

A SANTIDADE DAS MULHERES: RELIGIOSIDADES FEMININAS E ESCRAVIDÃO INDÍGENA NO RECÔNCAVO BAIANO (1553–1595)

The santidade of women: female religiosity and indigenous slavery in Recôncavo Baiano (1553-1595)

Caio Viana dos Santos

Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador, BA, Brasil

Resumo

O presente artigo versa sobre a trajetória de Iria Alves, indígena, capturada no baixo Paraguaçu, em tenra idade, na década de 1550. A partir da documentação gerada pela Primeira Visitação do Santo Ofício, buscou-se analisar sua trajetória e rede de sociabilidades e de que modo ela se apresenta permeada de pistas e vestígios acerca das religiosidades femininas e da escravidão indígena no Recôncavo, na segunda metade do século XVI. Mecanismos de adaptabilidade utilizados por Iria, seus êxitos, fracassos e recomeços, foram colocados em perspectiva no intuito de melhor entender o ciclo de escravização dos povos indígenas na Capitania da Bahia. Procurou-se também esmiuçar as guerras engendradas contra os nativos, as diferentes políticas indigenistas ensaiadas no espaço analisado e suas violações, através de relatos de cronistas e eruditos da América Lusitana. Além disso, debruçou-se sobre a documentação inquisitorial, localizando as práticas religiosas heterodoxas, protagonizadas por mulheres de ascendência ameríndia. Para tanto, lançou-se mão das ferramentas metodológicas criadas pela Micro-História e pela Escola Baiana de História Indígena. Pode-se constatar que as guerras direcionadas pelos adventícios desestabilizaram as comunidades autóctones, gerando reações de rebeldia que envolviam o sagrado. Bem como, verificou-se que a adaptabilidade das indígenas ao novo sistema dominante se fez lugar-comum.

Palavras-Chave: Santidade de Jaguaribe; Religiosidades; Escravidão Indígena; Recôncavo Baiano; Santo Ofício.

Abstract

This article discusses the trajectory of Iria Alves, an indigenous woman captured in the lower Paraguaçu River at a young age in the 1550s. Based on the documentation generated by the First Visitation of the Holy Office, sought to analyze your trajectory and network of sociabilities and how it is permeated with clues and traces about female religiosity and indigenous slavery in Recôncavo, in the second half of the 16th century. Adaptability mechanisms used by Iria, her successes, failures and new beginnings, were put into perspective in order to better understand the cycle of enslavement of indigenous peoples in the Captaincy of Bahia. Also sought to examine the wars waged against the natives, the different indigenous policies tested in the analyzed space and their violations, through reports from chroniclers and scholars of Lusitanian America. In addition, the inquisitors documentation was scrutinized, locating heterodox religious practices carried out by women of Amerindian descent. To do this, used methodological tools created by Microhistory and the Bahia School of Indigenous History. It can be seen that the wars waged by the outsiders destabilized the indigenous communities, generating rebellious reactions that involved the sacred. Furthermore, it was found that the adaptability of indigenous people to the new dominant system became commonplace.

Keywords: Santidade de Jaguaribe; Religiosities; Indigenous Slavery; Recôncavo Baiano; Holly Office.

INTRODUÇÃO

As santidades são fenômenos religiosos indígenas registrados desde meados do século XVI por diversos clérigos, cronistas e agentes inquisitoriais. A primeira aparição do termo data do ano de 1549, pelo padre Manuel da Nóbrega, aonde de “certos em certos anos vêm uns feiticeiros de longes terras, fingindo trazer santidade. E ao tempo da sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão-nos receber com danças e festas, segundo seu costume” (2017, p. 85).

Esses feiticeiros eram chamados pelos nativos de Caraíbas¹. As santidades consistiam na chegada desses sacerdotes-profetas em comunidades indígenas. A sua aparição gerava cerimônias de cura, danças e adivinhações. Talvez o aspecto mais curioso seja a pregação dos caraíbas de um futuro de maravilhas onde não haveria trabalho ou dores, haveria fartura e seus inimigos seriam exterminados e subjugados. Tudo isso acompanhando do uso do tabaco, chocinhos e maracás, esses últimos que personificavam os espíritos contatados pelos caraíbas.

Capistrano de Abreu, quando na publicação das *Confissões da Bahia* (1912), é o primeiro a trazer para o campo da historiografia o fenômeno das santidades. Compilando as confissões geradas na Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, Capistrano desbravou primeiramente o significado dos termos, defendendo que o termo caraíba significaria “coisa santa”, o historiador também nos oferece valiosa informação sobre o porquê do nome santidade. Para os indígenas, essas cerimônias seriam *caraimoinhaga*, “santidade dos índios” (Abreu, 2020, p. 23). Provavelmente, a adoção do nome “santidade” seja proveniente das tentativas de transposições conceituais empreitadas pelos inacianos. No entanto, Abreu não avança a esse ponto, como pioneiro, foi cauteloso no trato do fenômeno, lançando mão de uma primeira descrição historiográfica que deu as bases para os próximos trabalhos que se debruçaram sobre o objeto de estudo.

Em seguida, no seu *Fernão Cabral de Ataíde e a santidade Jaguaripe* (1952), José Calasans avança na análise documental. Para além das confissões compiladas por Capistrano, Calasans se entraña nos processos dirigidos aos réus da Visitação e esmiúça mais profundamente as trajetórias dos indivíduos envolvidos na Santidade do Jaguaripe. Não obstante, Calasans acaba por personalizar demasiadamente o episódio na figura do senhor

¹ Os caraíbas eram “profetas ambulantes” que apesar “de estranhos à comunidade” detinham “grande influência sobre os habitantes das aldeias” (Monteiro, 2022, p. 29).

das terras do Jaguaripe, Fernão Cabral de Ataíde, obnubilando filigranas importantes que comporiam melhor o quadro geral do movimento religioso rebelde.

