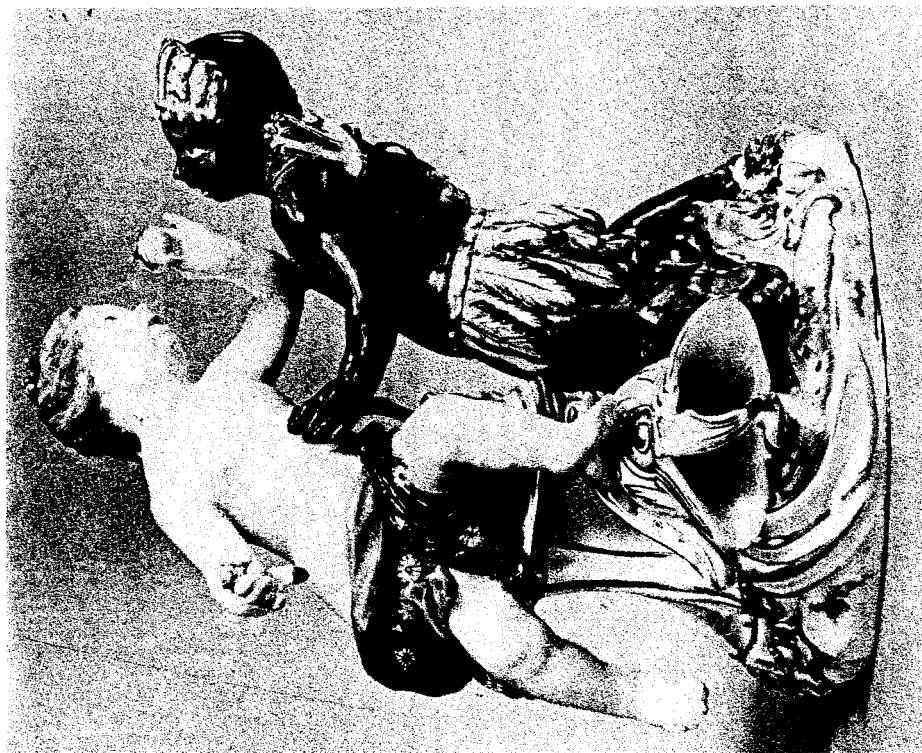


AMBIVALÊNCIAS E ADESÕES



*Ajoelhado, o índio se aproxima do branco
e dele recebe uma fruta.
(Porcelana inglesa de Chelsea, século XVIII.)*

AMBIVALÊNCIAS: MAMELUCOS E INDIANIZADOS

Na expedição enviada por Fernão Cabral ao sertão para atrair a santidade do caraíba Antônio, a esmagadora maioria dos soldados era composta de mamelucos, sem contar os índios "flecheiros" que costumavam integrar as campanhas lusitanas sertão adentro. É preciso, pois, conhecê-los de perto, e não só porque os mamelucos desempenharam papel essencial na transferência da seita para Jaguaripe, senão porque esses homens culturalmente híbridos — meio brancos, meio índios — expressavam um tipo de ambivalência por vezes mais disjuntiva que a da santidade ameríndia.

A própria origem da expressão *mameluco* (que no século XVI era grafada *mamaluco*) é razão de controvérsias. Maxime Haubert afirma que alguns ligam a palavra ao vocábulo tupi *maloca* (a morada dos índios), termo por vezes utilizado para designar a expedição apresadora que celebrizaria os próprios mamelucos. Outros lembram que o termo era de uso corrente no Portugal medieval, usado para designar os mestiços portugueses e mouros, e posteriormente adaptado para os mestiços de brancos e índios no Brasil. A opinião predominante é, contudo, a de que a palavra *mameluco* foi atribuída àqueles mestiços pela sua ferocidade na caça aos escravos.¹

A última versão parece ser, com efeito, a mais consistente, o que não exclui a hipótese de a palavra ter sido usada no medievo português para designar os filhos de cristãos e mouros. *Mameluco* é palavra de origem árabe, *mamluk*, que significa "escravo, pajem, criado" — segundo Aurélio Buarque de Holanda —, mas é o arguto Antônio de Moraes Silva quem fornece a chave para esclarecer

Mamelucos ilegítimos e desalmados, com arcos, flechas e gritarias [...] desinquietaando a vila contra os padres, espalhando de alguns deles crimes péssimos.

Simão de Vasconcelos, 1663

"[...] Sempre teve em seu coração a fé católica, mas cuidava ele que este mesmo Deus, verdadeiro Senhor, era aquele outro que na dita abusão e idolatria se dizia que vinha.

Confissão do mameluco Gonçalo Fernandes, 1592

de vez a questão, ao dizer que mamelucos “eram turcos criados nas artes da guerra”.² A palavra vulgarizou-se em Portugal possivelmente na Idade Média, derivando do termo árabe denotativo da facção de escravos turcos que, engrossando as fileiras do exército muçulmano no Egito, acabaria por fundar uma dinastia afamada por sua tirania na região.³ Nossos mamelucos coloniais (para não falar dos mestiços reinóis) herdaram, pois, no próprio nome, a fama de violência dos guerreiros turco-egípcios.

Etimologias e histórias turcas à parte, são os mamelucos da colônia que pretendo examinar, pois seu papel foi realmente essencial na história da colonização portuguesa no Brasil. Foram eles, de fato, que alargaram as fronteiras lusas para além da linha de Tordesilhas, engrossando as bandeiras à cata de ouro, pedras preciosas e escravos índios, no que sempre despertaram a ira dos jesuítas — talvez os autores do nome que se lhes veio a dar. Foram eles, majoritariamente, que marcharam nas “conquistas” portuguesas do “genitio indômito”, como se dizia à época, interiorizando a colonização. Neutralizaram, com isso, a tendência lusitana ao povoamento litorâneo, à colonização no estilo “feitorial” — muito distinta, aliás, da que fizeram desde cedo os espanhóis, e de *moto próprio*, ao se lançarem ao coração da América. Os mamelucos romperam, na prática, o apego dos portugueses à costa, nostálgicos do reino que viam — como disse frei Vicente —, arranhando a praia como caranguejos.

Mas certamente não é minha intenção fazer, aqui, a apologia dos mamelucos. Tampouco pretendo recuperar-lhes a história, sobretudo depois do que escreveu nosso historiador maior — Sérgio Buarque de Holanda —, em seu *Caminhos e fronteiras*, texto de 1957.⁴ Encontra-se ali o essencial de uma etno-história dos mamelucos, bandeirantes e sertanistas que se moviam com rara destreza diante dos perigos da mata. Enfrentavam não só moléstias, mas “a fome, a sede, o gentio brabo, os animais peçonhentos e agressivos”, e todo um cortejo de ameaças que somente eles, com sua bagagem cultural híbrida, eram capazes de desafiar.

Criados por suas mães índias, quer no seio da cultura nativa, quer nos núcleos de colonização, os mamelucos herdaram dos nativos o *savoir faire* necessário às lides do chamado sertão. Herdaram o conhecimento da geografia, o modo prático de abrir trilhas na floresta, de contornar o perigo das feras e cobras, de utilizar ervas te-

rapêuticas com a desenvoltura de curandeiros (pequenos pajés). Herdaram o saber e as técnicas guerreiras, em especial o manuseio do arco e flecha, arma por vezes mais eficiente que a espingarda ou o arcabuz europeu. Herdaram, enfim, o conhecimento da língua a que os jesuítas chamavam a “mais geral falada na costa do Brasil”, o que fazia deles os intérpretes por excelência do colonizador português.

Mameluco intérprete, mameluco tradutor, assim foi Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, o chefe da expedição que o fidalgo Fernão Cabral mandou ao sertão para atrair a santidade. Tratava-se, na realidade, de sertanista dos mais experimentados da Bahia quinhentista, saudado por Pedro Calmon como “talvez o maior conhecedor dos desertos do Nordeste”.⁵ Apesar de confundir sertões com desertos, Calmon acertou no fato, pois Tomacaúna já tinha quase quarenta anos quando Fernão Cabral o enviou em busca da santidade na mata, dos quais no mínimo 23 haviam sido dedicados a conquistas e razias nos sertões da América portuguesa.

