



SOFRIMENTO, TRANSFORMAÇÃO E CURA NUM MOVIMENTO RELIGIOSO DO SÉCULO XVI*

Suffering, Transformation and Healing in a 16th century Religious Movement

Carlos Caroso*

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Fátima Tavares**

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Rafael Losada Martins***

Faculdade de Tecnologia SENAC Rio de Janeiro

DOI: 10.29327/256659.14.2-5

RESUMO:

Destacamos os aspectos terapêuticos num movimento social de base religiosa que ocorreu em Jaguaripe, Bahia, no século XVI, identificando e analisando a sequência de eventos que levaram um jovem indígena a se separar de seu grupo e se converter ao cristianismo por meio dos ensinamentos religiosos jesuíticos e, mais uma vez, se separar da vida cotidiana fugindo para o Sertão. Ele voltou a se incorporar à sociedade local após profunda transição, apropriação de elaborada retórica e fundação de uma complexa seita ameríndia que angariou seguidores entre pessoas indígenas, pessoas negras escravizadas e libertos, assim como caraíbas. Consideramos que a experiência de sofrimento social e a promessa de renovação de vida constituíram fatores fundamentais para a unificação de todos na referida crença, buscando uma nova compreensão do movimento conhecido por “Santidade de Jaguaripe” pela comparação com processos assemelhados e interpretações teóricas em outros estudos.

Palavras-Chave: Sofrimento social; Brasil colonial; Profetismo indígena; Movimento messiânico.

* O presente artigo constitui um dos resultados de pesquisa financiada pelo CNPq, do qual dois dos autores são beneficiários de bolsa de produtividade em pesquisa. Os projetos de pesquisa dos quais resulta contaram com apoio financeiro da FAPESB/CNPq.

* PhD em Antropologia (UCLA). Professor Titular no Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Professor Permanente no PPGA da UFBA. Beneficiário de Bolsa de Produtividade em Pesquisa 1-B do CNPq/MCT. E-mail: caroso@ufba.br

** Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Professora Permanente no PPGA/UFBA. Beneficiária de Bolsa de Produtividade em Pesquisa 2 do CNPq/MCT. E-mail: fattavar_res@ufba.br

*** Doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor na Faculdade de Tecnologia SENAC Rio de Janeiro. E-mail: rlosada@gmail.com

INTRODUÇÃO

A expansão do Mundo Ocidental ocorreu em duas frentes. No campo econômico, mediante expansionismo mercantil da lavoura de cana de açúcar e seus produtos, e no campo religioso, com vista à conquista de novas ovelhas para o rebanho da cristandade, que motivava o avanço sobre o mundo além da Europa (Neves, 1978; Queiroz, 1976). Vale ressaltar que a instituição do Padroado fazia da Coroa portuguesa o patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas. A monarquia, participando das empreitadas religiosas por meio do Padroado, “pautava a evangelização antes por razões do Estado do que pelas da Alma: daí uma Igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial” (Mello e Souza, 1986, p. 87-88). Aos efeitos destrutivos da escravidão e da catequese, acrescentemos os surtos epidêmicos que assolaram as aldeias, sobretudo as que se encontravam sob controle da Companhia de Jesus.¹

O delineamento, mesmo que sucinto, da trágica situação vivida pelas populações nativas do litoral luso-americano no século XVI deixa entrever o caráter disruptivo do contato com o europeu (Queiroz, 1976). Esse desafio lançado à experiência pessoal e coletiva daquelas comunidades pode ser compreendido por meio do conceito de “sofrimento social” que, como acentuam Pusseti e Brazzabeni (2011), vem ganhando importância heurística na investigação das experiências do mal-estar na relação com as formas sociais e históricas de sua justificação. Desde os clássicos estudos de Weber sobre o problema da teodiceia, religião e sofrimento têm sido analisados em articulação. Antropólogos como Kleinman (1999), que aponta a múltipla dimensão do sofrimento, e Das (1997), destacando a dupla natureza do sofrimento (“positiva”, que faz a comunidade moral, e negativa) e o desafio moderno da sua justificação na forma de uma “teodiceia secular”, chamam a atenção para as implicações religiosas, morais, de saúde e bem-estar desse conceito – situações sociais que redundam em danos diretos ou indiretos à experiência dos coletivos devido à atuação do poder político, institucional e econômico sobre as pessoas. A bem da clareza de nosso argumento, se faz importante ressaltar que esse tipo de sofrimento precipita as respostas sociais aos seus próprios problemas, por meio dessas mesmas formas de poder e domínio.

¹ Por exemplo, o primeiro surto de varíola registrado na Bahia, no ano de 1562, em pouco mais de quatro meses foi responsável pela morte de cerca de 30 mil indígenas, sobretudo os escravizados e os reduzidos nas missões (Vainfas, 1995, p. 49).

REAÇÕES NATIVAS E A EMERGÊNCIA DE SANTIDADES

Tomando esta perspectiva para interpretar as reações e o surgimento das santidades indígenas, aquelas podem ser compreendidas enquanto experiência coletiva de transformação e busca de cura – ao mesmo tempo como resposta, ruptura e alternativa ontológica – em conexão com o sofrimento social desencadeado pelo processo de colonização. Embora fosse um fenômeno relativamente frequente durante os dois primeiros séculos da colonização, essas reações foram pouco documentadas. A exceção a essa regra foi aquela da Santidade de Jaguaripe, que ocorreu no Recôncavo Baiano. Isto se deu em razão do fato singular de ser acolhida nas terras de um senhor de engenho, tornando-se, assim, o principal alvo da Primeira Visitação que o Santo Ofício de Lisboa enviou ao nordeste brasileiro.

Além das fontes documentais resultantes dos autos da Inquisição, encontram-se disponíveis alguns estudos referentes à Santidade de Jaguaripe. O trabalho pioneiro realizado por Calasans, foi publicado em 1952 e teve nova edição no ano de 2012. Este estudo de caráter historiográfico lançou as primeiras luzes sobre a presença e trajetória desse movimento de santidade, a despeito de constituir basicamente um trabalho de reconstrução histórica documental, desprovido de qualquer proposta interpretativa. Um estudo de importância singular devido à riqueza de detalhes foi realizado por Vainfas (1995), que destaca sua importância em razão da documentação disponível pela “Inusitada intromissão do Santo Ofício em matéria de religiosidade indígena” (p. 74), decorrente do acolhimento da Santidade nas terras do senhor de engenho. Adotando o conceito de idolatria enquanto “manifestação global de resistência cultural indígena” (1995, p. 2), o autor classifica a Santidade de Jaguaripe como uma “idolatria insurgente” marcada pelo caráter sectário e pelo discurso hostil ao europeu.