A principal obra gerada pela investigação das santidades ainda é *A heresia dos índios* (1995), do professor Ronaldo Vainfas, ainda hoje incontornável para qualquer estudioso empenhado no estudo do tema. A pesquisa de Vainfas também é responsável por não seccionar os movimentos das santidades indígenas dos processos da Conquista, escravização dessas populações e seu extermínio bélico ou biológico. Aspecto que o autor do presente trabalho prezou e perseguiu na construção do mesmo. Outro aspecto, esse mais alvo debates e críticas, é a formulação explicativa da formação das santidades como movimentos de rebeldia a partir da tradução de conceitos católicos, promovida pelos jesuítas, se utilizando do *corpus* mitológico tupinambá. Nessa transposição, os ruídos e desencontros acidentais, dariam vazão à formulação de um “catolicismo tupinambá”.

Podemos localizar o desenvolvimento de um pensamento em vias de colisão com as ideias de “hibridismo religioso” defendidas no trabalho de Vainfas, a partir da obra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (2002) consolida no campo das ciências humanas a teoria do perspectivismo ameríndio, onde as cosmologias indígenas ditariam não apenas a interações das populações com o sagrado, mas também sua forma de enxerga e interagir com o outro, e até mesmo o conceito do “outro” fica em suspenso sob interpretação dessas cosmologias. Seguindo essa linha interpretativa, o antropólogo Renato Sztutman, elabora uma crítica aos escritos de Vainfas, em *O profeta e o principal* (2005), Sztutman examina as categorias utilizadas na obra como não só insuficientes para descrever o fenômeno das santidades – profetismo e hibridismo, principalmente –, como também fortificadores de uma visão colonial.

Concomitantemente a esses debates acadêmicos, desenvolvia-se na Bahia um grupo de intelectuais interessados na ampliação e aprofundamento dos conhecimentos acerca da História dos Povos Originários. Tendo como principal expoente – e fundadora – a professora Maria Hilda Baqueiro Paraíso com seu clássico *O tempo da dor e do trabalho* (1998), a Escola de História Indígena da Bahia, vem se consolidando como um polo produtor de pesquisas. Dentre algumas em destaque podemos citar *Os Índios e a Colonização na Antiga Capitania de Porto Seguro* (2018), de Francisco Cancela e Fabricio Lyrio Santos em *Da catequese à civilização* (2012). Um dos últimos trabalhos de importante vulto nesse coro é o empreendimento pela professora Jamille Macedo Oliveira Santos.

No seu *Ecos da Liberdade* (2015), ainda trilhando as veredas abertas por Vainfas, Santos aprofunda o entendimento dos processos de resistência e ressignificação empreitadas pelos indígenas no contexto catastrófico da Conquista. Porém, Santos avança – se alicerçando na produção pregressa baiana e nas novas perspectivas antropológicas – sublinhando os aspectos da agência indígena, sua singularidade e manutenção em uma longa duração. Ao tratar sobre a relação dos indígenas com a Santidade do Jaguaripe, o professor Ronaldo Vainfas denota que nenhum indígena “depôs na mesa da Visitação sobre a santidade que, de certo modo, era originalmente sua” (2022, p. 89). Ainda assim, recentemente, a professora Jamile Macedo encontrou e esboçou a trajetória de Iria Álvares, segundo as documentações da Primeira Visitação e mapeou sua relação com a Santidade (2015, p. 168 – 171). Logo, devido a sua origem étnica, a personalidade em questão é singular no contexto da Visitação.

Dessa forma, neste trabalho, se realizou a análise dos processos inquisitoriais, gerados na Primeira Visitação, rastreando a trajetória de Iria. Ademais, debruçou-se sobre relatos de cronistas leigos e religiosos, no intuito de melhor descrever o contexto histórico em que os indivíduos se movimentavam. As análises foram norteadas pelas práticas metodológicas da Micro-História e altamente influenciadas pela recente produção e conceituações geradas pela Escola Baiana de História Indígena.

Optou-se, na transcrição dos documentos, atualizar a grafia da maior parte das palavras para facilitar a leitura. Substituindo consoantes que por vezes assumiam o papel de vogais – como o J e o V –, mantendo assim, uma pretendida fluidez textual. Não obstante, evitou-se atualizar as pontuações e acentuações, conservando pontos, vírgulas, letras maiúsculas e minúsculas e acentos a fim de não deformar por completo a escrita quinhentista. Todos os topônimos foram primeiramente apresentados com suas grafias “originais”, apresentando em seguida (entre parênteses) seus correspondentes atualizados, que por sua vez, foram usados ao longo de todo o texto. Bem como, as abreviações foram desfeitas e escritas na sua forma extensa atualizada, assim como nomes e sobrenomes. Por fim, todas as passagens documentais foram devidamente referenciadas para que o leitor possa ter acesso às fontes para examiná-las segundo sua vontade e crivo.

IRIA E SEUS DOIS MARIDOS

Numa quarta-feira, no dia 18 de janeiro, do ano da graça de 1595, na vila de Olinda, o visitador Heitor Furtado de Mendonça se deparou com uma ré de características singulares. A

“India brasilla²”, Iria Álvares, compareceu de forma espontânea à Mesa para esclarecer sua situação civil, pois se casara uma segunda vez, ao receber a notícia que seu primeiro marido — Pero Dias, um serralheiro — foi morto no sertão. Após um ano e meio, na sua segunda união com o francês Simão Luís, descobriu que seu primeiro cônjuge estava vivo, porém doente, em Lisboa (ANTT, Processo de Iria Álvares, fols. 2 – 3). Antes de adentrarmos nas especificidades da vida matrimonial de Iria, é salutar esclarecer mais sobre sua trajetória pregressa ao tempo da Visitação.

Iria disse ser “filha de gentio e de mae gentia” chamada Felipa, após o batismo cristão. Era “Natural do sertão da Capitania da bahia”, mais especificamente em “Perabusu” (Paraguaçu). É altamente plausível que Iria fosse tupinambá, já que a região onde foi capturada era senhoreada por populações dessa etnia, segundo Gabriel Soares de Sousa (2010, p. 288 – 290). Contou também que ainda no tempo do governador Duarte da Costa e do bispo Pero Fernandes Sardinha — “a que comerão os gentios” —, ainda “Sendo moça pequena”, foi levada para a cidade do Salvador. Consideramos assim, que Iria chegou à cidade entre julho de 1553 a julho de 1556, início do governo de Duarte da Costa e data do falecimento do Bispo Sardinha, respectivamente (Pita, 2011, p. 128 – 129; 160 – 161). Outro fator que corrobora a origem de Iria no baixo Paraguaçu é a manutenção e intensificação da política de ocupação da bacia do rio, pelo segundo governador-geral, já instituída desde o Regimento de 1548, com a chegada de Tomé de Sousa (Paraiso, 2011). Na capital da América Portuguesa foi escravizada, e mais tarde liberta, pelo seu senhor: Sebastião Alves (ANTT, Processo de Iria Álvares fols. 2 - 3; 15).

