Companhia de Jesus que empregavam princípios e conteúdos indígenas para atribuir aos ensinamentos da doutrina católica. Outro método utilizado pelos jesuítas para manter a aproximação e obter a confiabilidade dos indígenas, era repetir a mesma forma que os xamãs utilizavam em seus rituais, ou seja, gritavam, balançavam o corpo e a cabeça. Esta assimilação concretiza este sincretismo religioso. (VIVEIROS DE CASTRO 2002).

O sincretismo pode ser visto com o aquela parte do processo de transformação de símbolos religiosos em que a inspiração para esta mudança vem de fora, quer de outra religião ou de outras religiões, quer da estrutura social ou da sociedade secular. Trata-se não só da mistura de ideias ou práticas religiosas, mas da atividade do homem que brinca com os símbolos da sua própria religião e com os de outras religiões (DROOGERS, 1981).

Nesta perspectiva de assimilação e transformação Sanchis acredita que o Brasil tenha sido sempre um país de pluralidade religiosa e define “o catolicismo como estrutura virtualmente sincrética”. Por conseguinte como o Brasil foi colonizado pelos europeus portugueses católicos, ele já nasceu também sincrético. Contudo diferente da Europa, onde existia “um sincretismo secreto” que produzia uma identidade “consciente e unificadamente católica”, aqui no novo mundo se constituía num universo “aberto e sem fim” uma união dos “diferentes”: europeus católicos, indígenas e africanos. Contudo “uma união de diferentes” com estrutura totalmente desigual.

## **2.2 A matriz religiosa brasileira e seu aspecto sincrético**

De acordo com a psicóloga e doutora em antropologia Maristela Andrade (2002), “o brasileiro é marcadamente religioso”. Isto o faz reproduzir em sua vida um conhecimento prático de diversas configurações de crenças, de maneira que seus atos religiosos passam a fazer parte do “ethos da cultura brasileira”. Para compreender este processo é necessário encontrar as origens do sentimento religioso brasileiro no decurso da formação da “matriz religiosa brasileira”.

Na chegada dos portugueses ao Brasil, no século XVI, a “Dimensão mítico-religiosa” estava alicerçada em princípios existentes no imaginário “edênico”, que se assemelhavam as terras do novo mundo ao paraíso. Consequentemente, para os colonizadores era necessário preservar a doutrina “salvacionista milenarista” no pensamento do brasileiro, o que resultou numa disputa hostil, fazendo com que os nativos se rebelassem ao sistema imposto pelos europeus. Os indígenas tupinambá buscavam então o paraíso terrestre, ou terra sem males, numa mistura de “noções bíblicas” do jardim do Éden com as ideias pagãs, onde sagrado e profano constituíam esta fusão.

Esta concepção “salvacionista milenarista” foi relatada nas cartas de 1549, epigrafadas pelos padres Manuel de Nóbrega e José de Anchieta, com riquezas de informações. Sendo assim, o entrelaçamento destes princípios de religiosidade e seus ritos produziram outras formas, a qual se pode conceituar de Sincretismo (ANDRADE, 2002)

Esta gênese do Brasil colonial mostra uma configuração marcada por uma estrutura religiosa que articulava objetos diferentes que se complementavam. Havia um substrato religioso cultural, onde a crença generalizada em forças sobrenaturais influenciava a vida da maioria da população, para o bem ou para o mal. Estas forças espirituais estavam além das instituições religiosas, pois proporcionou novos modelos religiosos e impulsionou atos de devoções. A bem da verdade deve-se considerar a Matriz Religiosa Brasileira como resultado inerente ao encontro de culturas e mundividências. Pode-se dizer, em grandes linhas, que no Brasil colonial colidiram duas grandes concepções religiosas: uma que sacralizava o ambiente natural e as forças espirituais a ele subjacentes; outra ressaltava símbolos religiosos abstratos e transcendentais. (BITTENCOURT, 2003p. 49)

Em conformidade com este conceito, *Bittencourt Filho*, classifica a cultura indígena como a primeira compor, o que ele denomina de “Matriz Religiosa Brasileira”. Resultante da assimilação, incorporação e imposição das práticas religiosas dos europeus, esta complexa interação de ideias e símbolos religiosos teve como resultado o sincretismo religioso. Esta “amalgama” entre a religiosidade<sup>8</sup> dos nativos e a religião católica dos colonizadores europeus, permanece até os dias atuais caracterizando fortemente a identidade religiosa brasileira á partir deste modelo matricial.

“A Matriz Religiosa enseja e a Religiosidade Matricial ratifica o êxtase, como uma espécie de ápice da experiência direta com o sagrado, ou seja. despida em grande parte dos conteúdos oriundos dos discursos religioso e teológico elaborados pelos especialistas”. (BITTENCOURT, 2003 p. 72)

Sanchis (1997) também acredita nesta perspectiva de assimilação e transformação e que o Brasil também tenha sido sempre um país de pluralidade religiosa e define “o catolicismo como estrutura virtualmente sincrética”. Desta forma como o Brasil foi colonizado pelos europeus portugueses católicos, ele já nasceu também sincrético. Contudo diferente da Europa, onde existia “um sincretismo secreto” que produzia uma identidade “consciente e unificadamente católica”, aqui no novo mundo se constituía num universo “aberto e sem fim” uma união dos “diferentes”: europeus católicos, indígenas e africanos. Todavia “uma união de diferentes” com estrutura totalmente desigual.