Posteriormente a historiadora norte-americana Alida Metcalf (2003) privilegiou os aspectos políticos em sua proposta de compreensão e interpretação, identificando no movimento uma forma de resistência à colonização, considerando-o como um dos poucos movimentos milenaristas formado eminentemente por escravos negros e indígenas, e portugueses pobres. É importante ainda destacar a dissertação de Cardoso, finalizada no ano de 2015, que tem como foco de análise a ação política indígena, buscando se diferenciar do que a autora compreende como abordagem culturalista de Vainfas; o estudo de Campanholo (2020), com as dinâmicas do “encontro” entre jesuítas e povos tupinambá; além de

um pequeno ensaio de Silva (1995), que tem como questão principal o próprio significado daquele movimento, de ser uma expressão do catolicismo popular ou religião indígena.

As interpretações mais recentes centram no conflito em busca de explicação para o movimento, deixando de fora alguns aspectos que consideramos como também essenciais para a compreensão de sua organização e funcionamento. Nesse sentido, a participação dos diferentes estratos sociais, ainda que em proporções diversas, nos leva a questionar até que ponto é possível caracterizar com fidelidade a Santidade de Jaguaripe enquanto um movimento de “resistência” política ou de “trocas” culturais? Em busca de alguns elementos que respondam à questão, examinaremos as razões que levaram as pessoas a aderirem ao movimento e os benefícios que esperavam nessa participação, tanto imediatos quanto futuros. Motivados por esta proposta de nova compreensão e reanálise é que buscamos considerar a dimensão agonística, ancorada em mais uma “camada” desse fenômeno, que propõe e promete o alívio do sofrimento psicossocial e físico-moral (Duarte, 1994) dos seguidores como resultado do reconhecimento do poder de seus líderes e consequente conversão religiosa.

Propomos, assim, lançar uma nova compreensão sobre a trajetória da denominada Santidade de Jaguaripe, destacando seus aspectos de justificação religiosa e terapêutica por meio da construção de uma narrativa voltada para aliviar o sofrimento das pessoas, motivada pela busca milenarista/messiânica por um mundo livre de males e opressão, que simultaneamente apresenta soluções para problemas do cotidiano que afligem e causam diversas formas de sofrimento físico-corporais, emocionais, mentais psicossociais da pessoa (Caroso; Rodrigues, 1997; Rodrigues; Caroso, 1998; 1999; Duarte, 1994; 1998).

Visando a dar conta de nossa proposta interpretativa, limitaremos a compreensão da questão do sofrimento a duas referências das abordagens histórico-antropológicas. A primeira se situa na ideia de “interpenetração de civilizações”, desenvolvida por Montero (2006a), para compreender a mediação da ação missionária, produzindo traduções e classificações em prol da evangelização, e suas repercussões ameríndias, com foco na “análise do religioso como linguagem privilegiada das relações interculturais” (p. 11). Em segundo lugar, consideramos a compreensão da religião desenvolvida por Asad (1993), que recusa definições trans-históricas para considerar suas condições de “nascimento” e os efeitos de poder. Esse deslocamento possibilita problematizar as formações sociais anteriores ao que é com-

siderado “religião” na sociedade moderna, focando a análise nos processos autoritativos das práticas cristãs que delinearão sua configuração enquanto “religião”, o que inclui seu “duplo” – a emergência de movimentos heréticos que desafiavam a configuração dos espaços religiosos legítimos nas encruzilhadas do Brasil colonial².

Nessa perspectiva, os símbolos e as crenças não podem ser desconectados dos processos autoritativos que sustentam a “verdade” cristã de então. Asad (1993) aborda a formação da moralidade e da virtude no cristianismo medieval por meio das práticas disciplinares do sofrimento e da auto-humilhação. Essa perspectiva pode sugerir confluências produtivas para compreender as práticas religiosas e terapêuticas desencadeadas no movimento das santidades, tais como, a “peregrinação” (deslocamentos periódicos), o rebatismo, as danças e cantos nas cerimônias realizadas pelos adeptos com a finalidade de aliviar sofrimentos e angústias pessoais.

Por último, também ganha destaque em nossa análise o conceito de “drama social” (Turner, 2008), em sua dimensão processual dos rituais, na emergência e desdobramentos da crise social que ajuda a compreender, no sentido proposto por Scheff (1979), como determinadas ações operadas por meio de rituais ou dramas sociais são capazes de produzir efeitos catárticos.

CONTEXTO HISTÓRICO-ETNOGRÁFICO DA SANTIDADE

Ao longo do século XVI a localidade de Jaguaripe, situada no denominado Recôncavo Baiano, presenciava uma série de transformações decorrentes da implantação dos engenhos de açúcar e dos primeiros aldeamentos jesuíticos. Em 1561 foram fundadas na ilha de Tinharé, localizada ao sul de Jaguaripe na capitania de Ilhéus, duas missões a pedido de um chefe indígena da região que fora batizado pelos jesuítas. Essas transformações não se limitavam à alteração da paisagem, mas diziam respeito, principalmente, à população que lá habitava. Formada em sua maioria por índios tupinambá e uns poucos “negros de Guiné” (Vainfas, 1995, p. 77), parcelas cada vez maiores desses indivíduos passaram a ser sistematicamente incorporadas ao processo de produção do açúcar.

² Gasbarro (2006, p. 80) aponta os desafios do contexto religioso no Brasil colonial e destaca o que ele chama de “paradoxo missionário”: “[...] se o código geral é a ‘religião’, a diversidade radical pode ser pensada apenas em termos de ‘superstição’; mas como é possível encontrar uma ‘superstição’ entendida como ‘excesso de religião’ entre ‘selvagens’ sem religião?”