Nasceria em Pernambuco, em torno de 1546, filho de um pe-dreiro português, Miguel Fernandes, e da índia Joana. Fora criado por sua mãe entre os colonos e, como tal, batizado e instruído na doutrina cristã. Tinha já dezoito anos quando resolveu abandonar o litoral e aventurar-se no sertão, onde viveria entre os índios até os 35 anos de idade. Desnecessário dizer que Domingos se “indianizou” completamente, pois, a exemplo do comum dos mamelucos, trazia do berço o atributo de falar a “língua geral”. Sua mudança começou, aliás, pelo nome: se dos portugueses recebera o nome cristão de Domingos — homenagem ao santo —, entre os índios seria conhecido por Tomacaúna — nome que se incorporaria definitivamente ao primeiro por alcunha.⁶

Índigena por parte de mãe, pelo nome e por falar tupi, Domingos Tomacaúna o seria no corpo, todo ele tatuado, sinal de que o mameluco se transformara em grande guerreiro nativo. Guerreiro que fizera muitos prisioneiros e, conseqüentemente, os executara com tacape — cerimônia que preludiva a antropofagia ritual dos tupi. É Léry, entre inúmeros outros cronistas, que explicita a relação entre as tatuagens e a bravura:

Os executores desses sacrifícios humanos reputam o seu ato grandemente honroso; depois de praticada a façanha retiram-se em suas choças e fazem no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas sangren-

tas incisões [...]]. O número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros.⁷

Eram incisões realmente sangrentas, feitas com dente de cutia pontiagudo; riscos cruzados na pele, e não lineares, “de maneira que ficam uns lavores muito primos” — escreveu Cardim — “e alguns gemem e gritam com as dores”.⁸ Em tais incisões, verdadeiras feridas, aplicavam uma tintura feita à base de jenipapo, de que resultavam tatuagens indelévels de cor enegrecida.

Os rituais de incisão possuíam, com efeito, uma importância crucial para os tupi. Além de funcionar como uma espécie de condecoração do guerreiro que aprisionava e matava o inimigo, a incisão exprimia, segundo Florestan, “um ato expiatório”: se o guerreiro não a fizesse, derramando o próprio sangue, tinha por certo que também ele morreria; o flagelo significava também o sentimento de pesar pela morte dos parentes devorados pelo inimigo; era, enfim, um protesto de vingança contra as ameaças que a vítima do sacrifício lançava ritualmente contra o próprio matador, antes do golpe fatal.⁹ Era nesse contexto do sacrifício e das incisões que o guerreiro ganhava novo nome e títulos de valentia, a exemplo de “abaeté” ou “morubixaba” — signo de bravura e coragem.

Nosso Tomacauá, “homem grande de corpo”, era riscado nas coxas, nádegas e braços. Possuía inúmeras incisões tatuadas, a comprovar que prendera, matara e comera muitos inimigos nos quase vinte anos de convivência entre os tupi. Guerreara, praticara a antropofagia e participara ativamente das “cerimônias gentílicas”, bailando, cantando, tangendo maracás, adornando-se com penas, bebendo cauim, tingindo de urucum e outras tintas o seu corpo nu. E, como valente guerreiro, fazia jus a várias mulheres, costume que Tomacauá não hesitou em seguir em sua longa existência como índio, chegando mesmo a esposar sete índias.

Mas Tomacauá não era só índio nem vivera somente o seu lado tupi nos dezoito anos de “gentilidades” confessadas ao visitador. Desde jovem, deixou-se levar pelo seu lado meio colono, e algumas vezes andou prestando serviços aos portugueses. Tinha apenas 24 ou 25 anos quando se aventurou nos sertões de Porto Seguro à cata de ouro. Tinha quase trinta anos quando seguramente integrou, pela primeira vez, uma expedição de “descimento de gentios” no sertão de Arabó (Bahia), a mando dos portugueses. E não faltam indícios,

por fim, de que teria andado nos aldeamentos jesuítcos, pois fora padrinho de batismo de duas índias, por sinal irmãs. Seja como for, ao iniciar sua carreira de sertanista, Tomacauá ainda costumava viver entre os nativos, possuindo mulheres e filhos em várias aldeias.

Foi somente aos 35 ou 36 anos que Tomacauá se bandeou de vez para o lado dos colonizadores, sem prejuízo, na verdade, de suas relações com os índios. Pelo contrário, passou a usá-las a serviço dos portugueses, como aliás fazia boa parte dos mamelucos. Talvez date dessa época, perto de 1580, o seu casamento “à moda cristã”, com Isabel Beliaga, mulher branca — fato indicativo do crescente prestígio de Tomacauá na Bahia, pois eram raras as mulheres brancas na Colônia. Assumiu, então, o seu lado de Domingos Fernandes, apressando índios e participando de várias expedições de massacres ou resgates ordenados pelo governo geral. Numa dessas ocasiões, estando ele no sertão de Ilhéus junto com o senhor de engenho João de Remirão (para quem trabalhava na época), e vendo que os índios do lugar lhes criavam problemas, fingiu-se de pajé “com invenções e fingimentos para que eles assim o cuidassem” e não os matassem. Tomacauá dominava, pois, a linguagem dos caraíbas, e a utilizava, se necessário, a serviço dos portugueses.

Mas Domingos Tomacauá passou também a frequentar a Igreja católica, quando não estava no sertão. Não era contudo um “bom católico”, conforme ele próprio admitiu, já que por vezes comia carne em dias defesos e só confessava na quaresma por obrigação. Além do mais, desde os vinte e poucos anos pecara gravemente contra o sexto mandamento, “dormindo carnalmente” com as duas afilhadas de batismo, o que fizera, segundo disse, por desconhecer que nisso havia pecado. Afinal — convém não esquecer —, a cultura tupinambá não conhecia a instituição do casamento...

Alonguei-me um pouco nesse esboço biográfico de Domingos Tomacauá não apenas por ser ele uma personagem central da san-tidade, senão porque sua vida exemplifica a ambivalência cultural dos mamelucos. Herdeiros de Ramalhos e Caramurus — e um dos soldados de Tomacauá descendia mesmo de Diogo Alvares —, os mamelucos eram homens culturalmente ambíguos: meio índios, meio brancos. Um pouco tupi, outro tanto cristãos, quer em busca de sua identidade ameríndia, quer em defesa do colonialismo que os havia gerado. Usavam dos saberes indígenas para servir os portugueses, mas não hesitavam em fazer o contrário. Tudo dependia das circunstân-

cias, do lugar por onde passavam, do chefe a que obedeciam. A plasticidade e a aparente incoerência de suas atitudes acabava por espelhar, no fundo, a própria fluidez da situação colonial, fronteira incerta entre as culturas européia e ameríndia.¹⁰

A semelhança de Tomacaúna, diversos mamelucos expressam em sua biografia, no seu bilinguismo e no seu próprio corpo a ambivalência cultural que os marcava desde a origem. Examinei, com efeito, dezenas de casos relativos a mamelucos praticantes de "gentilidades", muitos dos quais envolvidos com a própria Santidade de Jaguaripe. Homens que, nascidos de mãe índia, haviam passado longos anos no sertão entre os nativos, e continuavam a fazê-lo a serviço do colonialismo.

Vivendo entre os índios, andavam nus, riscados, pintados, a beber cauim, a tanger maracás e a saudar lacrimosamente os visitantes; bailavam, cantavam, esposavam mulheres índias, das quais tinham filhos; adquiriam nomes índios, e ao lado deles guerreavam, fosse contra tribos inimigas, fosse contra os colonizadores; matabam, portanto, usando do arco e flecha em que eram destros; aprisionavam e atavam com mucurana os condenados; participavam ativamente, não tenho dúvida, dos ritos antropofágicos, comendo a carne do moquém à moda tupi. A profusão de riscos e incisões que traziam no próprio corpo é, nesse sentido, reveladora de quão integrados à cultura nativa chegavam a estar os mamelucos.