### **3- O caso da Santidade de Jaguaripe**

É dentro deste contexto que os nativos, após adquirirem o conhecimento da fé católica, elaboraram métodos de resistência contra a escravidão e a imposição das práticas catequéticas, na procura do "Paraíso Tupi" ou da chamada "Terra sem males", sinônimo da eternidade sagrada onde estariam os ancestrais tupis, busca que fora interrompida com a chegada dos portugueses, refazendo assim o seu universo espiritual face às más condições que enfrentavam diante aos colonizadores.

Sob a influência dos índios denominados de "Carabas" iniciava-se os movimentos chamados pelos próprios jesuítas de “santidades”. Esta designação acabou por gerar uma grande confusão, já que a afirmação de que os índios não possuíam religião era frequente nas narrativas de viajantes e religiosos. Maristela Andrade considera a Santidade como movimento religioso.

Na verdade, "santidade" era um termo genérico utilizado pelos jesuítas para denominar certos rituais ou festas tupis que ocorriam tempos em tempos, reunindo um número considerável de índios. Porém o movimento religioso que será objeto de exame em seguida tem características particulares e foi alvo de interpelações do Santo Ofício, tomando-se conhecido pelo nome de "Santidade de Jaguaripe". (ANDRADE, 2002, p. 65)

---

<sup>8</sup> Bittencourt define religiosidade como a prática cotidiana religiosa ou de crenças vividas por uma pessoa ou pelos grupos. (BITTENCOURT, 2003 p.68)

Mas o que significava ser caraíba? A palavra caraíba (do tupi Kara'ib<sup>9</sup>) significa sábio, inteligente. Era uma designação aos grandes pajés, os xamãs dos tupinambá. Eles tinham destaque idêntico aos “chefes de guerra” e grande influência sobre as tribos e os guerreiros. Possuíam o poder de conversar com os mortos e os espíritos de seus ancestrais e até “ressuscitar estes mortos”.

El chamán domina sus “espíritus” en el sentido en que él, que, e un ser humano, logra comunicarse con los “demonios” y los “espíritus de La naturaleza” sin convertirse por ello en un instrumento suyo. Se encuentran, ciertamente, chamanes verdaderamente “poseídos”, pero éstos constituyen más bien excepciones aberrantes que tienen, por otro lado, su explicación. (ELIADE, 1976, p.23).

De acordo com o etnólogo Herbert Baldus, outra incumbência atribuída aos caraibas ou xamãs, era a defesa das aldeias e dos seus integrantes. A execução desta tarefa caracterizava os caraibas como um grupo social.

O xamanismo é uma instituição social cujos representantes através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens a mundos do Além, seja pela posse por espíritos. (BALDUS, 1965/66, p. 187).

Além disso, os caraibas eram curandeiros e conheciam os segredos das ervas. Chamados de pajés-açu<sup>10</sup> estabeleciam e mantinham laços de relação recíproca com outras aldeias. Dispunham de grande capacidade de persuadir e convencer pela palavra e eram venerados como santos. (CRUZ, 2013)

São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que se lhes creditavam suas funções de mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos, para não falarmos nas formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos Karaiba em busca da Terra sem Mal. Não há dúvida, em suma, que xamãs e profetas gozavam de “imenso prestígio” junto aos Tupinambá, desempenhando um papel religioso de destaque. (CASTRO, 2002:13)

Os caraibas também percorriam as aldeias pregando uma mensagem profética sobre a existência de um paraíso onde se encontrava os seus ancestrais, os heróis indígenas e não se morria jamais. Eram recebidos com festas e muito respeito, não só pelos nativos, mais também por alguns colonizadores.

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 enganos e mudando sua própria voz em 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 que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras cousas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas cousas, as quaes crêm. Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o

---

<sup>9</sup> **Caraiba** - (Do tupi Kara'ib (sábio, inteligente) ) designa o povo ou indivíduo falante do grande grupo linguístico e cultural que habitava o norte e nordeste da América do Sul, entre o Rio Oiapoque e o Rio Orinoco, onde situavam-se as Guianas, e nas várias ilhas da América Central cujo mar, por isto, passou a denominar-se "Mar do Caribe". Os **caraiabas** da Amazônia praticavam o antropofagismo. Os **caraiabas** teriam se deslocado da região nordeste da margem setentrional do Rio Amazonas, irradiando-se para o nordeste e norte. Os **caraiabas** foram os primeiros povos nativos das Américas que tiveram contacto com os espanhóis no final do século XV, e desde logo passaram a ser escravizados para trabalharem nas colônias que se fundavam. Extraído do Dicionário Informal Disponível em: < <https://www.dicionarioinformal.com.br/caraiba> > Acesso em: 10/05/2018.