Entre os anos de 1563 e 1564 essa região foi assolada por uma vasta epidemia de varíola, acompanhada de um surto de fome que aniquilou grande parte dos seis mil indígenas aldeados e decretou o fim das missões da ilha de Tinharé (Leite, 1938, p. 58). Num contexto rico de novidades e descobertas tanto quanto de incertezas e frustrações, um jovem índio acabou atraído pelos discursos em “língua geral” proferidos pelos padres do aldeamento da ilha de Tinharé. Em busca de introduzi-lo na comunidade cristã, os padres trataram logo de batizá-lo. Foi-lhe dado o nome português de Antônio, em homenagem ao Santo, passando desde então a morar com os padres, não se tendo informação disponível sobre por quanto tempo. Neste período Antônio internalizou práticas disciplinares que formaram suas convicções religiosas, além de conhecimentos sobre a vida de Jesus Cristo, a ideia de inferno e do paraíso, a criação do mundo, o Juízo Final. Observou as rotinas dos sacramentos, particularmente por meio de sua participação nas missas que eram rezadas pelos padres. Em reação a uma experiência epifânica, não se sabendo ao certo se por meio de sonho ou transe, o que e como ocorreu, ele fugiu de Jaguaripe para o Sertão, onde foi viver até ser atraído de volta, possivelmente por Fernão Cabral de Ataíde (Calasans, 2012; Vainfas, 1995).

Ao fugir do aldeamento, Antônio retomou os passos dos antigos caraíbas. Errante, solitário, peregrinando de aldeia em aldeia e pregando, por meio de elaborada retórica, sua mensagem guerreira e a promessa da Terra Sem Mal. Em momentos que ingressava no transe, induzido pela ingestão de tabaco, dizia encarnar Tamendonare, o ancestral mítico dos Tupinambá, filho de Monan, que escapara do dilúvio “metido no olho de uma palmeira” com sua mulher. Antônio Tamendonare dizia ser também o verdadeiro papa, chefe da verdadeira Igreja. Na medida em que sua pregação, discurso místico-religioso e elaborados rituais catárticos se tornavam crescentemente conhecidos, o número de adeptos e seguidores aumentava significativamente, e outros caraíbas se uniram ao movimento sob sua liderança. Nomeava bispos, vigários, Marias e Santíssimos que vieram a constituir sua “corte celeste”. Dentre as Marias que o acompanhavam, uma se destacava, aquela que era reconhecida como “Mãe de Deus”, que alguns diziam ser sua esposa (Calasans, 2012, p. 12).

O novo culto inteiramente elaborado por Antônio adotou como símbolo um ídolo de pedra-mármore com um côvado de altura (66 cm), adornado com nariz, cabelo, olhos e boca, do mesmo modo que os maracás eram o principal instrumento musical a marcar o ritmo dos cantos e danças rituais, somando-se a estes o tabaco como indutor do transe catártico. Aquela figura icônica recebeu o nome de Tupanasu (Tupã-Açu), que significava “deus

grande” (Vainfas, 1995, p. 131-132). Com a santidade assim constituída realizava rituais de batismo com a aspersão de água e defumação de petim,³ redenominava seus adeptos, comandava os bailes e cantos, peregrinando sem destino certo.

A notícia sobre a nova seita rapidamente se espalhou pela região, alcançando lugares mais distantes como Salvador, que se encontra no extremo oposto da mesma Baía de Todos os Santos, e Porto Seguro, situada ao sul, que eram dois importantes portos marítimos na época colonial. Inúmeros depoimentos aludem às fugas e revoltas de pessoas indígenas e de pessoas negras escravizadas em toda a Bahia incitadas pela promessa que representava a Santidade, a exemplo das que ocorreram na fazenda do Conde de Linhares em Sergipe do Conde, atual São Francisco do Conde, e no aldeamento jesuítico de Santo Antônio, que faz parte do atual município de Maragogipe, estes também situados na Baía de Todos os Santos, e mesmo mais distante, na fazenda de Garcia d’Ávila, cuja sede se encontrava na atual Praia do Forte, no litoral norte da Bahia, município de Mata de São João. Além da participação das mencionadas pessoas indígenas e pessoas negras escravizadas, a Santidade contou com a participação de pessoas livres, portugueses, mamelucos e indígenas forros. Indivíduos das mais diversas origens se dirigiam em número cada vez maior ao “sertão” de Jaguaripe em busca de alívio para os seus sofrimentos corporais, “mentais, psicossociais, físico-morais” (Duarte, 1994, p. 83-90; 1986; 1998, *passim*).

No auge desses acontecimentos, possivelmente no início de 1585, uma expedição liderada por um mameluco experimentado nas práticas sertanistas, Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, localizou um grupo de adeptos da Santidade e, posteriormente, o caraíba-mor, Antônio. O objetivo daquela expedição não era, no entanto, destruir a Santidade, pelo contrário. Enviada sob as ordens de um poderoso senhor de engenho de Jaguaripe, Fernão Cabral de Ataíde, a expedição tinha por objetivo atrair a seita para as terras do engenho. O primeiro grupo encontrado pela expedição de cerca de sessenta pessoas que carregavam uma alegoria feita em pedra foi convencido por Tomacaúna, exímio conhecedor da “língua geral”, a se dirigir para as terras do engenho. Após encaminhar aquele grupo para Jaguaripe, a expedição seguiu a procura de Antônio. Chegando numa localidade denominada “Palmeiras Compridas” foram recebidos por emissários do caraíba que os advertiram para que ficassem onde estavam, pois ele logo viria encontrá-los (Calasans, 2012, *passim*).

³ Palavra indígena para fumo (tabaco) usado para induzir o transe.

Tomacaúna e seus companheiros não hesitaram em obedecer a recomendação, tomando o cuidado de enviar pelos emissários algumas roupas como presentes. Passado algum tempo, Antônio surgiu à frente de um numeroso grupo vestido com as roupas que recebera de presente: “calções de raxa preta” (calça comprida e larga de pano grosso de baixa estofa); uma “roupete verde”, espécie de túnica; um “barrete vermelho na cabeça” e uma espada curta na mão (Vainfas, 1995, p. 81-82, *passim*). Terminada a apresentação e saudações recíprocas, Tomacaúna e seus companheiros aderiram à Santidade, bailando, cantando e bebendo cauim⁴. Por vários meses tentaram convencer Antônio, através da promessa enviada por Fernão Cabral de Ataíde “que ajuntaria a sua Igreja com a dos cristãos, e que daria lugar e terás onde largamente vivesse” (Vainfas, 1995, p. 98), para ir com o restante da seita para o engenho, mas não foram bem-sucedidos. Num determinado dia ele “fugira no meio do caminho”.