O mameluco Marçal Aragão, conhecido entre os índios como Tomacaúna Merim, vivia despido na aldeia onde tinha parentes, com "pestanas depenadas", riscado de jenipapo, chegando mesmo a lutar contra uma expedição portuguesa de resgate comandada por Crisótóvão da Rocha. Lázaro da Cunha também andava nu entre os seus, tingido de jenipapo, "cabelo capado e pestanas arrancadas", delimitando-se com "duas ou três mulheres"; guerreou diversas vezes ao lado dos índios "contra os brancos", chegando certa vez a cativar dois deles...¹¹ A lista seria, de fato, infindável: Bastião Madeira, Baltazar de Leão (o Jabotim), Francisco Pires, Francisco Capara, André Dias, Gaspar Gonçalves, Gonçalo Álvares, Lázaro Aranha, Manoel Branco (filho de francês), Domingos Dias (o Jocrutu, coruja)...

Mas os mesmos mamelucos que viviam nus, a esposar índias e a comer brancos, possuíam também apreciável currículo de sertanistas. Participavam de várias expedições de resgate de índios — co-

mo contaram ao espantado visitador —, e ora cativavam os nativos à força, invadindo as aldeias, ora comerciavam com os "principais" do lugar, adquirindo prisioneiros de guerra ou mulheres. Nessas ocasiões, forneciam aos chefes, em troca dos cativos, nada menos que cavalos, éguas, pólvora, espingardas, arcabuzes, espadas, facas, pistoles, bandeiras, tambores... O movimento de aculturação — processo complexo e de mão dupla — acabava, no limite, por armar os índios contra a colonização escravocrata.

Meio índios, meio brancos, é certo que os mamelucos não eram rigorosamente observantes de vários preceitos católicos, no que talvez não se afastassem muito — para desespero dos jesuítas — do padrão de religiosidade da maioria dos colonos quinhentistas. Exemplo ilustrativo encontra-se num tal de Lázaro Aranha, mameluco que contava 45 anos em 1592, natural de Porto Seguro, filho de um português com sua "servente" índia. Era pequeno lavrador e casado com uma mameluca. Lázaro era useiro em chamar pelo diabo — o diabo cristão, convém frisar —, do que foi acusado por vários companheiros. Quando estava perdendo no jogo, gritava: "Diabos, ajuntai vos todos e vinde aqui dar-me uma carta" ou "Diabos, vinde aqui todos, acabai já, levai-me!". Externava também opiniões sobre o heterodoxas, no estilo do hoje célebre Mennochio, ao dizer "que neste mundo havia uma coisa imortal, que era o carvão metido de baixo da terra", e ao proclamar que "Mafoma (Maomé) era um dos deuses do mundo". E para completar sua biografia incoerente, Lázaro era infamado de pecar no nefando (sodomia) com outro mameluco, de nome Gabriel, o qual "era agente", e Lázaro "paciente" ...¹²

As irreverências e blasfêmias de Lázaro Aranha, mameluco que também andava pelos sertões, em nada se diferenciavam das que faziam os portugueses, para não falar das sodomias, que essas também os índios praticavam chamando de "tibiras" os "homens que se faziam de mulher". Blasfemos como Lázaro Aranha havia muitos, entre os portugueses, a chamarem pelos diabos, a escarnecerem das procissões, como se pode ver no clássico *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*.¹³ E quanto aos sodomitas, contumazes ou eventuais, arrolei mais de uma centena de casos, extraídos da mesma *Visitação* quinhentista, expondo-os em detalhe no *Trópico dos pecados*.¹⁴

E, assim como havia mamelucos que transgrediam o catolicismo à moda cristã — e não gentílica —, não faltaram brancos agin-

do como mamelucos, reproduzindo com exatidão os feitos de Ramalho e Caramuru. Limito-me a dar um só exemplo, entre alguns que encontrei na documentação, a saber: o de Gaspar Nunes Barreto. Baiano, filho de um ferreiro português com mulher branca — sendo que o pai ascendera à categoria de senhor de engenho e ele mesmo tinha uma “casa de meles” —, Gaspar era também riscado na perna com incisão pintada de jenipapo. Riscara-se aos dezesseis anos — e Gaspar tinha já quarenta, em 1592 —, dizendo ao visitador que o fizera “sem tenção gentílica, simplesmente como moço ignorante...”.¹⁵ Sabe-se, no entanto, em que circunstâncias e rituais os guerreiros tupis faziam seus riscados no corpo...

Gaspar Nunes Barreto, homem branco, português, fizera na juventude o que outros portugueses com certeza faziam entre os índios, isto é, a prática do canibalismo. É o que assevera Nobrega, criticando os moradores de São Vicente: “[...] sempre dão carne humana a comer não somente a outros índios, mas a seus próprios escravos. Louvam e aprovam ao gentio o comerem-se uns aos outros, e já se achou cristão a mastigar carne humana, para darem com isso bom exemplo ao gentio”.¹⁶ Do mesmo modo que alguns portugueses, também os franceses às vezes praticavam a antropofagia, como disse Léry. Deplorando, “com pesar”, os costumes dos intérpretes normandos (“há vários anos residentes no país”), informou que os mesmos não só viviam com várias mulheres índias como se vangloriavam de “haver morto e comido prisioneiros...”.¹⁷

Portugueses e franceses no Brasil, assim como espanhóis ou ingleses noutras partes da América, quaisquer europeus estavam sujeitos a essa aculturação às avessas, “indianizando-se” ao invés de impor a sua cultura aos nativos. Contrariavam, portanto, a tendência ocidentalizante do colonialismo, reforçando a sua vocação sincrética. Mas, na verdade, sobretudo nos primeiros tempos de presença européia na América, eram todos muito dependentes dos índios, e da cultura nativa, para andar pelos matos, descobrir os caminhos, evitar as cobras, sobreviver, enfim, quando se aventuravam pela floresta ou quando, abandonados pela sorte, naufragavam e se perdiam na mata.

A “indianização” era — como muitas vezes ocorreu — uma possibilidade real para os europeus desembarcados na América — resultando, nesses casos, no que Guilherme Giucci chamou com graça de “colonização acidental”¹⁸ — a qual não raro preludiva a colo-

nização efetiva, como bem exemplificam, entre nós, os Ramalhos e Caramurus. O que ocorria — ou podia ocorrer — com os europeus na América, lembra-me o caso dos “renegados” estudados por Benassar: os ibéricos que, aprisionados pelo corso muçulmano, “islamizavam-se” completamente, adotando a poligamia e seguindo o Alcorão, até caírem de novo, como nossos mamelucos, na teia do Santo Ofício.¹⁹ Eis um resultado imprevisto da expansão ultramarina ibérica: antigos ou novos “infieis” devoravam culturalmente os cristãos, e imprimiam sua marca nos aventureiros, quer transformando-os em “cristãos de Alá”, quer tatuando seus corpos com tinta de jenipapo.

Mas em matéria de ambivalências culturais, nada parece superar os audaciosos mamelucos, que já eram ambíguos por origem e vocação. Ora lutavam junto ao índio contra os seus inimigos, ora ajudavam os portugueses em seus resgates e massacres. E, quando a serviço dos portugueses, esposavam o “sentido mercantil da colonização”, em detrimento do “sentido missionário”, enfrentando sem a menor cerimônia os padres da Companhia de Jesus.