<sup>10</sup> Pajé – Açú: Grande profeta. Do Tupi Guarani Pajé = profeta. Pessoa encarregada de realizar rituais e cerimônias religiosas nas tribos indígenas. Açú- adj. Bras. Radical de origem tupi, com função adjetiva, que significa grande. Extraído Dicionário Tupi-Guarani Disponível em: < <https://www.dicionariotupiguarani.com.br> > Acesso em 12/06/2018

feiticeiro que então lhes entra santidade; e a quem isto não faz nem lh'o a m a l. (NOBREGA, 1549 p.99)

Realizavam exorcismos, imitando os padres jesuítas, que por determinação de Nóbrega, somente podiam realizar a conversão depois de ensinar o catecismo e empreender o exorcismo.

Observamos aqui mais uma assimilação de rituais católicos e indígenas, pois “Ao realizar os exorcismos para a conversão dos nativos, o poder demoníaco também se manifestava nas cerimônias dos sacerdotes.” (RAMINELLI 1986)

Estes rituais começaram a se mostrar cada vez mais presente, despertando certo temor dos missionários, autoridades e proprietários de terras, que interpretavam estas manifestações como cerimônias e idolatrias demoníacas.

Desde o princípio, os missionários identificam nos **caraibas** os inimigos mortais da catequese e, por conseguinte, seus "maiores contrários", para *usar as palavras de Nóbrega*. São eles que, com suas "cerimônias diabólicas", impedem os índios de se aproximarem da verdadeira fé. São eles que convencem os índios de que o batismo praticado pelos padres provoca doença e morte (o que, em época de grandes epidemias e de batismo in articulo mortis não é difícil). São eles que organizam levantes e fugas dos indígenas das aldeias. São eles que conduzem as grandes migrações em busca de novas terras, talvez de "terras da imortalidade", como diz Gândavo. Enfim, são eles que, se opõem com toda a suas forças e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, vale dizer, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra, com o genus angelicum dos índios. (POMPA, 2001)

Desse modo, como os missionários não tinham alternativas para justificar sinais de paganismo, era sobre os indígenas que o Demônio predominava se expressando por meio “dos grandes xamãs, pajés ou caraibas”. Os caraibas foram denominados pelos padres, de acordo com as referências francesas, de “santos”, “santidades” ou “profetas”.

Pregavam em transe, após sorverem a fumaça de certas ervas, e de conversar baixinho com suas cabaças mágicas, todas enfeitadas de penas, pintadas com olhos, nariz e boca, pois eram elas afinal que alojavam o espírito dos deuses (...). Usam de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creiam neles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por parecer que há neles divindades, e mais o fazem por receber saúde que por algum respeito. Entre eles se alevantam algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam Caraiiba, Santo ou Santidade, e é de ordinário alguns índios de ruim vida; este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão, enganando-os. (VAINFAS, 1995, p.13)

Os missionários precisavam desassociar o “santo do diabólico”, o que na época era uma fixação da Santa inquisição e dos padres teólogos. (POMPA, 2001). Para atingir este objetivo a Santidade utiliza-se de um instrumento para resistir à opressão, compondo assim um patrimônio religioso impar.

Com efeito, as formas religiosas e culturais condenadas como idolátricas e/ou demoníacas foram sendo canalizadas para uma religiosidade camuflada – transformada por isso mesmo em instrumento de resistência e de manutenção da identidade ante as violências do opressor - e puderam assim compor um acervo religiosos singular. (BITTENCOURT, 2003, p. 56)

### 3.1-Descrição da Santidade

O movimento religioso de “caráter messiânico” denominado de Santidade de Jaguaripe recebeu esta nomenclatura, após se deslocar de Palmeiras Comprido, para as margens do Rio Jaguaripe. Jaguaripe era uma Vila instituída na época do Governador Geral Mem de Sá-1558 a 1572, onde habitavam os colonos portugueses com seus engenhos de açúcar, os nativos tupinambá e os padres jesuítas com seus aldeamentos. A região ficava ao sul do Recôncavo Baiano, às margens do Rio Jaguaripe, que quer dizer “rio da onça”.

A região era considerada fértil, fazia fronteira com as capitanias da Bahia, Paraguaçu e Tamarandiva, estava próxima a entrada para o sertão e do litoral. Esta região era também área de constantes conflitos entre colonos e indígenas. Por volta de 1560 às margens do Rio Jaguaripe foi erigido um aldeamento denominado Santo Antônio para redução dos índios tupinambá e que tinha como ordenador o jesuíta Gaspar Loureço. (NUNES 2000)

Por volta de 1580 o movimento iniciava a mais significativa revolta ameríndia do período Colonial, tendo como objetivo constituir um “novo paraíso” ou na linguagem tupi uma “terra sem males”. (RAMINELLI 1986).

A santidade constituiu assim uma “nova religião”, pois usava simbologias cristãs em certas ocasiões ao mesmo tempo em que utilizava os seus próprios conteúdos. O movimento então foi condenado e considerado pelos jesuítas como demoníaco e falso (POMPA, 2004).