Podemos considerar que o senhor de Iria era poderoso devido às suas relações. Sebastião Alves era pai de Sebastião de Faria, cristão-velho inteiro, possuidor de dois engenhos no Matoim, atual município de Candeias (Mariani, 1971, p. 10). Faria era casado com Beatriz Antunes, essa filha de Heitor Antunes (ANTT, Processo de Beatriz Antunes, fols. 2; 7). Os Antunes eram importantes senhores de engenho das terras do Matoim, e bem colocados no *status quo* baiano, apesar de ser pública a sua origem semita (Assis, 2003). Em sua confissão, Iria disse ter confessado suas culpas com vigário do Matoim, o que nos sugere que apesar de liberta, Iria mantinha relações de sociabilidade com seus antigos proprietários (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 12).

² O termo brasílico era recorrentemente utilizado, já em fins do século XVI, para descrever as populações indígenas ou lusitanas, porém nascidas no continente americano (Alencastro, 2000, p. 28).

Sem embargo, sua rede de relações não se limitava aos seus senhores. Iria apareceu pela primeira vez nas malhas inquisitoriais no processo de seu filho, Marcos Tavares, quando a Visitação ainda estava estacionada na Baía de Todos os Santos, no ano de 1593. Acusado de praticar o “pecado nefando”³ em sua mocidade, com outros dois menores, o réu foi chamado à Mesa, e para além de suas transgressões, esclareceu sua situação familiar. Apresentou-se como filho de Francisco Fernandes, homem branco, não sabendo se era cristão novo ou velho, feitor de Sebastião de Faria. Entretanto, Marcos afirmou que não o conheceu, nem seus avós paternos e maternos, apenas sua mãe (ANTT, Processo de Marcos Tavares, fol. 22).

Sua madrinha, Susana Filha, foi convocada à Mesa da Visitação, no dia 23 de julho de 1593, para melhores esclarecimentos sobre seu afilhado. Perguntada, no alto de seus setenta anos, a idade de Marcos, dona Susana respondeu que deveria ter “vinte e hum annos pouco mais, ou menos”. Susana também informou onde o réu nasceu: na casa de Sebastião Alves. Ela fora testemunha do parto, pois nessa época saiu da cidade da Bahia para morar no Matoim (ANTT, Processo de Marcos Tavares, fols. 20 – 21).

O relato da madrinha reforça a hipótese da manutenção de laços de Iria com seus senhores. Também, apesar da ré dizer que seu senhor “a forrou muitos annos”, é Sebastião Alves quem a mandou se casar com Simão Luís. A indígena narrou que “per ordem do dito seu senhor pareçendo veuva se casou segunda vez” (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 3). Essa insistência na manutenção de casamentos poderia ser um resíduo das práticas de cunhadismo adotada pelos colonizadores e mantidas ainda no crepúsculo do século XVI?⁴ Possivelmente, considerando que os tupis “possuíam, em sua organização social, mecanismos de integração dos estrangeiros através do casamento”, por sua vez, os adventícios reconheceram que os tupinambás “estabeleciam hierarquias e relações de dependência” a partir dos matrimônios selados (Fernandes, 2016, p. 270 – 271).

Os interesses de Alves também poderiam estar ligados à geração de novos cativos para sua escravaria. Sem embargo, essa hipótese fica em suspenso por Marcos, filho de Iria, ser feitor na propriedade de Diogo Moniz Cão (ANTT, Processo de Marcos Tavares, fols. 25 – 30), sua filha Isabel fora para Olinda com a mesma “em casa de seu genro” que era um “mestre de

³ Seria, segundo a Igreja, “o abominável e nefando pecado de sodomia, o homoerotismo” (Mott, 2010, p. 23).

⁴ Essa prática “consistia em lhe dar [ao europeu] uma moça índia como esposa”, dessa forma o adventício estabelecia “automaticamente, mil laços que o parentavam com todos os membros do grupo”, tal procedimento foi a base para o estabelecimento de europeus ao longo da costa brasílica (Ribeiro, 2006, p. 72 – 76).

açucares”, o qual não nos chegou o nome, pois o padre Bartolomeu Gonçalo, que testemunhou no processo, não esclareceu (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 5). Esses aspectos não excluem a possibilidade de uma liberdade juridicamente assegurada, mas acompanhada de uma dependência e fidelidade senhorial, nos lembrando de que “a escravidão neste Atlântico católico era fenômeno do âmbito doméstico”. É importante destacar que dentre “práticas desenvolvidas pelas mesmas famílias no âmbito do Poder local”, estavam “as relações de patronagem-clientela com índios, escravos, forros etc” (Fragoso et al. 2013, p. 38; 41). Seus arranjos destoam, constantemente, da legislação então vigente, que desde 1570 já proibia, de forma taxativa, a escravização de indígenas (Perrone-Moisés, 2021, p. 59 – 60).

Simão Luís era “françs de nacão natural da cidade de rabra nova” (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fol. 153). Sua família refletia a dualidade da mentalidade religiosa da França de seu tempo, sua mãe era católica e seu pai um “luterano”, um *huguenote* (Delumeau, 2009, p. 594 – 602), fé desse último da qual compartilhava. Aos dez anos de idade, por volta de 1567, veio “em hum navio da sua terra”, o intuito dessa expedição naval era “buscar pao” (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fol. 153). O comércio de pau-brasil – ou de outros tipos de lenho – entre as nações indígenas e outros adventícios não lusitanos era uma constante até meados do século XVI, e fazia parte de uma sinuosa política de negociações entre os nativos da costa e os novos agentes políticos de além-mar. Essas negociações foram paulatinamente desbaratadas como consequência da centralização das políticas coloniais após a instauração do governo-geral (Dean, 1996, p. 63 – 68; Paraíso, 1994, p. 185 – 188).