Desacato aos jesuítas é o que se pode ver na denúncia do inaciano João Vicente, inglês de nação, contra Tomacuína, Lázaro da Cunha, Francisco Pires e outros mamelucos, referindo-se a fato ocorrido no remoto ano de 1577. Queixou-se o padre de que, quando iam os jesuítas trazendo índios para os aldeamentos, interpunham-se os “mamelucos e línguas”, tentando dissuadi-los de seguir para as missões. Pregavam os mamelucos, com rara habilidade, que se os índios seguissem para os aldeamentos, deixariam de ter várias mulheres, não poderiam mais sorver seus fumos, nem bailar, nem “ter os costumes de seus antepassados”, “nem tomar nome nas matanças”. Acenavam, em contrapartida, com a promessa de que se os índios fossem com eles, mamelucos, poderiam viver à vontade os seus costumes, que nisso não seriam tolhidos.²⁰

Padre João Vicente não exagerava na sua queixa, reclamação parecida, aliás, com a que outros padres faziam contra os próprios portugueses — Fernão Cabral, Gabriel Soares —, useiros em atalhar a catequese desmoralizando os jesuítas e acenando aos índios com falsas promessas de liberdade. Confessando suas heresias ao visitador, o mameluco Francisco Pires admitiu que pregava mesmo aos índios para que não seguissem os padres, alegando que na missão seriam postos em “troncos para açoitar”, proibidos de bailar, im-

pedidos de seguir "os costumes de seus antepassados" e de "dormir com suas sobrinhas" (o matrimônio avuncular). Francisco Pires dizia aos índios, enfim, que os jesuítas haveriam de "fazê-los cristãos", opondo com grande lucidez a catequese às tradições tupis.²¹ Queixa idêntica contra os mamelucos faria o próprio Anchieta, na sua Ánua de 1584, dizendo que alguns mamelucos ousaram dizer aos índios que os padres haveriam de torná-los escravos.²² Verdadeira propaganda antijesuítica, eis o que faziam os mamelucos no sertão, desmoralizando o catolicismo por meio de uma catequese às avessas.

Sérgio Buarque nos conta, a propósito, um episódio surpreendente ocorrido em Pernambuco, no final do século XVII, fato emblemático do desencontro entre Igreja e sertanistas no período colonial. Refere-se o historiador ao encontro de Domingos Jorge Velho, o célebre bandeirante que destruiu Palmares, com o bispo de Olinda, que dele exigiu intérprete. "Nem falar sabe", afirmou o bispo do bandeirante, acrescentando que pouca diferença havia entre Domingos e o "o mais bárbaro tapuia".²³ Se Domingos Jorge Velho mal falava o português ou se, por outra, era o bispo que não entendia a língua dos paulistas, eis algo que não posso esclarecer. O certo, porém, é que Igreja e mamelucos falavam linguagens diferentes, promovendo um embate de "catequese" que os índios, atordoados, esforçavam-se por compreender e filtrar.

A ambivalência dos mamelucos e sua anticatequese; a indianização de europeus — irmã gêmea daquela ambivalência —, eis assuntos que não poderiam passar sem comentários no estudo da santidade ameríndia. No mínimo porque foram mamelucos — e creio que só eles poderiam fazê-lo — os homens que atraíram a seita para os domínios de Fernão Cabral. E, no máximo, porque a história dos mamelucos ilustra tópicos essenciais para a compreensão da santidade: o hibridismo cultural; as traduções do catolicismo para o tupi e vice-versa; os múltiplos sentidos da colonização; a extraordinária complexidade da aculturação no Brasil quincentista — aculturação errática e multiforme.

Viu-se que foi nos aldeamentos da Companhia de Jesus que padres e índios construíram a base da idolatria ameríndia. Construíram-na por meio das traduções do catolicismo para o tupi e vice-versa; por meio das circularidades entre os símbolos culturais cristãos e os indígenas. Viu-se também que nossos mamelucos não ficaram alheios a essa disputa pela santidade que jesuítas e índios travaram no sécu-

lo XVI. Ao contrário, nela interferiram com determinação, e o fizeram no sertão, seu território privilegiado. Fizeram-no no dia-a-dia de seus resgates — e não só porque um grupo deles fora enviado a Palmeiras Compridas para atrair a santidade —, ao condenar o trabalho dos padres e ao se apresentar como zeladores das tradições ameríndias.

Se os jesuítas passavam ao índio, em língua geral, que o bom gentio era o "gentio cristão", os mamelucos diziam o contrário, na mesma língua que conheciam muito bem. Mas, na verdade, os mamelucos entraram na luta pela "santidade" construindo uma versão que era o avesso da jesuítica, verdadeira anticatequese. Nem por isso zelaram pelas tradições e pela liberdade indígenas que diziam defender — embora fossem eles um pouco índios —, senão para preservar os interesses do colonialismo escravocrata.

Fernão Cabral parece ter intuído com argúcia os embates culturais que o rodeavam. Intuiu as circularidades e sínteses culturais que então se operavam, e não por acaso, ultrapassando todos os limites, propôs ao papa indígena, via Tomacauina, "juntar a Igreja dos índios com a dos cristãos". Não quero dizer que Fernão Cabral tenha sido o autor intelectual do catolicismo tupinambá — processo de transculturação complexo que escapava a vontades individuais. Mas foi, sem dúvida, seu mentor político, ao "oficializar" nada menos do que uma igreja católico-índia em terra cristã e escravocrata. Sem a intuição cultural deste homem, temperada pela ambição de riqueza e poder, não haveria sequer documentos para estudar mais de perto a santidade ameríndia...

A verdadeira guerra — simbólica e cruenta — travada no Brasil quincentista pelo monopólio da santidade seria, de qualquer forma, uma batalha de mil faces.

ADESÕES: CIRCULARIDADES E HIBRIDISMOS

Atraída pelos sertanistas mamelucos para a fazenda de Jaguaripe, a santidade logo deixou de ser um culto exclusivo dos índios chefiados pela Mãe de Deus, Tupansy. E digo isso não só porque copioso número de índios foragidos da escravidão ou dos jesuítas passaram a frequentar a igreja de Jaguaripe, senão porque o culto atrairia a atenção, inclusive a devoção, de outros segmentos étnico-sociais da Bahia.

O melhor retrato da crescente popularidade da santidade no Recôncavo Baiano encontra-se na denúncia histórica, porém confiável, de Álvaro Rodrigues, senhor de engenho rival de Fernão Cabral: “[...] em muitas partes desta Bahia e seu Recôncavo, brasis cristãos e muitos mamalucos filhos de brasis e de brancos, e muitas pessoas brancas, sendo todos cristãos, creram na dita abuso e deixaram a fé de Cristo Nosso Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os negros cristãos de Guiné que havia nesta Bahia...”²⁴

Quanto aos “brasis cristãos” a que se refere Álvaro Rodrigues, pouco teria a acrescentar ao que expus nos capítulos anteriores. A maioria das confissões e denúncias, a exemplo da mencionada, cita-se genericamente como “negros da terra”, “escravos do gentio”, “forros brasis” etc., sem nomeá-los. A memória da população da Bahia guardava, no entanto, a convicção de que toda a escravaria índia de Fernão Cabral havia aderido à santidade, com o seu consentimento, e alguns raros depoentes chegaram mesmo a identificar uns poucos: Cão Grande (o Jesu Pocu), Felipa, Mangue, Gabriel... Alguns depoentes foram mais detalhados, ao informar sobre os escravos brasis refugiados em Jaguaripe, citando-os pelo nome ou identificando os senhores dos quais tinham fugido: vários brasis de Gaspar Francisco, senhor de Taparica; o índio Alexandre, de Antônio Pires; dez ou doze índios de Catarina Álvares: dois ou três de Gonzalo Veloso: Simão e Paulo, gentios de Ambrósio Peixoto.²⁵

Neste mar de informações genéricas sobre os brasis que aderiram à santidade, dois índios me chamaram a atenção, merecendo uma referência especial: o primeiro é Silvestre, escravo do capitão de Porto Seguro, Gaspar Curado, índio de quarenta anos — e cristão desde os 23 —, que pregava contra a escravidão e previa que a santidade faria dos índios senhores dos brancos, razão pela qual foi açoitado e posto em grilhões pelo seu dono; o segundo é Manoel, escravo de um lavrador de Matoim, que induziu um mameluco a aderir à seita, dizendo-lhe “pela língua gentia que era verdadeira aquela santidade”.²⁶

Mais genéricas são ainda, além de menos frequentes, as informações sobre a adesão de africanos à seita. Entre as exceções que confirmam a regra, menciono a denúncia de Maria Carvalha, mameluca que servia na casa de Fernão Cabral, que acusou Petronilha, negra da Guiné. Acusou-a de esbofetear a imagem de Nossa Senhora e de insultá-la, dizendo que “aquela senhora não prestava,

(por)que era de tábua”; que melhor era a dos gentios, de pedra, referindo-se ao ídolo cultuado na santidade.²⁷ As informações sobre os negros da Guiné, embora escassas, sugerem uma crescente adesão de africanos à santidade ameríndia — o que, além de justificar o temor dos senhores da capitania, ilustra o grau de complexidade que o processo de aculturação atingiu naquele culto.²⁸

As melhores e mais numerosas informações sobre as adesões à santidade dizem respeito aos mamelucos e aos brancos — território riquíssimo para uma investigação de tipo histórico-antropológico. Mas é preciso cautela, já que muitos supostos adeptos nada mais eram do que inimigos daqueles que os delatavam, sem falar no medo que todos sentiam perante o visitador. De qualquer modo, a documentação contém informações razoavelmente confiáveis para embasar algumas considerações.