Fernão Cabral de Ataíde, nobre português, cristão-velho, casado com Margarida da Costa, era considerado um homem muito rico e poderoso, sendo sua principal fonte de renda o engenho de açúcar, onde trabalhavam majoritariamente pessoas indígenas escravizadas e forros. Nas palavras de Gabriel Soares e Souza, em descrição realizada em 1587, o engenho de Fernão Cabral de Ataíde era “Obra mui formosa ornada de nobres edifícios 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 todos livres de todo foro que costumam pôr os capitães” (Souza, 1971, p. 157), indicativa do poderio econômico desse fidalgo. A questão a ser compreendida era, portanto, por que este nobre português acolheria em suas terras uma seita ameríndia que provocava uma série de revoltas por toda a Bahia? Poderia esta ser interpretada como uma estratégia militar adotada para destruí-la, como alegou ao Tribunal da Inquisição? O fato é que Fernão Cabral de Ataíde não destruiu a Santidade; ao contrário disto, deu-lhe proteção em suas terras durante meses. A cooptação da Santidade pode ser entendida como uma estratégia adotada por ele para satisfazer seus interesses mercantis de dispor em suas terras uma maior concentração de mão-de-obra indígena. Ao mesmo tempo, havia interesse dos adeptos da Santidade em se sediar no engenho, cessando sua peregrinação errante pelo sertão. Os estímulos dados por Fernão Cabral de Ataíde às práticas religiosas, tais como a liberdade de culto, a manutenção material e, até mesmo,

⁴ Bebida de povos originários do Brasil que resulta da fermentação alcoólica da mandioca ou do milho, pode ainda conter suco de caju e/ou de outros vegetais.

sua reverência diante da Santidade, funcionaram como fator de controle da mão-de-obra no espaço social e real do engenho.

Com o aval do todo-poderoso senhor de Jaguaripe, os adeptos da seita auxiliados por feitores do engenho construíram uma igreja a meia légua da casa-grande, que provavelmente se assemelhava a uma maloca. Espaçosa o suficiente para abrigar dezenas de participantes, a igreja apresentava altares, sacristia, pias de batismo, livros de casca seca de árvore e instrumentos musicais. Na entrada da igreja foi erigida uma cruz de madeira e em seu centro havia um tronco alto de madeira enterrado no chão, sobre o qual se colocava a alegoria de Tupanasu representado em pedra e adornado com “paninhos” fornecidos por Margarida da Costa, esposa de Fernão Cabral de Ataíde. Era nesse espaço sagrado que se realizavam as reverências e homenagens ao ídolo, na forma de bailes e cantos, durante as quais se ingeria a erva sagrada, o tabaco. As danças “à moda gentílica” entremeadas por cânticos que narram acontecimentos míticos tinham por objetivo dar leveza ao corpo, habilitando-o para o encontro com os deuses. Contudo, o ápice da cerimônia residia na defumação e ingestão da fumaça do tabaco. Razão de ser do culto, era a fumaça da erva santa que transmitia a “santidade”, primeiramente, para os caraíbas e, por meio deles, para os adeptos. Era o tabaco que proporcionava o transe físico e espiritual dos participantes, transformando-os em “deuses”.⁵

No sertão de Palmeiras Compridas, localidade incerta situada por Calasans na serra do Orobó (1952), era Antônio Tamendonare quem rebatizava o crescente número de adeptos incorporados pela seita. Na fazenda de Jaguaripe, tal ofício passou a ser exercido pela índia Mãe de Deus. Essa sucessão na direção da seita suscita algumas questões referentes à possibilidade de existência de uma mulher caraíba. Uma das respostas possíveis, na concepção de Montero (1985, p. 25), é que a simplificação do papel do pajé resultante da desagregação da organização tribal, que é evidenciada pelo desaparecimento dos rituais propiciatórios e de iniciação que dificultavam o acesso a esse papel, facilitou o surgimento de mulheres pajés. Por outro lado, devemos também ressaltar o destaque dado ao culto à Virgem na religiosidade popular da colônia (Mello e Souza, 1986, p. 115-119; Vainfas, 1995, p. 116),

⁵ A não-homogeneidade do espaço implica uma hierofania, “uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (Eliade, 1992, p. 30). A presença do ídolo Tupanasu, uma hierofania, no centro do templo, representando uma rotura no espaço, confere a ele uma estrutura cósmica que possibilita a comunicação entre os níveis cósmicos e a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro.

lembrando que na doutrina da Comunhão dos Santos, pela qual os membros da Igreja estão imersos num fluxo constante e recíproco de oração, intercessão e graça, Maria tem posição privilegiada, em sua qualidade de Mãe de Deus. O depoimento de Margarida da Costa é ilustrativo dessa proeminência. Convicta que estava de que “não podia ser do demônio [a santidade], senão alguma coisa santa de Deus, pois [os adeptos] traziam cruces, de que o demônio foge, [e] nomeavam Santa Maria” (Abreu, 1935, p. 78-79).

Mimetizando o rito católico e acrescentando o uso do tabaco, a indígena Mãe de Deus realizava o ritual iniciático da Santidade, o rebatismo, acompanhado da red denominação dos participantes. Desse modo, o batismo, repetindo o gesto cosmogônico através do simbolismo da morte e renascimento, faz o “homem velho” morrer por imersão na água e dá nascimento a um novo ser regenerado (Eliade, 1992, p. 110-112).

Pressionado pelos colonos da Bahia, o governador Manuel Teles Barreto delegou a Bernaldim Ribeiro da Gram a tarefa de solicitar a Fernão Cabral de Ataíde que destruísse a santidade com a maior brevidade possível e, caso isso não ocorresse, deveria ele próprio destruí-la. Num primeiro momento, Fernão Cabral de Ataíde tentou dissuadir o emissário do governador de sua missão repressiva dizendo que os índios o matariam caso tentasse destruir a igreja e que não forneceria a ajuda dos seus homens nessa empreitada. Tudo isso em vão. Bernaldim, juntamente com seus homens, cercou a igreja e advertiu os adeptos de que era inútil reagir. Estes, sem esboçar qualquer reação, assistiram à destruição da igreja, a prisão dos principais líderes e o confisco dos objetos utilizados na seita, inclusive a alegoria de Tupanasu.