O segundo marido de Iria aportou na foz do Rio São Francisco, localidade “toda alagadiça”, segundo Gabriel Soares, a região era dominada pelos temidos caetés desde a desembocadura até o Rio Paraíba. Na década de 1580, tempo do cronista, esses indígenas já haviam sido dizimados pelos portugueses com o auxílio dos seus atávicos rivais: os potiguares e tupinambás. Após isso, “iam comendo [os prisioneiros caetés] os vencedores quando queriam fazer suas festas, e venderam deles aos moradores de Pernambuco e aos da Bahia infinidade de escravos a troco de qualquer coisa” (Sousa, 2010, p. 58).

Mas é Rocha Pita quem nos oferece uma pista mais segura do ambiente que Simão encontrou na costa brasílica. Pita afirma que, antes de serem conquistados por Duarte Coelho Albuquerque, os caetés eram “assistidos de alguns franceses”, fator que contribuiu para sua

“rija oposição e porfia” (2010., p. 93). Em tempo, Sousa também registrou que “desta maneira se consumiu este gentio, do qual não há agora senão o que se lançou muito pela terra adentro” (Sousa, 2010, p. 58). Simão narrou ao visitador, que após desembarcar, fugiu para o “sertão e com os ditos gentios esteve dous anos” (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fol. 153). Esse fascinante capítulo da vida de Simão coincide não só com o extermínio dos caetés, mas bem como a destruição da França Antártica pelo governador Mem de Sá (Pita, 2010, p. 131 – 133). O confessante diz que “o navio era tambem de luteranos”, não seria destoante pensar que a embarcação em que estava poderia ser um novo contingente de huguenotes vindo para a mais nova possessão calvinista do Atlântico Sul, pois o réu “com elles vinha guardando a sua seita” (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fol. 153).

Depois de dois anos entre os caetés, “usando todas as gentilidades”, Simão “fugio dos gentios” para a cidade do Salvador (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fol. 153). São-nos obscuras as razões dessa segunda fuga (ou terceira, se considerarmos sua retirada do tumultuado contexto francês como seu primeiro escape), já que o réu não a esclarece ou nem ao menos sugere uma latente posição de vítima sacrificial em algum ritual antropofágico, como no caso de Hans Staden. Ao chegar a polis, o francês se deparou com o endurecimento da política de dominação da bacia do Paraguaçu, promovida por Mem de Sá (Vainfas, 2022, p. 57 – 59). Na qual provavelmente teve alguma participação, por sua expertise no trato com o gentio, pois no tempo da Visitação já possuía uma herdade no Paraguaçu, nas proximidades de Cachoeira (Mariani, 1971, p. 12).

Nosso francês transitou entre os dois arquétipos pensados por Sérgio Buarque de Holanda: o aventureiro e o lavrador, necessariamente nessa ordem (2015, p. 49 – 77). Porém, sua recompensa pela serventia de suas vivências ao domínio colonial foi além da possessão de terras. Simão também fora presenteado com uma parceira: Iria. O casamento fora arranjado pelo senhor da nativa, Sebastião Alves, por volta do ano de 1583. Podemos considerar que suas relações conjugais foram difíceis pelas denúncias que Iria faz de seu ex-esposo. A indígena narrou algumas blasfêmias proferidas por Simão que as causavam escândalo, confirmadas e acrescentadas outras ao processo pelo padre Bartolomeu Gonçalo. Enquanto Iria apenas diz que “não sabe certo onde ora esteja” seu ex-marido (ANTT, Processo de Iria Álvares, fols. 3 - 7; 14 – 15), Simão é mais drástico em sua confissão, nem sequer a cita,

e se apresenta como “veuvo” (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fol. 153).

O primeiro cônjuge de Iria, o serralheiro Pero Dias, também possuía em sua trajetória uma odisseia. Segundo sua esposa, um certo mulato que aportou no Salvador, a contou que tinha ido com Pero “e outros” ao “sertão de cereípe (Sergipe) de vaza-barris”. Lá teria ocorrido um entrevero com indígenas da região – caetés talvez – que abateram “muitos brancos”. O sítio em questão correspondia à bacia do rio Vaza Barris, que nasce no norte do atual estado da Bahia e corta o estado de Sergipe ao meio, desembocando nas vizinhanças onde seria fundada a Fortaleza de São Cristóvão, em 1589. É provável que fora desse posto avançado que os sertanistas “embarcarão em hum Navio pera a ditta bahia”. Entretanto, não puderam prosseguir na rota dado ao mau tempo “e a Ribarão as antilhas (Antilhas) e forão ter a portugal a Cidade do porto” (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 14).

Segundo o professor Luiz Felipe de Alencastro, as correntes marítimas entre os meses “de abril até agosto” sopravam em favor do norte, se faz notar da mesma forma que “entre a costa de Sergipe e a foz do São Francisco” havia uma zona “de densa instabilidade”, gerando a perda de diversas embarcações (2000, p. 60). Todos esses acontecimentos ocorreram entre os anos de 1580 e 1581. Enquanto isso, na Bahia, Dias era dado como morto até mesmo pelo senhor de sua esposa, o qual tinha pressa de casar sua cativa, afinado com seus próprios interesses. Iria, sozinha havia dois anos, e acuada diante da possibilidade de sua rede de sociabilidade se enfraquecer, aquiesce às ordens de seu amo. Depois dessa igualmente intensa desventura, Pero se quedou doente em Lisboa, essas foram as últimas notícias que Iria recebeu de seu companheiro e nós também (ANTT, Processo de Iria Álvares, fols. 3; 14).

O FILHO PRÓDIGO

Curiosamente, o nome de Iria apareceu no processo de seu filho em tom de denúncia. Marcos contou, na segunda sessão do seu processo (em 20 de julho de 1593) que, sete anos antes, por volta de 1586, “se allevantou a erronia e idolatria chamada Sanctidade”. Sua mãe, Iria Álvares, tentou convencê-lo a crer na seita, “dizendo lhe que era boa e verdadeira”. No entanto, Marcos não se tornou adepto, sua mãe então “lhe teve aborrecimento e ho não quis recolher em casa algum mes e meo” (ANTT, Processo de Marcos Tavares, fols. 18 – 19). Em contrapartida, Marcos apareceu no processo de sua mãe em sua primeira sessão.