Não resta dúvida, em primeiro lugar, de que muitos brancos, portugueses ou luso-brasileiros passaram a crer na santidade e a reverenciá-la, havendo alguns que o confessaram ao visitador sem qualquer hesitação, embora se dissessem arrependidos, e sem sofrer maiores pressões do Santo Ofício. Outros foram acusados de frequentar a igreja, o que é perfeitamente verossímil, mas carente de provas.

Entre os casos mais salientes encontra-se o de Luísa Barbosa, que admitiu ter acreditado na santidade dos índios, não na de Jaguaripe, mas em outra que irrompera na Bahia na década de 1560, tempo em que ela só tinha doze anos. Luísa, mulher branca, contou que conversara, então, com “negros, cristãos e gentios”, os quais o “provocaram” a crer que “aquela santidade era santa e boa, e que a lei dos cristãos não prestava” etc. — o que ela, sendo “moça de pouca experiência”, tomou por verdade durante alguns meses.²⁹

Vários homens, por outro lado, se não aderiram plenamente à Santidade de Jaguaripe, pelo menos frequentaram a igreja em algumas ocasiões, sendo “fama pública” na Bahia que muita “gente branca” andou pela fazenda de Fernão Cabral nos meses em que a seita foi ali abrigada. Alguns eram mesmo infamados de se terem convertido à santidade ou de participar ativamente de suas cerimônias, a exemplo de um tal Duarte Menezes — conhecido como judeu —, de Baltazar de Siqueira, criado de Fernão Cabral que espreitava as candeias do templo; de Francisco d’Abreu, acusado de praticar os ritos da seita; de Simão da Silva, ninguém menos do que o sobrinho do governador Teles Barreto.³⁰

existência da seita no sertão, tivera realmente vontade de conhecer o papa e a santidade, para ver "o que aquilo era". Refiro-me à sua convicção de que "não podia ser [coisa] do demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois [os índios] traziam cruzeiros, de que o demônio foge, [e] nomeavam Santa Maria..."³²

É certo que, com medo da Inquisição, d. Margarida admitiu ter se desiludido e caído em si — sobretudo após a destruição da igreja por ordem do governador —, dizendo que tomara o ídolo na mão, esbofeteara-o, e nele cuspira com raiva. Quer-me parecer, no entanto, que a "decepção" de d. Margarida da Costa com a santidade foi sobretudo estimulada pelo desenrolar dos acontecimentos, em especial pela expedição de Bernaldim Ribeiro da Gram. Até aquela altura, pelo contrário, a esposa de Fernão Cabral parecia muito enternecida com a Índia Mãe de Deus e seus batismos... Afinal, d. Margarida era, como a maioria das mulheres daquele tempo, muitíssimo apegada a magias, mantendo assíduas conversações com a mulata Beatriz Correia, infamada de "bruxa", mulher que lhe havia dado um "bicho de peixe recheado de feitiçarias" para amansar Fernão Cabral...³³

Mas é no campo dos mamelucos que se encontra, ao meu ver, o universo mais impressionante de adeptos da santidade. Não me refiro apenas à opinião genérica de vários depoentes, segundo os quais "muitos mamelucos, assim como gente branca" haviam aderido à santidade. E não me refiro tanto à adesão de certos mamelucos, que nada tinham de sertanistas, a exemplo do citado Vicente Moura, fervoroso sectário que gritava ser "o fumo o deus que vinha do paraíso", ou de Luíza Barbosa, filha de um escravo que durante alguns dias acreditou que "Nossa Senhora e Nosso Senhor" tinham voltado ao mundo na santidade dos índios. Refiro-me especialmente àqueles que examinei no item anterior, homens que transitavam com desenvoltura entre o mundo indígena do sertão e o mundo colonial do litoral. Aos homens que ora viviam como índios, ora como gendarmes do colonialismo.

Tomacatina e seus homens — e neles incluo os brancos que, riscados à moda gentílica, eram mamelucos de espírito — praticaram à exaustão as cerimônias da santidade ao encontrar o papa Antônio em Palmeiras Compridas: Pantaleão Ribeiro, Pero Álvares, Agostinho de Medeiros, Domingos Camacho, Diogo da Fonseca, Cristóvão de Bulhões, Gonçalo Fernandes, Simão Dias, Rodrigo Martins...

Outros parecem ter visitado a igreja pelo menos uma vez — dizendo-se curiosos —, a exemplo do mercador cristão-novo Antônio Lopes Ilhoa e do senhor de engenho da ilha da Maré, o português Pero Novais. Enfim, muitos dos que acusaram Fernão Cabral de participar dos ritos da santidade disseram ao visitador do Santo Ofício que delatavam Fernão Cabral por tê-lo visto praticando os ritos. Foi o caso de João Brás, carpinteiro, que disse ter visto Fernão Cabral tirar o chapéu para reverenciar o ídolo, e alguns outros. Se tais homens de fato viram Fernão Cabral praticar os ritos da seita na igreja, como aliás asseguraram ao visitador, cabe-me tão somente perguntar: o que estavam fazendo lá?

Mas em matéria de envolvimento com a santidade, ninguém foi mais citado do que o próprio Fernão Cabral e sua família. Fernão Cabral foi acusado de praticamente tudo nessa matéria, desde proteger a seita e patrociná-la até praticar as danças indígenas em torno do ídolo. Trata-se, nesse caso, de assunto mais complicado, pois já se viu o quanto as atitudes do senhor de Jaguaribe desagradaram a população da Bahia, sobretudo os senhores de escravos, de modo que muitos carregaram nas suas acusações contra Fernão sem saber ao certo que ritos ele havia realmente praticado. Estou convencido, porém, como já disse anteriormente, que Fernão Cabral jamais acreditou na santidade, embora tenha aderido à seita e até praticado alguns de seus ritos.

Quanto às filhas de Fernão Cabral, igualmente acusadas de frequentar a igreja, pouco tenho a dizer, tratando-se de acusação genérica que nem sequer identifica quais filhas ou filhos de Fernão costumavam ir ao templo.³⁴ Mas creio ser possível, considerando o envolvimento do pai, que alguns filhos de Fernão Cabral tenham assistido às cerimônias da santidade.

Afirmei acima as minhas reservas, para dizer o mínimo, quanto à sincera adesão de Fernão Cabral à santidade. Mas não diria o mesmo da "devoção" de d. Margarida da Costa, esposa de Fernão, mulher que se dedicou à seita mais do que se poderia imaginar. Não me refiro apenas ao tratamento cordial que dispensava ao "alto clero" da seita, recebendo a Mãe de Deus na casa-grande, aceitando fitinhas de presente, consentindo que os índios pintassem a sua casa como eles queriam etc. Demonstrações de apreço e cordialidade também o ardiloso Fernão Cabral se fartara de dar aos sectários de Jaguaribe. Refiro-me à sua própria confissão de que, ao saber da

A lista seria de fato infundável. Praticamente todos, sem exceção, admitiram ter reverenciado o papa, ajoelhando-se, beijando seus pés, idolatrando, em suma, o caraíba tupi. Admitiram ainda que, durante meses, praticaram os ritos da santidade, bailando, cantando, “bebendo o fumo santo” e tudo o mais que entre os índios se fazia.

É certo que vários desses mamelucos que, por azar, foram arriados pelo visitador alegaram que só haviam praticado aquelas cerimônias para “enganar o gentio” ou obedecendo às ordens de Tomacauá, que deles exigira total reverência ao culto ameríndio. O próprio Tomacauá insistiu demasiado na versão de que tudo fora feito para “iludir os índios”, cuidando de acrescentar que também ele seguira para o sertão obedecendo a ordens superiores.