Como relata Calasans (2012 [1952]) é importante destacar que o apoio recebido pela Santidade ao se fixar nas terras do engenho contribuiu para o aumento extraordinário do número de adeptos. Não faltam notícias sobre a adesão de índios e negros escravizados, alguns com autorização de seus senhores, a maioria como fugitivos. Alguns colonos, inclusive portugueses, solicitaram permissão a Fernão Cabral de Ataíde para visitar a igreja dos índios e participaram dos rituais.

SOFRIMENTO, SEPARAÇÃO E RENASCIMENTO

A experiência entre os missionários mediada pela trajetória posterior veio a constituir um elemento essencial para o reconhecimento da identidade de curador de Antônio (Fernandes, 1970, p. 370). Para compreender a relação entre experiência e identidade tomamos o

exemplo tratado por Rodrigues e Caroso (1999), que buscam compreender a estratégia retórica de construção do discurso de um terapeuta afrodescendente a partir de fragmentos de sua biografia, destacando a importância do “processo terapêutico que o conduziu à posição de curador, enfocando a condição de curado/iniciado” (p. 193). Vale observar, no entanto, que não se trata de retórica “sobre”, mas ancorada na experiência, conforme apontado por Asad (2010, p. 268): “É uma ideia moderna a de que um praticante não sabe como viver religiosamente sem ser capaz de articular esse saber.” Enfatizamos, dessa forma, a importância do contexto mais amplo e complexo de sua iniciação entre missionários jesuítas – “mediadores” religiosos, atentos à “experiência transversal” (Gasbarro, 2006, p. 81) – aliado à tradição religiosa sincrética que circunscreve a experiência que deu origem ao culto elaborado por Antônio. Esse campo religioso, segundo Mello e Souza (1986, p. 88), apresentaria como característica básica o fato de ser colonial e, portanto, multifacetado.

O sofrimento humano originando-se num espaço social específico (Kleinman, 1999) exerce uma influência fundamental na construção da identidade de curador, uma vez que esta estrutura a disposição autoritativa e sua justificação (Asad, 1993; Das, 1997). Neste ponto, também destacamos a ideia de *communitas*, elaborada por Turner (2008), dada a sua capacidade de explicar o surgimento de novas formas de culto. Além de exprimir em suas relações sociais a qualidade de *communitas*, a Santidade de Jaguaripe, por estar situada num momento histórico de transição entre duas estruturas sociais díspares, uma holista (a Santidade) e outra hierárquica (a Igreja Católica), também apresenta características liminares. Ao promover a associação entre *communitas* e liminaridade, a Santidade fornece as condições ideais para o desenvolvimento de um paradigma de realidade “concorrente”, veiculado por meio de disposições corporais e institucionais, símbolos e rituais, fruto tanto da experiência individual do caraíba Antônio, quanto do espaço social específico que o conforma. De uma religião a outra, o simbolismo da morte e nascimento assume as mais diversas conotações, permanecendo, porém, um elemento invariante, na visão de Eliade (1992, p. 163), em que “o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento”.

O renascimento de Antônio para a vida espiritual ocorreu quando fugiu do aldeamento da ilha de Tinharé. A partir desse momento, deixou o seu nome de batismo, o que pode ser tomado com morte simbólica da pessoa, assumindo a identidade do caraíba mítico

tupinambá, sob o nome Tamendonare, o que pode ser compreendido como seu renascimento como pessoa sagrada. É importante destacar que os caraíbas, invertendo a descendência mítica na qual deuses e heróis se sucedem de pai para filho e aparentam nunca ter mãe, diziam nascer só de mãe, não tendo pai, em busca de melhor compreensão para esta construção discursiva diferenciadora de pessoas que são reconhecidas como dotadas de poderes extraordinários, e, mesmo divinos.

É importante registrar uma possível analogia entre este argumento e aquele encontrada pelos mesmos Rodrigues e Caroso (1999), em que o líder religioso elaborava uma narrativa sobre sua trajetória, que antecedia mesmo seu nascimento, por meio da retórica do sofrimento em seu discurso público, em que dizia: “não tenho pai, não tenho mãe, não tenho nada, por mim só a graça divina!”, ao tempo em que sua mãe biológica e irmã se encontravam em frente a ele, participando do ritual em que ele fazia uso de complexa e elaborada oratória para construir sua trajetória de “sofredor”, que o levou a “curar nas pessoas” (Rodrigues; Caroso, 1999, p. 188 e seguintes).

Ainda em busca de compreender aquele modo de pôr-se no mundo por meio de construção retórica, é importante destacar que entre os Tupinambá a descendência era patrilinear, sendo, portanto, admissível supor que a única descendência possível para os caraíbas é a que os ligaria aos grandes heróis celestes (Clastres, 1978; Métraux, 1979; Vainfas, 1995). Ancorando e legitimando seu poder na mitologia tupinambá, Tamendonare (re)atualizava, por meio da eloquência de seus discursos e elaborados rituais, o ato primordial da criação, pois o mito é sempre a narração de uma criação, cabendo a ele conservar a verdadeira história, a história da condição humana que fornece os princípios e os paradigmas de toda conduta. A recitação ritual do ato cosmogônico é, na visão de Eliade,

[...] um regresso ao Tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo. A concepção subjacente desses rituais de cura parece ser a seguinte: a Vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia (1992, p. 74).

Esta concepção implica em que, para curar a pessoa doente é preciso fazê-la renascer, e o modelo de todo nascimento é a cosmogonia. O discurso mítico elaborado por Antônio Tamendonare fundamentava a configuração do seu ascetismo e santidade, sendo compartilhada com seus seguidores em sua experiência a trajetória dos deuses.

Por fim, é também importante destacar a centralidade das possessões e do transe na construção da pessoa, presentes na retórica do sofrimento nos cultos afro-brasileiros (Rodrigues; Caroso, 1998), que mais uma vez sugere pontes com a Santidade de Jaguaripe, a despeito das diferenças histórico-culturais e espaço-temporais entre esses cultos. Se, por um lado, o sofrimento pode representar a experiência que desintegra a unidade da pessoa, por outro, este serve como matriz para a reconstrução de si, nos termos possíveis da identidade social. Os rituais de caráter terapêutico, baseados no transe, constituem o palco no qual os sujeitos operacionalizam e atualizam identidades individuais e coletivas. A incorporação representa a passagem⁶ de um estado de aflição para um novo estado de normalidade, desta vez mediado pelo simbolismo da morte e renascimento presentes nos discursos e rituais.