Heitor Furtado a perguntou sobre o tempo em que creu na Santidade. Provavelmente, Iria desconfiou qual seria a fonte das informações que o visitador a expunha: seu filho. Imediatamente após fazer o seu *mea culpa*, — descrevendo as cerimônias que participou na fazenda de Pero d'Aguiar, em Paripe, — a índia disse que seu filho “tambem tomou os ditos fumos segundo lhe disserão”. Perguntada “se Insignou ella a alguem que fizesse a ditta abusão”, negou ter tentado converter seu filho e de tê-lo expulsado de casa por não crer na abusão. Na verdade, o expulsou por ser “traveso elle furtava algumas cousas pello que ho a coutava muitas vezes” (ANTT, Processo de Iria Álvares, fols. 12 – 13).

Além da disparidade de narrativas, pode-se notar uma tensão familiar. A despeito de ter mantido relações com seu antigo senhor, muito provavelmente Iria trabalhou na propriedade de Pero d'Aguiar, pois Marcos foi criado na casa dos d'Aguiar. O mameleuco tinha amplo trânsito dentro da casa da família, prova disso é as diversas vezes em que se deitou e manteve relações sexuais com os filhos de Pero d'Aguiar: Sebastião e Antônio, na calada da noite (ANTT, Processo de Marcos Tavares, fols. 2 -10). Já no tempo da Visitação, os d'Aguiar consolidariam suas posses e teriam pelo menos três engenhos em Paripe (Mariani, 1971, p. 12).

Sua mãe participou das cerimônias heréticas, numa santidade que transitava entre Paripe e o Matoim. Iria foi embora da Bahia, para a capitania de Pernambuco, na casa de sua filha Isabel Álvares e seu genro, após o fim da Santidade, e anulação do seu segundo matrimônio pelo bispo Antônio Barreiros, por volta de 1586 (ANTT, Processo de Iria Álvares, fols. 3; 5; 12). As mútuas acusações, a lembrança guardada da expulsão de casa, por parte de Marcos, e a censura à conduta “travessa” de seu filho, por parte de Iria são elementos que sugerem uma relação desgastada entre mãe e filho, e campo fértil para a atuação inquisitorial no escrutínio das culpas e coleta de denúncias.

Marcos foi condenado pelos seus atos de sodomia, no dia 11 de agosto de 1593. A sentença de Marcos foi para que ele comparecesse num auto-de-fé, para que fosse açoitado publicamente, também foi degredado por dez anos para Sergipe, na Fortaleza de São Cristóvão e pagou os custos do processo. O réu foi entregue a Diogo Moniz Cão, seu chefe, (pois Marcos era feitor na fazenda do mesmo, localizada em Pirajá (Freire, 1906, p. 20)) para que ele o entregasse às autoridades da fortaleza. Marcos não tinha atingido os vinte e cinco anos, — idade mínima exigida pelos tribunais inquisitoriais para o denunciado responder por seus atos — por isso, o jovem mameleuco foi instruído a eleger um curador de sua causa.

Marcos escolheu Álvaro de Villas Boas, que aconselhou ao réu que confessasse toda a verdade. Apesar de ser menor de idade, bem como os garotos com quem praticou os atos de sodomia, Marcos foi o único condenado, e com duras penas (ANTT, Processo de Marcos Tavares, fols. 25 – 30). Não seria forçoso pensar que o mameluco fora condenado por sua condição social e por ser um agente externo à família d’Aguiar.

OS CAMINHOS COMUNS

Em tempo, voltemos ao processo de Iria Álvares. A indígena disse ter passado três dias acreditando na Santidade. Porém, se dermos crédito à história contada pelo seu filho, não seria leviano pensar que a nova fé ocupou pelo menos por um mês e meio o centro da vida de Iria. Deixando de lado um pouco sua duração, nos atentemos às razões da adesão e da apostasia. A ré disse, na primeira sessão do processo, em 12 de julho de 1595, ter crido na abusão por seus adeptos bailarem “e tomar os fumos da erva que chamão em portugal erva sancta”, e por isso acreditou que aquilo era causa de deos” (ANTT, Processo de Iria Álvares, fols. 9; 12). Os ritos que Iria relacionou ao divino, em um primeiro momento, nada têm a ver com o culto cristão, diferente de outros adeptos da Santidade. A índia declarou, primeiramente, que foi atraída para a seita por seus traços mais atrelados às culturas do tronco tupi, como descritos nos relatos de Hans Staden (2021, p. 153 – 156; 158 – 159). Considerando que Iria foi capturada quando presumivelmente era uma pequena cunhatã que presenciava e participava dos ritos de sua comunidade, a Santidade pode ter aflorado na tupinambá memórias há muito guardadas.

Já na terceira sessão, em 15 de junho, do seu processo Iria assumiu que tentou converter seu filho para a nova fé da Santidade, porém ele nunca a aceitara. Ademais, a índia também demonstrou novos traços que a atraíram a crer nas palavras da Santidade, pela primeira vez elementos cristãos. Iria disse que os adeptos “dezião que deos nosso senhor avia de descer do céo a terra, E que avia deos de mudar este mundo”. Em seguida, Iria narrou algo análogo ao Juízo Final cristão, no Fim dos Tempos, onde todos morreriam para logo depois serem ressuscitados (ANTT, Processo de Iria Álvares, fols. 15 – 16). Cumpriu jejuns, comendo apenas peixe à noite, pelos três dias que acreditou na seita.

Iria era uma sobrevivente da Conquista, e engendrou táticas de sobrevivências para o triste novo mundo que se apresentou a ela: muito diferente do que provou durante sua tenra infância, na sua comunidade, as margens do rio Paraguaçu. A liberta passou por um brutal

processo de dessocialização (Alencastro. 2000, p. 180 – 181), a guerra engendrada pelos conquistadores, a destruição de sua comunidade, o descimento até a urbe baiana, o seu trato como mercadoria e por fim, seu novo quotidiano como cativa, são os elementos que compõem sua via crucis similar a de muitos outros. Bem como, as grandes mortandades geradas pelos novos patógenos trazidos pelos adventícios, que iam “gastando pouco e pouco” a população autóctone, como denotado pelo padre José Anchieta (1933, p. 359). Apesar disso, a manutenção das relações com seus senhores, o seu profícuo conhecimento do credo católico – denotado pelo notário da Visitação (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 15) – seus dois casamentos com homens brancos, demonstram a excelente adaptabilidade de Iria a sua realidade disruptiva.