Em que frequentemente a santidade é apenas a falsa aparência da natureza demoníaca. Assim, os missionários trouxeram para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era a verdadeira obsessão de inquisidores e teólogos. Este contexto foi rapidamente projetado nos discursos sobre os índios, e neste contexto, tem que ser enquadrado o uso do termo “santidade” para indicar as “cerimônias diabólicas” dos caraíbas. (POMPA, 2001, p. 188)

A santidade de Jaguaripe inicialmente era liderada pelo índio tupinambá batizado como Antônio, que tinha as qualidades específicas de um caraíba. Teria ele fugido de seu aldeamento e a partir daí muitos seguidores não só indígenas, mas pertencentes a outros segmentos como nativos recém-convertidos e batizados que haviam vivido com os jesuítas, além de colonos portugueses, velhos e novos cristãos, mamelucos, escravos negros vindos da Guiné e brancos pobres e também possuidores de terra aderiam ao movimento, dando um caráter heterogêneo a esta Santidade.

Numerosos brasis abandonavam suas habitações, cometendo tropelias, queimando propriedades, matando cristãos, na ânsia de alcançarem os domínios da santidade. (...) Na fazenda de Álvaro Rodrigues, em Cachoeira, segundo Pero de Moura, os negros da terra praticavam à maneira dos adoradores da santidade, em Paripe, ocultamente, índios forros e cativos, bem como mamelucos da zona, cultuavam a famosa abusão. (CALAZANS, 2013 p.29)

O índio Antônio conhecia os rudimentos da fé católica e a mitologia heroica tupinambá. Ele foi um ex-sacristão indígena, que não virou jesuíta e que havia assimilado todos os conteúdos cristãos articulando-os às ideias indígenas, fato que reforça o cunho sincrético do movimento. Enquanto líder da “Santidade de Jaguaripe” empregava um discurso milenarista em que se autodenominava “*Tamanduaré*”<sup>11</sup>, que na mitologia indígena era um dos mais importantes ancestrais do povo tupinambá.

Antônio se declarava o herói indígena e sobrevivente do segundo dilúvio, simultaneamente, dizia ser também o Papa, nomeando outros índios como bispos. Batizava utilizando água e os santos óleos. Fazia ainda o uso de alguns objetos e rituais sagrados do cristianismo como a oração do rosário e adoração as cruzes e também de objetos indígenas como os maracás e o culto ao ídolo de pedra denominado “*Tupanasu*”<sup>12</sup> que se localizava no centro da igreja construída nas terras de Fernão Cabral.

Além de atribuir nomes de santos aos demais integrantes do movimento, como São Paulo, São Luiz entre outros, Antônio teria designado o nome de Santa Maria Mãe de Deus a própria mulher, e assim o clero que constituía a “Santidade de Jaguaripe” configurava-se como uma verdadeira corte celeste católica. As celebrações realizadas pelo líder caraíba misturavam:

“Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco e os santos óleos; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões eram realizadas em cadeiras de um

<sup>11</sup> *Tamanduaré*: variante de Tamendonare, um dos gêmeos que sobreviveram à grande inundação, e um dos principais ancestrais daquela nação (Vainfas, 1992).

<sup>12</sup> *Tupanasu*: deus grande derivava de tupã, uma das formulas usadas pelos jesuítas para aludir ao deus cristão na língua tupi, a língua que serviu à catequese-(Vainfas 1995). *Tupã* : Progenitor. Figura da mitologia Tupi-Guarani. Ele é o mensageiro de Nhanderu (Deus) que se manifesta na forma do som do trovão. Extraído do Dicionário Tupi Guarani Disponível em: <<https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/tupa-3/>> Acesso em 25/05/2018

pau só com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena. Tudo presidido, nos derradeiros momentos da seita, pela índia chamada “Mãe de Deus”, a Virgem tupinambá, a qual codemandava as danças e fumaças em torno de um ídolo de pedra, adornado com nariz, boca e cabelos, á semelhança dos maracás.ídolo chamado *Tupanasu*<sup>13</sup>, o grande Deus.; (VAINFAS; SOUZA, 2000, pp.19-20).

Seriam estes rituais uma maneira de resistência ao batismo cristão imposto pelos jesuítas ou de afirmação da prática católica? A perspectiva do batismo como resistência ao catolicismo figura-se como a explicação mais adequada, dado que os índios acreditavam que este conduzia a morte, e o rebatismo pela santidade significaria a vida eterna. (VAINFAS, 1995).

Elementos mais genuinamente indígenas, nós encontramos na virtude do caraíba de falar com os espíritos, na separação entre homens, mulheres e crianças, durante os cortejos que seguiam o líder, nos bailes, no uso da erva-santa, nas possessões, nos cantos e nas defumações. Sobre esses componentes não há equívoco quanto a sua origem nativa (SILVA, 1995 p.65).

O movimento encontra na figura controversa do senhor de engenho Fernão Cabral de Taíde, um grande apoio e proteção. Fidalgo nascido no sul de Portugal, e segundo alguns estudiosos, detentor de uma relação de parentesco direta com Pedro Álvares Cabral. Taíde abriga em suas terras o movimento, permitindo até mesmo a construção de uma igreja pelos próprios índios. (VAINFAS, 1995)

A atuação e as motivações que levaram de Fernão de Cabral a aderir ao movimento desperta muitas hipóteses entre os estudiosos. As mais frequentes referem-se à possibilidade que o senhor de engenho teria de, ao apoiar o movimento, conseguir maior contingente de mão de obra ao seu dispor. Entretanto, Vainfas (1995) acredita que ele vivia num contínuo dilema, caracterizado pela ambição de conseguir cada vez mais índios para posteriormente explorá-los e a necessidade de cultuar a Santidade, fazendo com que os índios continuassem acreditando que sua fazenda era o paraíso que tanto procuravam.