Estudando a irmandade marroquina Hamadsha, Crapanzano (1973) assegura ser o rito de iniciação um meio pelo qual as pessoas que sofrem de problemas emocionais passam a ocupar novos papéis, num cenário abalado pela doença. Não obstante, mais uma vez reconhecemos as profundas diferenças histórico-culturais e espaço-temporais entre essa irmandade e o culto da Santidade de Jaguaripe, mas algumas semelhanças podem ser apontadas, a exemplo da presença do transe. Do ponto de vista ritual, o citado autor argumenta que:

As ordens populares tendem a ser radicais: danças selvagens que induzem transes extáticos e frenéticos; beber água fervente; comer cactos espinhosos e outras impurezas; encantamento de cobras venenosas; e incontáveis atos de automutilação. Todos esses buscam produzir algum tipo de estado psíquico extraordinário, que pode ser interpretado como união com Deus ou possessão por um demônio (Crapanzano, 1973, p. 3, tradução nossa).⁷

Quando entendida como parte do processo terapêutico, a incorporação da Santidade pela inalação e absorção da fumaça do tabaco e das danças exaustivas representa estado sempre liminar que acompanha a iniciação, desde a condição de pessoa fragmentada até o alcance da condição de pessoa plena, a partir da identidade fornecida pelo culto evidenciada, por exemplo, pela redenominação do batismo iniciático.

⁶ Em acordo com Van Gennep (1978), ao longo deste texto tomamos a ideia de ritos de passagem como constituídos de três momentos ou estados liminares: separação, transição, incorporação.

⁷ The popular orders tend to be extreme: wild dances inducing ecstatic, frenetic trances; drinking boiling water; eating spiny cactus and other defilements; charming poisonous snakes; and innumerable acts of self-mutilation. All of them attempt to produce some sort of extraordinary psychic state which may be interpreted as union with God or possession by a demon (Crapanzano, 1973, p. 3)

SOFRIMENTO E PROCESSOS AUTORITATIVOS

Na análise das santidades enquanto ritual, Vainfas (1995) elenca os relatos do Manoel da Nobrega, Andre Thévet, Hans Staden e Jean de Léry no século XVI. Dois deles são especialmente minuciosos, conforme observa Vainfas. No relato de Nobrega, são destacados aspectos de grande importância para compreender o significado daqueles movimentos: a) no “plano das crenças”, a referência ao lugar de não sofrimento; b) no “plano das cerimônias”, a peregrinação dos caraíbas, com visitas sazonais, bailes e festas, a confissão das mulheres, a “maloca” de culto, a mística do maracá, o transe do caraíba, a possessão coletiva, as ameaças contra os não aderentes. Na descrição de Léry, são apontados a mensagem da Terra sem mal e a instigação ao combate e as características das cerimônias: a) visitas itinerantes dos caraíbas (a sós ou em grupo); b) a separação de homens, mulheres e crianças; c) pessoas possuídas, com muitos adornos, sacudindo os maracás nas danças, sendo estes ao final fincados ao chão e transformados em ídolos. Como aspectos importantes desses relatos, Vainfas (1995) sinaliza as cerimônias prolongadas, com cantos, bebidas e defumação, com periodicidade, dirigidas por caraíbas que se destacavam dos pajés comuns e se “comunicavam com os espíritos através dos maracás (encarnação mística do pajé).” (p. 61).

Assim destacada na sua alteridade, localizada no seu novo refúgio e atraindo cada vez mais participantes, a Santidade de Jaguaripe nos impele a levar em consideração o comportamento “peregrinatório” ou “quase-peregrinatório” mencionado por Turner (2008) acerca das pequenas peregrinações. Num contexto sócio-histórico caracterizado anteriormente pelo conceito de “sofrimento social”, a peregrinação surge como uma experiência que permite aos participantes substanciar, confirmar e inventar seu mundo, na medida que lhes fornece um novo paradigma a partir do poder de organizar suas experiências. Turner (2008) argumenta que a peregrinação é um fenômeno liminar, segregando espacialmente o agente em relação a seu ambiente social e a seu *locus* geográfico cotidiano, aproximando-se da segregação socioespacial dos ritos de passagem das sociedades tribais. A liminaridade é um momento de reflexão que possibilita a criatividade, a expressão e a transformação. Nesse sentido, as peregrinações também exibem “em suas relações sociais a qualidade de *communitas*” que “na peregrinação de longa duração, se articula em alguma medida com a estrutura social envolvente através da organização social.” (Turner, 2008, p. 166-67).

A liminaridade das santidades tem sido compreendida no contexto do poder religioso missionário, abordagem que atravessa os pesquisadores do tema. Para Vainfas, ao mesmo tempo autenticidade, assimilação e resistência, as santidades estão na confluência da alteridade:

Consideradas quer em suas crenças e rituais, quer enquanto movimentos de fuga em massa ou rebelião anticolonialista, as santidades expressaram o que eu chamei de idolatrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo. [...] O significado maior das “santidades” deve ser relacionado, assim, ao amplo contexto de expansão ibérica na época moderna e aos embargos culturais dela resultantes na América – contexto que engloba e ultrapassa a ‘história noturna’ do profetismo tupi (Vainfas, 1995, p. 69).

Buscando compreender o “conteúdo católico-tupinambá”, Silva (1995, p. 66) destaca alguns elementos ambíguos que são apresentados nas descrições do movimento da Santidade de Jaguaripe: “o céu, o batismo, os nomes, as orações, as confissões, as reverências ao ídolo e os objetos que compunham a igreja”. As referências ao céu e ao batismo são problematizadas pela autora nos termos dos símbolos e significados. Seguindo um caminho distinto, Vainfas (1995, p. 10) rejeita um “paralelismo cultural ou similitudes estruturais”, pois as diferenças culturais não autorizam qualquer ponte entre “conteúdos”. O autor localiza as confluências no “plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças” (p. 111).

Para além de comparações entre os devires missionário e indígena, se mais afeito aos conflitos ou às confluências, o investimento na dimensão agonística das relações pode oferecer bons rendimentos analíticos. É o que faz Pompa (2001, p. 188), ao remeter à “confusão de horizontes” que caracteriza a obsessão dos missionários jesuítas em identificar as feitiçarias dos caríbas – os falsos profetas – por um lado, e o recurso à uma linguagem comum característica da pedagogia jesuítica – com palavras e performances corporais – por outro. Conclui a autora que a “‘batalha pelo monopólio da santidade’ foi uma luta mortal pelo poder espiritual, em que os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos, da fala dos outros.” (p. 189).