Para além, quando o visitador chegou à vila de Olinda, a indígena já estava trabalhando na casa de Martim Nunes, na freguesia de Igarassu, seguramente prestando serviços (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 3). Muito provavelmente, esses serviços eram de cunho agrícola, como observado por John Monteiro, as mulheres nativas eram escravizadas seguindo “a divisão sexual do trabalho presente em muitas sociedades indígenas”, dessa forma “liberando os cativos adultos masculinos para outras funções especializadas, tais como o transporte de cargas e a participação em expedições de apresamento” (2022, p. 83).

Igualmente, Stuart Schwartz aponta que nos inventários dos engenhos do Recôncavo Baiano as mulheres nativas “foram invariavelmente arroladas como sem ocupação”. Usando o Engenho Sergipe como exemplo, Schwartz denota “que uma roça era mantida separadamente para suprir as necessidades alimentares do engenho; cinqüenta escravos foram designados para trabalhar nesta roça, dois terços dos quais eram mulheres” (1988, p. 63). Em tempo, Pero de Magalhães Gandavo, ao discorrer sobre o processo de produção da farinha de mandioca, denotou – como sujeito mais proeminente nesse labor – “uma índia” (2008, p. 88), a exclusividade do gênero feminino sublimado nesta parte do trabalho de Gandavo, nos sugere que as nativas detinham se não o monopólio deste fabrico, pelo menos um protagonismo latente.

OUTROS SAGRADOS FEMININOS

Contudo, nem só de “índias brasílias” se faziam as santidades que irrompiam na capitania. Corria à boca miúda, entre as boas senhoras da Bahia, que dona Margarida da Costa, – esposa de Fernão Cabral de Ataíde, fidalgo possuinte das terras do Jaguaribe – havia

abrigado a Santidade debaixo de seu teto. Paula d'Almeida, comadre de Ataíde, em 21 de agosto de 1591, afirmou que presenciou dona Margarida permitir que “a gentia a que chamavão mae de deos” (esposa do índio Antônio o “Papa” e coadjuvante na liderança da Santidade) que batizasse “outra India da terra Ja cristaã”. Paula se escandalizou com tamanho disparate e “a reprehendeo daquilo”. A senhora do Jaguaripe justificou suas atitudes demonstrando suas intenções utilitárias, pois seu marido “não estava em casa” e ela receava “socedelhe alguma cousa”. No dia 4 de setembro, do mesmo ano, Paula ratificou integralmente sua denúncia (ANTT, Processo de Pantalião Ribeiro, fols. 3 – 6).

Mais tarde, em uma quarta-feira, 30 de outubro, Margarida se apresentou para confessar suas culpas e apresentar a sua versão dos fatos. Dona Margarida falou que além de acolher os participantes da Santidade, deu “peixe e farinha” para se sustentarem, permitiu que pintassem suas casas ao modo gentílico e ainda “mão dou aos seus negros de casa q não agravase aos dittos gentios da ditta abusão”. A cristã-velha, da cidade de Moura, fundamentou suas ações pelo medo, contemporizou com os indígenas para não “se levantarem e lhe fazerem mal e fazerem tambe mal a gente branca q estavão no sertão”. Por usarem cruzes, rezarem com contas e chamarem pela Virgem, Margarida acreditou “que não podia ser aquillo demonio senão alguma cousa santa de deos”. Assim como Iria Álvares, Margarida simpatizou com a Santidade por esta abrigar símbolos de uma fé onde fora criada e envovia seus afetos. Segundo a sinhá, a santidade ficou estacionada em sua propriedade por dois meses, tempo semelhante ao de sua participação da crença (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fols, 61 – 62).

A postura de tolerância por parte de Margarida estava atrelada aos interesses de seu marido em cooptar a seita em benefício de seu patrimônio, como demonstrado na pesquisa de Ronaldo Vainfas (2022, p. 114 – 121). Outros relatos deixados pelos adeptos de santidades satélites da Santidade do Jaguaripe nos mostram que, a maioria deles, coadunava com a Santidade à revelia dos desejos dos fidalgos. Em sua confissão, Gonçalo Fernandes, mameleuco, relata que “a fama e as novas” da Santidade “se espalharão por toda esta capitania”. Ainda assegurou que houve uma grande debandada de “brasis⁵ todos escravos e foros” para à Santidade. E mesmo aqueles que não adentraram o sertão, “onde quer que qua estavão usavão as ditas cereonias e crriam na ditta abusam”. Ele mesmo admite: “se ajuntou e por

⁵ Negro da terra ou brasil, eram termos de uso comum, em terras brasileiras, para fazer referência aos indígenas (Monteiro, 2022).

espaço de dous meses", participou de uma santidade à "nojte escondidamente por a gente branca os não ver ne sentir", tudo isso ocorria "dentro nas casas e gasalhados dos brasis", em Paripe, sua vizinhança (ANTT, Processo de Gonçalo Fernandes, fols. 2 – 4) por onde também andava Iria.

O caráter noturno das reuniões denota a qualidade sigilosa e subversiva delas. É válido conjecturar que o grupo de adeptos do Matoim, presente no processo de Iria (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 12), era também obscuro aos donos da terra. Parte deles, aliás, da mesma forma, mantenedores de segredos de fé, preservando até mesmo uma sinagoga clandestina (Assis, 2003). Malgrado a reincidência das elites baianas em heresias do Velho Mundo, parte dela já se envolvia com as transgressões americanas antes da empreitada de Fernão Cabral de Ataíde em proteger "sua" Santidade.