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 perdeu completamente o controle da situação: multiplicavam-se as fileiras de adeptos em seus domínios, e ele, ao invés de explorá-los como supostamente desejava, só fazia adular o clero indígena e render culto ao seu ídolo (VAINFAS, 1995, p.98).

Neste caso da Santidade de Jaguaripe, trabalhamos com a hipótese sustentada por Vainfas, de que o próprio senhor de engenho acabou por aderir ao movimento, mediante a aspiração de se tornar o maior e mais poderoso senhor de escravos da Bahia. O Governador Geral Manuel Teles Barreto após uma grande pressão dos colonos, dos senhores de engenho e dos Jesuítas, que ficaram muito apreensivos devido ao crescimento do movimento, determina uma primeira expedição sob o comando de Álvaro Rodrigues, com a finalidade de combater o movimento da Santidade.

Porém, persuadido pelo Senhor de Engenho Fernão Cabral de Ataíde para trocar de estratégia no combate, o Governador nomeia o próprio Cabral para combater o movimento. Todavia, Cabral passa a proteger a Santidade, o que atrai a ira do Governador que nomeia Bernaldim Ribeiro, para derrotar de vez a Santidade.

Em 1585, a expedição obtém êxito e não encontra nenhuma reação por parte dos índios e tão pouco por Fernão Cabral. Segundo Vainfas (1995), o ídolo e objetos de culto construídos confiscados, a igreja construída foi incendiada, os índios foram novamente escravizados e devolvidos aos antigos senhores ou aos jesuítas, sendo seus principais líderes aprisionados, com exceção de Antônio, que desaparecera sem deixar rastro.

Sendo assim, tanto os índios como o senhor de engenho tiveram seus sonhos destruídos com o fim do movimento. Os índios não tinham mais um lugar onde poderiam viver com tranquilidade, em busca da “terra sem males” longe da dominação colonial, e Fernão Cabral por sua vez, não tinha mais uma grande quantidade de

peças que posteriormente poderia trabalhar em suas terras, aumentando sua influência e poder. Enfim, os índios perderam o sonho de não serem dominados e Fernão de dominar (RAMOS; MORAIS, 2010).

### 3.2. A questão do sincretismo na Santidade

Citada nas cartas jesuíticas e fontes do século XVI, a "Santidade de Jaguaripe" é reconhecida também nos registros públicos da Coroa Portuguesa particularmente no Tribunal do Santo Ofício onde se encontram a maior parte das informações acerca deste movimento, através das inúmeras missivas de acusação e das dezenas de processos instaurados pela inquisição portuguesa.

Mesmo possuindo grande notoriedade naquele período, o movimento e suas singularidades são mais estudados pelos antropólogos e etnólogos e pouco referenciado pelos historiadores e cientistas das religiões. Procuramos perceber este movimento de Jaguaripe como uma expressão sincrética, pois ele assimila o sistema de crenças de outro, como por exemplo, os santos católicos, associando-os aos seus deuses, evidenciando assim um impressionante sincretismo religioso que segundo as fontes não era comum em outras Santidades da época.

Alguns movimentos têm tido um caráter sincrético; outros, apesar de certos préstimos do catolicismo, expressavam crenças e valores puramente indígenas. (...) Em uma tipologia do messianismo sul-americano, tais movimentos [dos messias Tukano, de 1880] se aparentam com os que se produziram em 1578[?] na região da Bahia entre os índios tupinambá meio cristianizados, assim como na zona missionária do Paraguai. (METRAUX, 1973, p. 15,29).

Para entendimento do sincretismo na Santidade de Jaguaripe é necessário compreender que o vínculo entre religião e civilização exerceu um papel decisivo no confronto entre europeus e ameríndios deste a Conquista Espiritual do Novo Mundo. Neste processo ocorreu certa "mediação" onde os europeus jesuítas eram exímios na criação destes "códigos compartilhados". (POMPA, 2006)

No entanto, os nativos com participação ativa neste processo tornaram-se a outra parte desta "mediação". Como exemplo podemos citar o fato do líder da Santidade se considerar papa e assim nomear alguns índios como bispos e dar nomes de santos aos integrantes do movimento. Desta forma demonstrou extraordinariamente esta transformação definitiva de "códigos e registros" numa complexidade existente no âmbito da sociedade colonial, onde a convivência e assimilação cultural faziam-se profundamente presente. Esta convivência está explícita quando os padres jesuítas usavam os aspectos do homem ameríndio para pregarem fazendo uso de gestuais próprios dos rituais xamânicos.

Considerando as referências do século XVI, a antropologia descobriu que "as cosmologias indígenas" se compõem e se recompõem ao longo da história no enfrentamento com outras cosmologias, reconstituindo assim através destes elementos alheios, novos significados. Este sincretismo torna-se então um elemento presente não apenas nesta santidade, mas em toda a sociedade que se desenvolveu nos primórdios do período colonial. O historiador Serge Gruzinski trabalha com a perspectiva de um processo de cristianização que se deu através da religião, e embora seu recorte de pesquisa seja dedicada a colonização espanhola no México, podemos usar suas análises também para compreender como este processo se deu na colonização portuguesa no Brasil.