Em nosso caso, seguimos essa deriva para propiciar mais uma camada interpretativa à Santidade de Jaguaripe. Interessa-nos reter a centralidade da escatologia e dos mediadores cristãos para compreender as disposições autoritativas que performam sujeitos e não

das “culturas” enquanto referentes naturalizados. Seguimos, assim, as orientações de Monteiro (2006a), de abordagem da mediação da atividade missionária que se distingue da “aculturação” e do “hibridismo”, para centrar a análise na linguagem objetivação do religioso e nos processos que forjam e sustentam sua autenticidade.

A incorporação de “valores ou categorias religiosas pelos indígenas, por exemplo, deixa de ser libelada como um processo puro de simples de “aculturação” – isto é, perda da cultura original pela imposição de valores ocidentais via evangelização; a “eficácia” da significação deve ser tratada, ao contrário, como resultado de disputas simbólicas, mediadas por agentes índios e não índios [...]. (Monteiro, 2006b, p. 33-34).

Nesse sentido, ganham importância as descrições dos lugares, objetos, práticas e corporalidades. A igreja da santidade, as cerimônias e gestos cristãos - confissões, orações e os “breviários da seita” – que são objeto de detalhada reconstituição por Vainfas (1995, p. 133). Nas descrições da “maloca” que fora construída no engenho de Fernão Cabral de Ataíde foram referidos objetos e ídolos; nos rituais, o canto e a ingestão de erva na coletividade de iniciados, tornando-se um local de grande atratividade – “Não é de admirar que a igreja da santidade viesse a ser chamada de Nova Jerusalém, e o próprio triunfo da seita fosse equiparado ao paraíso.”, conclui o autor (p. 114).

O rebatismo buscava desfazer o ritual cristão, mas marcado por seu simbolismo, com aspersão de água benta. Absolutamente central nas santidades, o rebatismo era praticado por Antônio, em Palmeiras Compridas e pela Mãe de Deus, em Jaguaripe, na igreja e em outros locais, como na casa de Fernão Cabral de Ataíde, com o consentimento de sua esposa. Na referência ao rebatismo, as disputas simbólicas se manifestam: a recusa do batismo cristão, potencialmente perigoso, pois remetia à proximidade da morte, e o batismo realizado nos termos da heresia caraíba.

Essas referências claramente assinalam a potência das disposições terapêutico-religiosas que lidam com o sofrimento e que Cardoso (2015, p. 144) identifica como “ideal de renovação e purificação”. Como destaca a autora: “Cristovão Bulhões, mameluco que foi processado por participar da ‘seita indígena’”, ao descrever a cerimônia gentílica na mesa do visitador, menciona que “os gentios [diziam] a eles cristãos que se fossem lavar, por que havia de nascer um fogo novo entre eles.” (p. 144). O batismo como renascimento na San-

tidade de Jaguaripe é central para compreender a desvinculação com o sofrimento e dolorismo apontados por Sahlins (1997), Duarte (2004: 43), Heilborn, Menezes (2014: 9).

Pouco se sabe de Antônio. De origem obscura, “Meio cristão, meio tupi, o caraíba Antônio deixaria a marca de suas ambiguidades na própria organização da seita e no conteúdo de sua mensagem profética.” (Vainfas, 1995, p. 77). Antônio se dizia Deus, seguindo a mitologia heroica tupi, e era assim reverenciado em Palmeiras Compridas. Tinha mulher e filhos, seguindo o modelo dos pajés-açu. Além de se dizer papa, era também Noé, conforme esclarece Vainfas (1995, p. 114):

[...] dizia ter escapado do dilúvio como Noé, o patriarca bíblico, embora metido no alto da palmeira, conforme rezava o mito tupinambá. Absorveu alguns fragmentos dos sermões que ouvira em Tinharé para construir, enfim, uma identidade híbrida. Inúmeros depoimentos confirmam essa versão bíblico-tupinambá do dilúvio que o caraíba da santidade costumava apregoar. O próprio Fernão Cabral, que dele tinha boas informações, chegou a dizer que por vezes Antonio era chamado de Noé.

Mas a passagem de Antônio pela experiência do aldeamento não minimizou os conflitos, como destacado por Cardoso (2015, p. 93).

Os homens-deuses não precisavam de fonte para o seu poder, pois este era autonomamente produzido pelo fato de serem filhos de Deus, e esta prerrogativa fora tomada também por Antônio, o líder da Santidade de Jaguaripe. O caraíba reivindica para si a conexão direta com Deus, quebrando as regras do catolicismo que promulgavam que o acesso a Deus se daria através da mediação espiritual [...].

Contudo, no que se refere à liderança da índia “Mãe de Deus”, esta se encontrava em consonância com o prestígio da figura de Nossa Senhora e da concepção sobre mulheres, que, na mitologia tupinambá, eram tidas mais como “possessas”. Tomando como referência este reconhecimento, Vainfas conclui que “[...] o crescente prestígio das mulheres na santidade ameríndia, especialmente o da Mãe de Deus em Jaguaripe, foi, mais uma vez, um legado dos jesuítas.” (1995, p. 116).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A longo de sua crescentemente complexa trajetória a Santidade em Jaguaripe deixou de ser um culto exclusivamente indígena para atrair outros segmentos étnicos. Como Vainfas (1995) aponta, brancos, portugueses ou luso-brasileiros, também passaram a compartilhar

da crença na Santidade. O autor se pergunta sobre o que teria sido as percepções desses diferentes segmentos, ao que sugere “[...] guio-me pela dúvida sobre se havia verdadeira ‘fusão de religiosidades’, verdadeiro sincretismo no ânimo desses adeptos da santidade.” (1995, p. 158). Por fim, ele evita interpretar a palavra “sincretismo” como fusão de crenças num momento ainda precoce do cristianismo na colônia. Dado a diversidade de percepções da santidade, Vainfas prefere fazer uso dos conceitos de “circularidade e hibridismo cultural” (1995, p. 159), na abertura a um catolicismo popular nascente –, concluindo por suspeitar que as heresias não nascem nessas experiências da santidade, mas nos aldeamentos jesuíticos, onde se “teceram juntos a teia da santidade.” (1995, p. 117).