Filha de Diogo Álvares, o Caramuru, e Catarina Paraguaçu – ainda viva no tempo da Visitação – Maria Álvares, já senhora, casada com mestre de açúcar Manuel Fernandes, com seus quarenta anos, trouxe à tona algumas memórias de quando era "moça de doze anos". Por volta de 1565, em São Bento (provavelmente uma circunvizinhanças de uma ermida no Jaguaripe (Cardoso, 2015, p. 165)), na casa de Álvaro Gonçalo, presenciou uma "idollatria" que crescia "entre os brasis gentios e cristãos desta capitania". Maria narra que apesar de crer na abusão não praticou as cerimônias. Deu crédito àquela fé por dois dias (mais um caso de adesão relâmpago), por dizerem "que vinha seo deos". O fim de sua relação com as santidades foi catártico, pois foi açoitada, por Álvaro Gonçalo, com os "negros da terra" que comungavam daquela fé (ANTT, Processo de Maria Álvares, fols. 1–3).

Outra mameluca, esta mais simples e de ascendência menos nobre, Luísa Rodrigues, mulher de um lavrador, Antônio Pires, moradora em Tasuapina (atual município de São Francisco do Conde), narra que "creo na ditta erronia por espaço de dez, ou doze dias". Luísa acreditou na seita pelos adeptos dizerem "que avia de tornar nossa senhora e nosso senhor a andar qua no mundo". Dessa vez, o espaço de adesão à seita parece mais crível. Luísa, bem como Maria e Iria, disseram que sua anuênciam para com a Santidade se devia a sua "ignorancia".

Outra semelhança com o testemunho de Maria Álvares é a clara afirmação "que nunca se achou presente com elles, e que nunca fez nenhô de suas ceremonias", apenas acreditou na nova fé (ANTT, Processo de Luísa Rodrigues, fols. 1 – 5). A prática dos ritos demonstra ser

um aspecto importante nos processos de gentilidade, dado que o grau de associação se agravaria na confirmação da realização das cerimônias.

Dos processos femininos aqui analisados, o de Iria é o maior talvez pelo mote inicial do seu litígio ter sido um suposto caso de bigamia e com o agravante da ré ter admitido que participara de cerimônias gentílicas. Seu processo é composto pela confissão da ré, o testemunho do padre Bartolomeu Gonçalo, a denúnciação de seu filho Marcos, duas sessões de interrogatório e por fim sua sentença. Sem embargo, ele figura no nosso aporte documental como uma exceção. Margarida da Costa não fora sequer processada. Ela está presente no Primeiro Livro de Confissões, e de forma tangencial numa denúnciação de Paula d'Almeida, dentro dos processos de Pantalião Ribeiro e de Domingos Fernandes Nobre (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fols, 61 – 62; Processo de Pantalião Ribeiro, fols. 2 – 4; Processo de Domingos Fernandes Nobre fols. 13 – 15). Finalmente, os processos das duas mamelucas – Maria Álvares e Luísa Rodrigues –, são compostos apenas pelas confissões das rés, seguidas de duas sessões de interrogatório e uma curta sentença.

A celeridade dos processos pode ser explicada pelo zelo religioso demonstrado pelas senhoras baianas, que antes mesmo que a Visitação se atirasse para as terras de além-mar, já haviam confessado suas culpas. Iria se confessou com vigário do Matoim, Maria com os "padres da companhia" (ANTT, Processo de Maria Álvares, fol. 2) e Luísa do mesmo modo disse ter expiado suas culpas. Além disso, apesar do diabo estar "em todos os lugares, e as mulheres eram caminhos privilegiados para sua ação" (Fernandes, 2016, p. 321), perante o clero, as santas mulheres da Santidade não se encaixavam perfeitamente no estereótipo do feminino ameaçador e destoante que povoava o imaginário europeu moderno (Delumeau, 2009, p. 560). Eram casadas, não tinham explicitamente renunciado à religião – aliás, todas elas compareceram espontaneamente à Mesa da Visitação –, não apresentavam ascendência semita, e não foram acusadas de feitiçaria. Com exceção de dona Margarida, que segundo Paula d'Almeida, "lhe mostrou hum bucho de peixe recheado com cousas de feitiçeria". Andava preocupada com seu marido, pois estava "Inquieto", a senhora do Jaguaripe encomendou os encantos de "huã bruxa e feiticeira" mulata, chamada Beatriz Correa (ANTT, Processo de Pantalião Ribeiro, fol. 3).

Apesar dos cursos processuais apresentarem algumas disparidades, as sentenças são uniformes. As três processadas obtiveram sentenças levíssimas, sendo elas penas espirituais (rezas comuns: pais-nossos, ave-marias ou rosários) e autos-de-fé privados. Elas também

afirmaram que o aspecto que mais as chamou a atenção foi a eminente vinda do Cristo e da Virgem, “a andar qua no mundo” (ANTT, Processo de Luísa Rodrigues, fol. 3) para “mudar este mundo” (ANTT, Processo de Iria Álvares, fol. 15). Outra uniformidade é a etnicidade das rés e sua condição social. Todas as três confessantes que geraram processos – Iria Álvares, Maria Álvares e Luísa Rodrigues – eram de ascendência ameríndia. Iria era provavelmente uma trabalhadora rural (e praticamente solteira), Maria era mulher de um mestre de açúcar e Luísa foi casada com um lavrador. Por fim, dona Margarida era esposa de um importante potentado do Recôncavo.

As posições sociais de Iria e Maria Álvares corresponderam a ramificações diferentes de um modo de submissão tácita das mulheres indígenas e suas descendentes. A filha de Catarina Álvares, a Paraguaçu, é fruto e mantenedora da estratégia de diplomacia inicial lusitana de confecção de matrimônios, para com as populações tupinambás do litoral, oferecendo às lideranças nativas um local de privilégio e consequentemente para as novas gerações mestiças. Catarina se conservou senhora de suas terras, ultrapassou seu marido em longevidade, delegou terras aos beneditinos e casou sua progenitura com a nascente elite da terra (Bandeira, 2015, p. 59 – 60; 67 – 78; 95 – 109; 135 – 143). Iria era mais uma das índias que passaram pelo jugo da escravidão e usaram o casamento como meio para a manutenção de uma liberdade estável. No entanto, sua trajetória foi marcada por percalços e reviravoltas como a maioria das mulheres semelhantes a ela, pois como bem denota o professor João Azevedo Fernandes: “ao lado de algumas poucas que conseguiam se beneficiar das mudanças, muitas eram lançadas ao trabalho duro, sujeitas a violências inauditas e rebaixadas em sua dignidade” (2016, p. 346).