A denominada "realidade" colonial transcorria em um tempo e espaço distinto, e era pautada em princípios sociais e de poder, onde cada indivíduo teria sua própria percepção acerca do divino, do real e do além. Este distanciamento existente entre os sistemas de representação ou de poder estaria então diretamente vinculado à maneira com que as sociedades em questão "percebiam, memorizavam e comunicavam aquilo que concebiam como realidade, ou melhor, como a sua realidade" (GRUZINSKI, 2003).

Por conseguinte, ao empreenderem sua missão evangelizadora, os colonizadores almejavam algo que Gruzinski afirma ser simultaneamente fácil e impossível: a incorporação do sobrenatural cristão na realidade exótica dos índios. A facilidade se dava porque mesmo havendo uma distância entre estas sociedades, as duas enalteciam o aspecto surreal concebendo-o enquanto realidade essencial e indiscutível do ordenamento das coisas.

Estes aspectos também podem ser verificados no contexto colonial brasileiro, dado que, tanto os portugueses, principalmente os jesuítas, como os índios passaram a projetar sobre a "realidade" do outro seus costumes, práticas e representações culturais. Os índios passaram a interpretar este universo cristão enquanto um elemento novo e complementar a sua própria religiosidade, adotando assim, alguns rituais, objetos e personagens pertencentes e essenciais para a fé católica. Já o processo missionário europeu construiu esta



“alteridade indígena” com base nos princípios de âmbitos religiosos como “a fé, a profecia e a esfera demoníaca”. (POMPA, 2006)

Com efeito, seja para identificar a dinâmica indígena da absorção, rejeição e reelaboração da mensagem cristã, seja para recuperar a dinâmica interna ao próprio discurso missionário, nas diferentes facetas em que ela se apresenta, é preciso acompanhar, na longa ou na breve duração, a dinâmica do encontro-choque entre horizontes simbólicos diversos e a construção de novos universos de significados “negociados”. (POMPA 2006, p.112)

Entretanto, os portugueses em sua maioria, inferiorizavam e desconsideravam a cultura indígena, por exemplo, ao compreenderem seus diversos deuses enquanto manifestações do demônio, responsabilizados por incentivar os índios a se revoltarem e pelo não cumprimento das normas do cristianismo:

(...) os jesuítas também pensaram que os nativos da costa brasileira “não tinham fé, nem lei, nem rei”, fórmula usada por vários cronistas do primeiro século para descrever os Tupinambá. O próprio Nóbrega, primeiro provincial dos inacianos no Brasil, chegou a escrever, em uma de suas cartas, que os “índios eram como papel em branco onde se poderia escrever à vontade” (...) O costume da antropofagia - a vingança ritual que conferia lógica à guerra entre os Tupinambá - era o exemplo principal de que, na verdade, longe de serem *tabula rasa*, poderiam estar governados pelo demônio. Seria preciso domesticá-los, “pacífica-los” (...) Em certos documentos, vemos os padres tentando desmerecer os que chamavam “feiticeiros”, os pajés da cultura tupi, que agiam como curandeiros ou presidiam grandes cerimônias de comunhão com os ancestrais mortos. E faziam-no dizendo que eram eles, padres, os verdadeiros pajés (VAINFAS; SOUZA, 2000 p. 12-13).

Destarte, esta tentativa de promover e impor uma “cristianização” a cultura e, sobretudo a religiosidade nativa, acabaram por desencadear uma complexidade as relações sociais que se desenvolveram, condicionando a existência de uma nova cultura religiosa, sendo o sincretismo seu elemento central.

A comunidade tupi do litoral no século XVI sob o domínio lusitano enfrentou nos primeiros passos do projeto português relativa superioridade dos armamentos bélicos, perplexidade e o medo provocado pelo desconhecido, além da prática do cerco, queima das aldeias e destruição das roças. Para, além disso, elementos novos foram sendo introduzido na esfera colonial (...). Os traumas psicológicos e as práticas de dominação sofridas por esses povos fez emergir um sentimento de perplexidade e de despossessão dado a destruição do seu mundo clássico e da sua autoimagem positiva a partir do momento em que se estabeleciam novas formas de relação hierarquizadas, para tanto, o processo serviu de guia para que os povos ameríndios buscassem novas formas de relacionamento e reorientarem novos paradigmas (JESUS, 2013 p. 4).

O sincretismo religioso constitui-se então como característica central da “Santidade de Jaguaripe”, e se manifesta no discurso usado, nos elementos e objetos empregados no culto, na sua própria constituição e em seus principais personagens, o índio caraíba Antônio e o Senhor de engenho português Fernão Cabral de Taide. Mediante ao contexto de um movimento marcado significativamente pelo sincretismo, a religião torna-se elemento crucial, visto que a dominação colonial portuguesa conta com o apoio dos missionários jesuítas para interiorizar-se, mesmo que através da violência e da imposição na realidade indígena. Assim, a emergência do movimento se dá como uma resposta a esta dominação.