De nossa parte, buscamos ao longo do artigo evidenciar a “migração” de certas disposições autoritativas para contextos exógenos de sua origem, no sentido evocado por Asad (1993), que potencializaram exatamente o fluxo de “trocas” ambíguas e agonísticas. Assim, não nos parece ser a ambiguidade sincrética um problema (a ser) amenizado com o tempo, ou efeito da confluência de crenças (também rejeitada por Vainfas), mas apontam as lutas e os sofrimentos sociais em torno da construção das disposições religiosas autênticas que estavam em curso no cristianismo colonial.

Finalizamos por retomar nosso argumento no que se refere aos componentes que podem ser relacionados à busca da saúde psicossocial e físico-moral, que podem ser encontrados no movimento socio-político-religioso. Aqueles elementos de caráter terapêutico que visam à aquisição, restauração e manutenção da saúde em sua concepção mais ampliada podem ser identificados na elaborada retórica de sua liderança, que relata o sofrimento da separação, as transformações e reintegração das pessoas por meio da experiência do aldeamento juntamente às características relacionadas à peregrinação e ao encontro do “lugar” de devoção, como “terra prometida”. Este sentimento de renovação eleva a pessoa à condição de pessoa religiosa completa, portanto, restaurada e recomposta como resultado da experiência dos vários tipos de sofrimento e sua repetida representação por meio de uma narrativa que resulta de sua participação no coletivo religioso.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. C. de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. Confissões da Bahia, 1591-1592. 1935.

ASAD, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP, 1991, v. 19, n. 19, 2010. p. 263-284.

BAUMAN, R. Verbal art as performance. Prospect Heights, IL. Waveland Press. Expanded version of "Verbal Art as Performance". In: *American Anthropologist*, v. 77, n. 1975, 1977. p. 290-311.

CALASANS, J. *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*. Salvador: EDUNEB, 2012 [1952].

CAMPANHOLO, J. R. dos S. *Fé cristã e resistência indígena no novo mundo: uma análise da santidade de Jaguaripe e sua relação com a práxis jesuíta*. Dissertação (Mestrado em História). Alfenas: UNIFAL, 2020.

CAROSO, C. et al. When healing is prevention: afro-Brazilian religious practices related to mental disorders and associated stigma in Bahia, Brazil. In: *Curare Journal of Ethnomedicine*, v. 12, 1997. p. 195-214.

CARDOSO, J. O. S. B. *Ecossistemas de liberdade: a santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã (1580-1595)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Salvador: UFBA, 2015.

CAVALCANTI, M. L. V. de C. Drama, ritual e performance em Victor Turner. In: *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, 2013. p. 411-440.

CRAPANZANO, V. *The Hamadsha: a study in moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1973.

CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

DAS, V. Suffering, theodicies, disciplinary practices, appropriations. In: *International Social Science Journal*, v. 49, n. 154, 1997. p. 563-572.

DUARTE, L. F. D. *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Zahar/CNPq, 1986.

DUARTE, L. F. D. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. de S. (org.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1994.

DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Editora Fiocruz, 1998.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1959].

FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1970.

GASBARRO, N. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

HEILBORN, M. L.; MENEZES, R. A. Suicídio e autonomia. Paper apresentado no GT 33 da 29ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Natal, 4 a 6 de agosto de 2014.

KLEINMAN, A (et al.) (ed.). *Social suffering*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia, 1938.

MELLO E SOUZA, L. de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

METCALF, A. C. Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and slave resistance in the Americas. In: *The American Historical Review*, v. 104, n. 5, 1999. p. 1531-1559.

MÉTRAUX, A. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Editoria Nacional: Editora da USP, 1979.

MONTERO, P. O processo de desagregação das terapêuticas tradicionais. In: MONTERO, P. *Da desordem à doença: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MONTERO, P. Introdução. In: MONTERO, P. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Editora Globo, 2006a.

MONTERO, P. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, P. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Editora Globo, 2006b.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

POMPA, C. Profetas e santidades. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, v. 21, n. 40, 2001.

QUEIROZ, M. I. P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

PUSSETI, C.; BRAZZABENI, M. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. In: *Etnográfica*, 15 (3), 2011. p. 467-478.

RODRIGUES, N.; CAROSO, C. Idéia de 'sofrimento' e representação cultural da doença na construção da pessoa. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. (org.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

RODRIGUES, N.; CAROSO, C. A sina de curar: a palavra de um terapeuta religioso. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, ano 5, n. 12, dez. de 1999. p. 183-212.

SCHEFF, T. J. *Catharsis in healing, ritual, and drama*. Berkeley and Los Angeles: The UC Press, 1979.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). In: *Mana*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, 1997. p. 103-150.

SILVA, I. B. P. A santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena? In: *Revista de Ciências Sociais*, v. 26 n. 1/2, 1995. p. 65-70.

SOUZA, G. S. de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.

TURNER, V. W. *Drama, campos e metáforas*. Niteroi: EdUFF, 2008 [1974].

TURNER, V. W. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Routledge, 2018.

TURNER, V. W.; SCHECHNER, R. *The anthropology of performance*. PAJ Publications, New York, 1988.

VAINFAS, R. Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, v. 5, n. 9, 1992. p. 29-43.

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

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Vozes, 1978 [1909].

ABSTRACT:

This paper highlights the therapeutic aspects in a religion-based social movement that occurred in Jaguaripe city, Bahia, in the 16th century, by identifying and analyzing the sequence of events that led a young indigenous man to separate from his group and convert to Christianity following Jesuit religious teachings and, once again, to separate himself from everyday life and fleeing to the backwoods. He returned to join local society again after experiencing profound transition, appropriation of elaborate rhetoric and foundation of a complex native sect which attracted followers among indigenous people, enslaved and freed black people, as well as the caraíbas. We assume that the experience of social suffering and the promise of renovation of life have been fundamental for the unification of all in the aforementioned belief, in search of a new understanding of the movement known as “Santidade de Jaguaripe” by comparing with similar processes and theoretical interpretations in other studies.

Keywords: Social suffering; Colonial Brazil; Indigenous prophetism; Messianic movement.

Recebido em 11/05/2023

Aceito para publicação em 26/06/2023