Não resta dúvida de que os mamelucos falaram a verdade, ao dizer para o visitador que tencionavam “enganar o gentio” para levá-lo à fazenda de Fernão Cabral. Confirma-o, em primeiro lugar, o próprio envolvimento da expedição com o senhor de Jaguaripe, que com este objetivo havia enviado Tomacauá e seus homens para o sertão. Confirma-o, sobretudo, a própria história dos mamelucos sertanistas, homens habituados a “deser índios” apregoando que se o gentio os seguisse, e não aos padres, gozaria de plena liberdade sexual e religiosa nas fazendas do Recôncavo... Não fora o mameluco Francisco Pires capaz de pregar aos índios que eram os aldeamentos da Companhia que tinham “troncos para açoitar”, ao contrário das fazendas escravocratas? Não tenho dúvida, repito, de que os mamelucos de Tomacauá pretendiam enganar os índios, procurando atraí-los para Jaguaripe.

No entanto, até que ponto esses homens ultrapassaram a fronteira dos interesses estratégicos e mergulharam na santidade de corpo e alma, eis algo difícil de precisar. Tomacauá e seus homens eram soldados do sertão, riscados de jenipapo, antropófagos, polígamos. Muitos deles tinham mulheres e filhos nas aldeias, embora os tivessem também na Bahia. Detestavam os jesuítas, e nisso esposavam tanto o ânimo dos senhores escravocratas como o de suas vítimas, os índios rebeldes. Os mamelucos eram homens da fronteira, e o eram em duplo sentido: o geográfico e o cultural. Homens com identidade deteriorada, perdidos entre a cultura ameríndia e a portuguesa, hesitantes entre lutar pelos índios ou apressá-los para os colonizadores. Estou convencido de que entre os mamelucos de Tomacauá não poucos cruzaram a fronteira da conveniência e fizeram o que mui-

tas vezes haviam feito: mergulharam na cultura indígena que traziam marcada no corpo.

A documentação inquisitorial fornece, com efeito, alguns fortes indícios que confirmam o que se disse acima. É o caso dos nomes que o papa atribuiu a Tomacauá e a Pantaleão Ribeiro, por exemplo: respectivamente São Luís, o santo cruzado, e São José, o esposo da Virgem Maria. Lembrando-se que os nomes de santos eram dados aos principais da santidade, tudo parece indicar que Tomacauá e Pantaleão — um mameluco e o outro branco — passaram a integrar no sertão o “alto clero” da seita, não obstante os dois negassem ter aderido de coração ao culto ameríndio.

Houve mamelucos, por outro lado, que não tentaram dissimular suas crenças religiosas diante do visitador, embora delas pedissem perdão e misericórdia ao Santo Ofício. Foi o caso de Gonçalo Fernandes, que, ouvindo a pregação da santidade, pareceu-lhe que aquilo era “certo e bom”, razão pela qual lançou-se aos fumos, aos bailes e às demais cerimônias que os índios faziam “na sua língua”.³⁴ Foi também o caso de Cristóvão de Bulhões, que admitiu acreditar que a dita Índia Santa Maria era, na verdade, “a Nossa Senhora Mãe de Deus [...] que desceria do céu na companhia dos ditos brasís...”. Cristóvão creia, enfim, que a religião dos índios era “santidade de verdade”.³⁵

Enganadores e crédulos a um só tempo, os mamelucos ultrapassaram o serviço que deles exigira Fernão Cabral. Ficaram meses no sertão praticando os ritos da santidade, e talvez por isso jamais tenham trazido o restante da seita para Jaguaripe. Se assim ocorreu, por ironia da história, foi também devido à recálida ameríndia de Tomacauá *et cetera* que o plano de Fernão Cabral viria abaixo.

É o momento de esboçar uma avaliação do complexo religioso inscrito na santidade ameríndia. Evitei, até aqui, caracterizá-la como seita sincrética ou como expressiva do sincretismo religioso no Brasil quinhentista. Evitei o conceito não por dele discordar *a priori*, entendendo, como Bastide, que o sincretismo nunca “é simplesmente uma equivalência de termos ou justaposição mecânica de traços culturais oriundos de duas civilizações diferentes”, senão a fusão religiosa de crenças distintas.³⁶

Concebido à moda de Roger Bastide, seria perfeitamente possível qualificar de sincretismo religioso o complexo cultural forjado na santidade ameríndia. Não tenho dúvida de que, aos olhos dos ín-

dios, sobretudo dos que haviam passado pela catequese, operou-se uma autêntica fusão de símbolos e crenças religiosas, a ponto de o ídolo Tupanasi por eles cultuado ser, ao mesmo tempo, um herói tupi e o deus cristão — o “deus grande” que jesuítas e catecúmenos construíram juntos em língua geral. Não foi por outra razão, aliás, que chamei a santidade de catolicismo tupinambá...

Creio, no entanto, que não basta apreender o possível significado da santidade para os índios “cristianizados” — e nesse caso, sim, é possível falar em sincretismo —, para definir um complexo religioso que foi lido e apropriado de várias maneiras por diversos grupos étnico-sociais. Na verdade, a santidade não foi monopólio dos “índios cristãos”, mas acabou vivenciada por “gentio pagão”, “negros da Guiné”, brancos, mamelucos...

O que teria significado a santidade para os “negros da Guiné” — sabe-se lá de que regiões da África — que aderiram crescentemente às cerimônias de Jaguaripe? Impossível responder. Quanto aos dios “índios pagãos”, que aderiram à seita, não creio que filtrassem mais do que a devoção ao maracá figurado no culto do ídolo Tupanasi — e não a devoção ao “deus grande” inaciano-tupi, este sim sincretico. Não creio que chegassem mesmo a confundir a Terra sem Mal com o Éden cristão, ao contrário daqueles índios foragidos das missões. Nessas considerações meramente conjecturais e intuitivas, guio-me pela dúvida sobre se havia verdadeira “fusão de religiosidades”, verdadeiro sincretismo no âmbito desses adeptos da santidade.

Quanto aos mamelucos, sobretudo no caso dos “Tomacaínas” — com licença para o uso do plural —, penso ser um típico caso de disjunção cultural, antes de ser sincretismo. Eram homens que viviam em dois mundos distintos, espelhando sua ambivalência em todos os domínios. Bailavam à moda gentilica e sabiam rezar o padrenosso. Vestiam-se na Bahia e despiam-se no sertão. Devoravam brancos e escravizavam índios. Impossível atribuir-lhes, com segurança, qualquer fusão de ânimo religioso. Eram homens dilacerados pelo colonialismo, e sua identidade era fluida com a própria colonização.

Enfim, os brancos: cristãos-velhos e cristãos-novos; católicos e quem sabe “judaizantes”; homens e mulheres de Portugal... Por que teriam aderido à santidade? Difícil responder à pergunta. Parece-me inadequado, de qualquer modo, falar simplesmente de sincretismo, em fusão de crenças católicas e ameríndias tão cedo assumida por gente que, não obstante “vivesse em colônias”, ou nelas tivesse nascido,

pertencia, em espírito, à velha cristandade ibérica. Prefiro, nesse caso, pensar na pulsão de uma religiosidade popular aberta à magia, algo próximo a um catolicismo popular, rústico, temperado na Colônia pelo encantamento do exótico. Afinal, até para os jesuítas a fronteira entre Deus e o diabo podia ser de fato fluida, a ponto de os “soldados de Cristo” chamarem uma idolatria tupi de santidade...

A santidade foi, sem dúvida, sincrética para a maioria dos índios que nela ingressou, gente que cria ser Tupã o deus verdadeiro, o “deus grande” de que se falava nas missões. Mas a santidade também era, parafraseando Pirandello, muitíssimo variável conforme os olhares que, curiosos ou devocionais, nela se fixaram, ensejando uma religiosidade múltipla e heterogênea. Foi por defrontar-me com tamanha diversidade de olhares e sensibilidades que evitei a palavra sincretismo, refugiando-me nos conceitos de circularidade e hibridismo cultural.