Convém assinalar a propósito, que embora sua mensagem anticolonialista possuísse forte conotação étnica e social —, pois pregava a morte ou a escravização da “gente branca” —, era no domínio religioso que a rebelião afirmava sua identidade construindo-a por oposição à Igreja católica. Utilizava-se, pois, um rito católico— o batismo — para invertê-lo e neutralizá-lo. Se o batismo dos jesuítas simbolizava o ingresso dos índios na comunidade cristã, o rebatismo da santidade procurava anular aquele trânsito cultural, limpando os neófitos da nódoa mortal do sacramento cristão. (VAINFAS, 1995).

## Conclusão

A análise da Santidade de Jaguaripe enquanto um fenômeno sincrético religioso deve considerar os trânsitos culturais percorridos pelos missionários e indígenas, distintos indivíduos no tempo e no espaço de um continente a outro, buscando perceber como se encontraram e como as relações se estruturaram, visto que longe das visões dualistas que costumam opor o Ocidente aos outros, colonizadores e índios, vencidos e vencedores, as fontes nos revelam paisagens misturadas muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis.

Desde os primeiros contatos entre missionários portugueses e indígenas esta relação entre religião e cultura ocorre como uma dimensão de trânsito simbólico que teve o “religioso como linguagem de mediação” compreensível entre as duas vertentes. Merece destaque como um dos resultados desta mediação, o modelo de catequização utilizado pelos jesuítas através do teatro criado por José de Anchieta na própria língua dos nativos. Este novo modelo catequético intencional, ao mesclar a doutrina católica com a mitologia tupinambá, cria um terceiro elemento simbólico onde, por exemplo, o bispo é denominado como *Paíguaçu*, o Pajé maior e Nossa Senhora é *Tupanasy*, a mãe de Tupã. (POMPA, 2006)

O catolicismo europeu, aqui considerado como o “eu” elaborava a “alteridade indígena” através dos âmbitos da fé, da profecia e do universo demoníaco. Por conseguinte construía o seu projeto missionário tendo com objeto a pregação do evangelho a todos os cantos e como meta principal a evangelização dos nativos. Ao mesmo tempo o “outro”, que é o indígena, projetava uma interpretação própria da “alteridade” dos colonizadores, assimilando por meio de recursos próprios a crença e os rituais.

Gruzinsky (2001) considera a Monarquia católica enquanto uma zona interativa na qual se reproduziram relações entre os poderes, culturas e segmentos sociais, ocasionando incompreensões e conflitos que escaparam as estratégias de expansão. Assim sendo, a Santidade de Jaguaripe confirma esta perspectiva, ao mostrar que as limitações da imposição da religiosidade católica resultaram na adoção do que Ronaldo Vainfas (1995) chama de “catolicismo a moda indígena”. Diferentemente de outras santidades, a de Jaguaripe apresentava este aspecto sincrético religioso, mesmo enquanto um movimento de resistência.

Através das fontes estudadas percebemos a incorporação do índio no processo da formação religiosa do Brasil através das relações que se estabeleceram a partir da chegada dos portugueses. Neste seguimento, uma interpretação feita pela socióloga Isabelle Braz Peixoto da Silva em “A Santidade de Jaguaripe: Catolicismo popular ou religião indígena? (1995)” explora uma concepção do movimento ligada a religiosidade. Semelhante a Silva, salientamos que o movimento bem como o contexto regional da Bahia naquela época expressava aspectos de uma sociedade complexa marcada pelo sincretismo e pela fluidez das fronteiras religiosas.

Mesmo com o fim do movimento, em 1595, referenciado pelos historiadores como uma derrota, cremos que os resultados oriundos da Santidade de Jaguaripe e que ajudaram a compor a “Matriz Religiosa Brasileira”, comprovaram o contrário, visto que configuraram evidências de que os nativos mesmo em circunstâncias de dominação demonstraram habilidade de adaptar discursos e comportamentos capazes de preservar sua identidade através do aparato religioso. A Santidade de Jaguaripe dava existência a um novo sistema de crença conciliador e com aspectos múltiplos, o que atraía diversos seguidores como mamelucos, escravos fugidos, colonos, brancos europeus pobres e ricos, bem como índios de diversas santidades (POMPA 2004). Esta relação entre missionários católicos e indígenas acontecia pela similaridade entre os princípios da espiritualidade tupinambá e cristã: a busca por uma terra sem males, sinônimo da eternidade sagrada onde estariam os ancestrais tupis e pelo imaginário “edênico” que assemelhava as novas terras ao paraíso bíblico.

Essa fusão caracterizou segundo as fontes, a base religiosa vivida na Santidade de Jaguaripe: o sincretismo como manifestação integrante de um “processo mais amplo de transformações religiosas em geral” (DROGGERS 1981). Assim sendo, este processo resultou na formação da “Matriz Religiosa Brasileira” que produziu uma estrutura religiosa marcada pela reapropriação mútua e porosa articulando uma nova realidade cosmológica.

Considerando as práticas expostas e analisadas neste trabalho tornou-se possível compreender um pouco mais sobre o papel da Santidade de Jaguaripe na configuração da “Matriz religiosa Brasileira”, assim como a metodologia implantada neste processo por meio do sincretismo religioso.

## REFERENCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800): os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1969.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil**. João Pessoa. Editora Universitária, 2002.