Todavia, a execução dos processos das mulheres não brancas, nos sugere um indício de uma desconfiança sublimada. Ademais as imagens de vilania feminina sobreditas, trazidas do Velho Mundo pelos adventícios, as mamelucas e ameríndias carregaram consigo o problema da alteridade. As diferenças quase que abismais com que os colonizadores se depararam escamoteavam o neófito relativismo gestado por Michel de Montaigne, que ainda possuía presença incipiente nos meios esclarecidos das elites europeias e nem vislumbravam aportar em solo americano (Agnolin, 2005, p. 152 – 162). A estranheza reinava soberana, sendo ludibriada na lubricidade do corpo da mulher indígena (Viveiros de Castro, 2023, p. 336 – 344), usado desde os primeiros contatos como conectivo de dois mundos, pois,

parafraseando Pero Vaz de Caminha, “não havia nisso desvergonha nenhuma” (Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel, 2001, p. 11).

Essa ligação adentrou a esfera “imagética”, sustentando o complexo tecido da alteridade formulado pelos adventícios; a “ecológica”, ensinando “as técnicas nativas de sobrevivência no mundo tropical”; e a “biológica, ao gestar os mamelucos que formaram o grosso da população brasileira nos primeiros tempos da colônia” (Fernandes, 2016, p. 33). O peso assumido pelo gênero feminino indígena nos é dimensionado pela distante figura da “Mãe de Deus”. Presente na confissão de dona Margarida, com a qual tratou sobre a providência de víveres para os seus e até presenteou a senhora do Jaguaripe com “huás fitas dizendo que lhe que se fosse com ellas mais honrada”. Essas fitas, talvez correspondam às descritas nos relatos de Gabriel Soares (2010, p. 294) como símbolo de pureza e virgindade feminina nas comunidades tupinambás, daí sua qualidade honorífica.

A “Mãe de Deus” demonstrou ter papel fundamental na propagação da Santidade, mantendo e a expandindo, batizando e renomeando novos simpatizantes (ANTT, Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil, fol. 62). Nota-se que a santidade localizada na Barra do Jaguaripe chegou nessas paragens sob sua tutela fazendo às vezes de um caraíba, convidando sua comunidade a procurar a Terra Sem Mal. Por tomar um caminho de frontal e agressiva resistência à Cruz e à Coroa, pouca informação se tem sobre esta mulher, nem ao menos sabemos seu nome tupi ou de cristã, apenas seu título. Geradora de novas vidas e significados, a herética que trazia o Céu à terra e andava sobre ela sob o prestígio do véu da Virgem, dela só podemos enxergar poucos vestígios através das cinzas de sua Santidade.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano. *Confissões da Bahia: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil*. Edição do Kindle. 2020.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Uma Família Criptojudaijante nas Garras da Inquisição: Os Antunes, Macabeus do Recôncavo baiano*. Acervo, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 109-128, jul/dez 2003.

AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 1998.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. 3. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. *Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã*. Orientador: Maria Hilda Baqueiro Paraíso. 2015. 202 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileiras*. Tradutor: Cid Knipel. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. 2. ed. João Pessoa: Editora da UFPE, 2016.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago. *A América portuguesa e os sistemas atlânticos na época moderna: monarquia pluricontinental e Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2013, v.1. (Edição Kindle).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARIANI, J B de A. *Povoamento da Bahia - Século XVI*. In Revista do Centro de Estudos Baianos. Salvador: UFBA, 1971.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MOTT, L. *Bahia: inquisição e sociedade [online]*. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso: 19/10/2024.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII*. Revista de História, São Paulo, n. 129-131, p. 179–208, 1994.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. *Revoltas indígenas, a criação do Governo Geral e o Regimento de 1548*. In: Clio – Revista de Pesquisa Histórica. Recife, nº 29.1, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz, org. *Documentos de legislação indigenista colonial: parte 1: 1500-1700*. São Paulo: Centro de Estudos Ameríndios, 2021.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835*. Tradução: Laura Texeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia*. 2. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

LISTA DE FONTES

Documentos de arquivo

Arquivo da Torre do Tombo (ANTT)

Livro 1 de confissões da Primeira Visitação ao Brasil. 1591 – 1592. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/038/0777. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318683>.

Processo de Beatriz Antunes. 1593-?. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/01276. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301164>.

Processo de Domingos Fernandes Nobre. 1592-1593. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/10776. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2310953>.

Processo de Iria Álvares. 1595-1595. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/01335. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2301224>.

Processo de Gonçalo Fernandes. 1592-1593. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/17762. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2317750>.

Processo de Luísa Rodrigues. 1592-1593. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/10714. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2310891>.

Processo de Marcos Tavares. 1592-1593. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/11080. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311261>.

Processo de Maria Álvares. 1593-1593. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/10754. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2310931>.

Processo de Pantalião Ribeiro. 1591-1593. Código de referência: PT/TT/TSO-IL/028/11036. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2311216>.

Obras publicadas

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. v. III.

Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel: Escrita na Ilha de Vera Cruz em 1º de maio de 1500. Salvador: POLICARBONATOS, NITROCARBONO, PROPPET E ENGEPACK, 2001.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008.

FREIRE, Felisbelo. *História territorial do Brazil*. Rio de Janeiro. Typ. do "Jornal do Commercio" de Rodrigues & C. 1906. v. 1.

NÓBREGA, Manuel da. *Manuel da Nóbrega: obra completa*. Rio de Janeiro: PUC-Rio São Paulo: Loyola, 2017.

PITA. Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*. Brasília: Senado Federal, 2011. v. 157.

SOUZA, Gabriel Soares. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2010.

STADEN, Hans. *Duas Viagens: Primeiros registros sobre o Brasil*. 1. ed. Tradução: Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2021.

DADOS DE AUTORIA

Caio Viana dos Santos

Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), da UNEB, Campus - XVI, polo de Salvador. Graduado em História, pelo curso de Licenciatura em História, na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus - I.