Não foi por acaso, aliás, que aludí, no penúltimo parágrafo, à fluidez da fronteira entre Deus e o diabo no imaginário ocidental. Pretendi, na verdade, não demonizar a santidade — que nisso os jesuítas eram mestres —, senão lembrar, uma vez mais, o que Carlo Ginzburg viu no estereótipo do sabá das bruxas, complexo híbrido de culturas, exprimindo as circularidades entre a cultura erudita e a cultura que chamou de “folclórica”. A santidade é, nesse sentido, muito próxima ao sabá: “uma formação cultural de compromisso, resultado híbrido de um conflito...”³⁷

Parte 3
SANTIDADE
O teatro da inquisição

Parte 3

SANTIDADE

O teatro da inquisição

7

SANTIDADE
A heresia do trópico



*Misericórdia e Justiça: o lema do Santo Ofício.
(Estandarte da Inquisição Portuguesa.)*

Respeitando-se também o Réu ser cristão velho, e a qualidade e a sua nobreza e bom sangue, e a probabilidade que há, e a certeza que se presume, que não teve no entendimento e ânimo erro interior contra a verdade de nossa Santa Fé Católica [...] o condenam somente a que nesta mesa faça abjuração de leve suspeito na fé...

Heitor Furtado de Mendonça, sentença contra Fernão Cabral, 1592.

O VISITADOR PERPLEXO

Afirmei, no capítulo anterior, que não fosse a audácia de Fernão Cabral em atrair a santidade ameríndia para seus domínios e nem sequer teríamos tantos documentos para estudar a seita com alguma profundidade. No entanto, viu-se que o senhor de Jaguaripe lograria contornar os efeitos de sua derrota diante dos senhores do Recôncavo, e não caiu em desgraça após a destruição da igreja por ordem do governador. Pelo contrário, chegaria mesmo a receber uma incrível certidão abonadora, assinada por Teles Barreto, em que se atestavam os relevantes serviços prestados por Fernão a el-rei no destrocamento da “abusão dos gentios”...

Pretendo salientar, com isso, que se dependêssemos da documentação governamental, a história da Santidade de Jaguaripe ficaria praticamente reduzida a cinzas, a exemplo da igreja feita em chamas por Bernaldim da Gram. É certo que Manuel Teles Barreto mandaria destruir a santidade, mas logo depois cuidou de abafar a ressonância do episódio. Ele que, além de influenciado por Fernão Cabral, tinha um sobrinho que frequentava as cerimônias de Jaguaripe e reverenciava o ídolo.

Para azar de Fernão Cabral — e sorte do historiador, *malgré tout* —, o Santo Ofício mandaria sua “Primeira Visitação” às partes do Brasil, cinco anos depois do “escândalo da santidade”. Foi a Inquirição, portanto, ao descortinar o envolvimento de Fernão Cabral com a seita indígena, a responsável pela profusão de documentos que viabiliza a presente investigação. Transformando a audácia de Fernão em suspeição de heresia, o Santo Ofício não fez mais que

exercer o mister de sua especialidade: investigar, arguir, devassar âni-
mos e comportamentos, descobrir a verdade dos fatos, enfim, para
demonstrar os erros de fé.

Não detalharei, aqui, o que se tem escrito há anos sobre as ra-
zões que levaram a Inquisição lisboeta a enviar uma Visitação ao
Nordeste luso-brasileiro em fins do século XVI. Estou em parte de
acordo com Anita Novinsky, para quem o Santo Offício veio à cata
de cristãos-novos, pois foram eles, afinal, os réus preferenciais da
Inquisição portuguesa nos quase trezentos anos de sua existência.
Sônia Siqueira parece também correta ao vincular o envio da Visita-
ção ao interesse em "integrar o Brasil no mundo cristão", embora
diga o óbvio ao destacar que o Santo Offício veio "investigar sobre
que estruturas calcava-se a fé" de nossos moradores. O Santo Offí-
cio fazia isso em toda a parte. Na verdade, a Visitação ao Brasil não
possui qualquer razão especial, incluindo-se, antes, no vasto progra-
ma expansionista executado pelo Santo Offício na última década dos
quinhentos. Após consolidar-se no Reino, pois fora criada em 1536,
a Inquisição estenderia seu braço ao ultramar, visitando não só o
Brasil, mas também Angola e as ilhas da costa africana, os Açores
e a Madeira... É o que nos informa Francisco Bethencourt, o me-
lhor conhecedor da instituição inquisitorial portuguesa.¹

Ao Brasil, Lisboa enviou o licenciado Heitor Furtado de Men-
donça, deputado do Santo Offício que, segundo Capistrano, devia
ter entre trinta e quarenta anos ao desembarcar na colônia. Além
de licenciado e funcionário do Santo Offício, Heitor Furtado era de-
sembargador real e capelão fidalgo de el-rei. Era homem de foro no-
bre, que passara por dezesseis investigações de "limpeza de sangue"
para habilitar-se ao cargo inquisitorial. Nobre, "imaculado no san-
gue" (como então se dizia), Heitor Furtado teve sua competência
nas "letras e sã consciência" reconhecidas pelo cardeal Alberto, in-
quisidor geral que o nomeou para visitar o Brasil, inclusive as "ca-
pitânicas do Sul", além dos bispados de São Tomé e Cabo Verde na
costa da África.²

Heitor Furtado desembarcou na Bahia em 9 de junho de 1591,
após breve escala em Pernambuco. Veio na companhia de d. Fran-
cisco de Souza, recém-nomeado para a Governança Geral, e chegou
"mui enfermo", nas palavras de frei Vicente; foi se "curar no colé-
gio dos padres da Companhia",³ onde aliás exerceria, convalesci-
do, a sua missão inquisitorial.

Na comitiva de Heitor Furtado vieram também o notário Ma-
noel Francisco — cuja caligrafia aproveitou para homenagear — e
o meirinho Francisco Gouvea, ajudante-de-ordens do visitador. So-
mente em 15 de julho de 1591 é que Heitor Furtado se apresentou
ao bispo Antônio Barreiros com sua comitiva, dando-lhe ciência da
comissão inquisitorial de que estava incumbido. Antônio Barreiros
— que exercera interinamente o governo geral e assistira, como or-
dinário, a várias sessões da Visita — beijou os papéis de Heitor Fur-
tado, dizendo-se pronto a ajudá-lo no que fosse necessário.

Na semana seguinte, em 22 de julho, foi a vez do Paço do Con-
selho e Câmara de Salvador, onde Heitor Furtado foi recebido pe-
los "mui nobres senhores, juizes e vereadores" da Bahia. Entre eles
estavam Garcia d'Ávila, vereador mais velho — grande senhor cuja
fazenda fora incendiada pelos rebeldes da santidade... —, e Fernão
Vaz, vereador, ex-juiz que outrora tinha sido incumbido por Teles
Barreto de vencer Fernão Cabral a destruir a santidade, sendo
expulso de Jaguaripe... O juiz mais velho, Martim Afonso Moreira,
também beijou, como fizera o bispo, as credenciais do visitador,
prometendo-lhe total ajuda nos trabalhos.

Em 28 de julho de 1591 teve início a Visitação, não sem grande
pompa e cerimonial laudatório ao Santo Offício e à pessoa de Heitor
Furtado, presentes o bispo com seu cabido, os funcionários da Go-
vernança e Justiça, vigários, clérigos e membros das confrarias, sem
falar do povo que se acotovelou nas ruas da cidade para acompa-
nhar o cortejo inquisitorial. Heitor Furtado veio de baixo de um pá-
lio (sobrecéu portátil) de tela de ouro e, estando na Sé, recebeu um
sem-número de homenagens e discursos de louvor, inclusive de Mar-
çal Beliarde, provincial dos jesuítas.