AZZI, Riolando. **A Críandade Colonial: Mito e Ideologia**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1987

BALDUS, Herbert. **O xamanismo**. Revista do Museu Paulista. N. S. vol. 16, São Paulo. 1965/66.

BITTENCOURT, F.J. **Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social**. Petrópolis, RJ: Vozes. 2003.

CALASANS, José. **Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe**. Salvador: EDUFBA, 2013.

CASTRO, Josué Tomasini. **Sincretismo como cruzar de memórias em contextos africanos: em defesa da precisão** in: Ciências da Religião: história e sociedade, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 56-80, jun. 2014.

CLASTRES, Hélène. **La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani**. Paris: Seuil. 1975.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus: normas complementares. São Paulo: Editora Loyola. 2004.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)**. Tese de Doutorado. Piracicaba: Unimep, 2004.

CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquiritos nativos: os pajés frente à Inquisição**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013, p.66.

DROOGERS, André. "**Sincretismo**." **Estudos Teológicos** 21.3 (1981): 139-150. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1335](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1335)>Acesso em: 26. Ago. 2016.

ECHANÍZ, Ignacio. **Paixão e glória: História da Companhia de Jesus em corpo e alma**. São Paulo: Loyola, 2006. 4 tomos

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas dei extasis**. México. Ed. Fondo de Cultura Econômica. 1960.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa de minas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FILHO, José Bittencourt. **Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social**. Petrópolis, RJ, Editora Vozes: 2003.

GRUZINSKI, Serge. **A Cristianização do Imaginário**. In: **A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos: XVI- XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 271-294.

\_\_\_\_\_. **Os mundos misturados das monarquias católicas e outras connected historiem**. Topoi, Rio de Janeiro, 2001, pp. 175-195.

JESUS, Edvaldo Nascimento de. **Antagonismo Colonial: A santidade de Jaguaripe e a Construção da liberdade no século XVI no recôncavo baiano**. In: II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: 2013 UFRB. Salvador. Disponível em: [http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto\\_Edvaldo\\_Nascimento.pdf](http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto_Edvaldo_Nascimento.pdf). >Acesso em: 23/08/2016.

LARROYO, Francisco. **História Geral da Pedagogia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982. t 1.

- MANSO, M. D. B. **História da Companhia de Jesus em Portugal**. Lisboa Ed. Parsifal. 2016.
- METRAUX, Alfred. “**Messias índios**”, in **Religion y magias indigenas de América del sur**. Espanha, Aguilar, 1973.
- MIRANDA, Mário França. **Inculturação da fé e sincretismo religioso**. In: **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.
- MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo, Globo, 2006.
- Nóbrega, Manuel da. **Cartas do Brasil 1549-1560**. Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira de Letras, 1931. (Biblioteca de Cultura Nacional, História - II. Cartas Jesuíticas — 1.)
- NUNES, Antonieta d’Aguiar. “**Centenário de elevação da primeira vila do Recôncavo baiano (Jaguaripe) a cidade**.” In: Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Salvador, v. 95, 2000, pp. 153-196.
- POMPA, Cristina 2006. “**Para uma antropologia histórica das missões**”. In: P. Montero (org.). Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural.
- \_\_\_\_\_. “**Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil Colonial**”. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 21, nº 40, 2001, p. 188-189.
- \_\_\_\_\_. **O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico**. In Revista de Índias. São Paulo, CEBRAP, vol. LXIV nº 230, 2004 P.141-174,
- PRADO JÚNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil e outros estudos**. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1971.
- RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- RAMOS, Fábio Pestana; MORAIS, Marcus Vinícius. **Eles formaram o Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.
- RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo I, volume 1. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931a.
- SANCHIS, Pierre. **As tramas Sincréticas da História: sincretismo e modernidades no espaço luso brasileiro**, Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, São Paulo, pp. 123-138, junho. 1995.
- \_\_\_\_\_, Pierre. “**O Campo Religioso no Brasil**”. In: Ari Pedro Oro, STEIL, Carlos Alberto. Globalização e religião. 1997. Petrópolis: Vozes, pp.103-117.
- \_\_\_\_\_, Pierre. **Pra não dizer que não falei de sincretismo**. In: Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, n. 45, p. 5-11, 1994.
- SAVIANI, Dermeval. **A História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2007.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto do. **A santidade de Jaguaripe**. Revista de Ciências Sociais, nº: 1-2, v.26, p. 65-70. 1995.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_, Ronaldo. SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os Santos**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VIEIRA, Antônio **Sermão do Espírito Santo** (1657). Apud. CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 183-184.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **A santidade de Jaguaripe: Catolicismo ou Religião popular** Revista de Ciências Sociais v.26 n.1/2 1995. pp. 65- 70

SILVA, Willian Dias da. MAIA, Letícia D. **“Resistência e Sincretismo Religioso: A Santidade de Jaguaripe no Tribunal Inquisitorial”**. In: Anais da XXXII Semana de História da Universidade Federal de Juiz de Fora. “O papel social do historiador: desafios contemporâneos para a escrita da História”, Juiz de Fora, 2017, p.1209-1223 Disponível em: <<http://www.ufjf.br/semanadehistoria/files/2010/02/Anais-UFJF1.pdf>> Acesso em: 23/03/2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 552 pp. 2002.