Feita a leitura, em português, da "constituição de Pio V em fa-
vor da Santa Inquisição", Heitor Furtado se dirigiu, escoltado, ao cen-
tro da capela maior, onde estava posto um altar ricamente adornado
com uma cruz de prata arvorada e quatro castiçais grandes, também
de prata, com velas acesas, além de dois missais abertos em cima de
almofadas de damasco, nos quais missais jaziam duas cruzes de pra-
ta... Heitor Furtado rumou, então, para o topo do altar, sentando-se
numa cadeira de veludo "que lhe foi logo trazida pelo capelão". E
estando assim sentado, no meio de todo esse luxo, recebeu o juramen-
to do governador, juizes, vereadores e mais autoridades e funcioná-
rios, todos ajoelhados perante o representante do Santo Offício.⁴

Publicou-se, após o recebimento do visitador, o famoso Edital da Fé e Monitório da Inquisição, convocando-se os fiéis a confessar e denunciar as culpas atinentes ao Santo Ofício sob pena de excomunição maior. Que ninguém fosse poupado, qualquer que fosse o "grau, estado e preeminência" dos indivíduos, devendo todos confessar e acusar as heresias e apostasias contra o catolicismo. Em teoria, como se vê, o Santo Ofício se colocava acima de todos, dissolvendo as hierarquias e verticalizando as relações sociais em seu exclusivo benefício. No entanto, desde os primeiros passos da Visitação, mancomunava-se o visitador, como rezava o protocolo, com os "homens bons" do lugar.

Divulgado o Edital da Fé, Heitor Furtado concedeu trinta dias para que os fiéis confessassem "livremente" suas culpas com isenção de penas corporais ou seqüestro de bens — o chamado "período da graça". E para orientar a população sobre o que confessar ou delatar, mandava ler o Monitório — o rol de culpas atinentes ao foro inquisitorial, por exemplo o judaísmo, e os indícios de tal crime: escusar-se de comer carne de porco, jejuar no "jejum da rainha Ester", guardar o sábado... Além do judaísmo, crime maior, o Santo Ofício vasculhava outras heresias com que estava familiarizado na península, ou que delas queria se livrar, preventivamente: islamismo, feitiçarias, luteranismo. Somavam-se enfim aos erros heréticos alguns comportamentos igualmente suspeitos de heresia, a espelhar as preocupações moralizantes da Reforma católica: sodomias, bigamias, defesas de fornicação, orações amatórias...

Heitor Furtado veio, pois, investigar as heresias a que o Santo Ofício estava afeiçoado, quero dizer, habituado a julgar, mormente o judaísmo. Jamais as "gentilidades" e "santidades do gentio", de cuja existência nem sequer desconfiava. Teve que ouvir perplexo, no entanto, um mar de acusações e confissões sobre santidades, incissões com jenipapo, idolatrias, fumos embriagantes etc., que comprometiam mais de cem pessoas, a começar por Fernão Cabral.

Assoberbado com julgamentos de criptojudéus, sodomitas, bruxas, bigamos, fornicários e tantos outros, Heitor Furtado foi obrigado, pelo estilo da colonização, a julgar também o que ignorava. Atordoado, e deixando-se impregnar pelo clima de prepotência senhorial que grassava na Colônia, o visitador acabaria por extrapolar as instruções que recebera de Lisboa. Mandou prender suspeitos sem licença do Conselho Geral; processou em última instância réus

cujos crimes deveriam ser julgados na meirópole; absolveu indivíduos que, no entender do inquisidor geral, mereceriam penas rigorosas; sentenciou outros que o Conselho julgava inocentes; realizou, enfim, verdadeiros autos de fé públicos sem qualquer autorização de Lisboa, embora não tenha relaxado ninguém à Justiça secular. Foi, por tudo isso, diversas vezes advertido pelo cardeal arqui-duque Alberto, como demonstra a correspondência inédita publicada por Antônio Baião.⁵

Em meio a tantos atropelos, Heitor Furtado seria ainda vítima de dois atentados na Bahia, perpetrados por um certo Rocha, morador no Espírito Santo, que em duas noites disparou seu arcabuz na janela do visitador. Atacado a tiros de arcabuz, Heitor Furtado também não ficaria sem a ameaça de "armas gentílicas". É o que nos conta Anchieta, a propósito de um mameluco praticante de gentilidades, o qual, advertido por alguém de que devia se acautelar com o Santo Ofício, gritou: "Acabaremos com a Inquisição a flechadas!"⁶

DESCOBERTA DO COLONIZADO PELO SANTO OFÍCIO

Do despreparo do visitador para lidar com as "heresias do trópico" teria, com efeito, inúmeros exemplos a fornecer, iluminando essa outra faceta dos embates culturais inerentes ao colonialismo. Heitor Furtado estava preparado para decifrar indícios de criptojudaísmo, desvios clandestinos da fé, intenções secretas de heresia, e não uma "assembléia" pública onde brancos, índios, mamelucos e negros se irmanavam em torno de ídolos... E nem a experiência de leituras que porventura tivesse feito sobre a "extirpação de idolatrias" levada a efeito na vizinha América hispânica valeria grande coisa para o perplexo visitador. Afinal, aquelas eram feitas por índios contra os brancos, e não protegidas pelos colonizadores, como parecia ser o caso de Jaguaripe.

Heitor Furtado inquietou-se especialmente com o que lhe contavam os mamelucos, homens que se diziam cristãos mas pareciam índios, sobretudo os sertanistas. Lembro, a propósito, sua reação súbita à confissão de Gonçalo Fernandes, que, embora se dissesse cristão, admitiu que chegara a crer no "deus dos gentios" como "verdadeiro deus". Interrompendo a confissão, Heitor Furtado exclamou:

mou que a afirmação de Gonçalves não tinha o menor cabimento, pois se o réu se dizia cristão, devia saber que Cristo padecera na cruz, e só desceria do céu, onde estava glorioso, no dia do Juízo Final! E como poderia um cristão acreditar — prosseguiu o visitador — que Jesus viria na “abusão do gentio” a “fazer senhores os brasis e fazer escravos aos brancos”?¹⁷

Os diálogos entre Heitor Furtado e muitos mamelucos eram batalhas de equívocos e desacertos. Heitor Furtado doutrina o mameluco pensando na Paixão e Ressurreição de Cristo; no Apocalipse e no Juízo Final. O Jesus de Heitor Furtado era o dos mistérios gloriosos, filho de Deus feito homem. O Jesus de Gonçalves Fernandes bem podia ser o ídolo Tupanasi feito de pedra, e dar seu nome ao escravo Cão Grande de Fernão Cabral... Por outro lado, Heitor Furtado não conseguia entender por que um mameluco a serviço dos brancos creia num deus que, além de falso, apregoava a escravidão dos mesmos brancos pelos índios. Justamente um mameluco, que ganhava a vida apresando índios para os portugueses... A lógica híbrida e tortuosa do colonialismo escapava completamente ao olhar arguto do visitador.

Exemplo maior dos desacertos de Heitor Furtado talvez se encontre em suas arguições sobre as incisões tingidas que os mamelucos apresentavam. Vendo os riscados nos cotovelos, coxas, pernas etc., e sabedor de que se tratava de um “rito gentilício”, Heitor Furtado insistia em inquirir dos réus sobre “que ânimo os havia levado a fazer tais riscos...”. Utilizava um *modus faciendi* inquisitorial, rastreador de intenções heréticas, totalmente inócuo para enfrentar as cerimônias do trópico. Parecia desconhecer por completo a relação entre as tatuagens no corpo e os ritos antropofágicos dos tupi, deixando-se ludibriar facilmente pelos mamelucos. Preocupou-se, no entanto, em argüi-los sobre quantas vezes, estando no sertão, haviam comido carne em dias proibidos pela Igreja, em vez de comer frutas, legumes e hortaliças... Eis um exemplo da vulnerabilidade do Santo Ofício diante da situação colonial. Sem cuidar que argüia antropófagos decorados com tatuagens, preocupava-se com as restrições alimentares do calendário cristão, irritado com o fato de os mamelucos comerem “bichos do mato” na Quaresma...

Devo dizer que me causou certo espanto a ignorância do visitador em matéria de “gentilidades”, e não porque esperasse do capelão de el-rei recém-chegado ao Brasil conhecimentos razoáveis da cul-

tura tupi. Intrigou-me o fato de Heitor Furtado ter contado, em quase toda a Visitação, com a presença de Fernão Cardim na mesa inquisitorial, jesuíta que assinou diversos pareceres da Visitação como reitor do Colégio da Bahia. Fernão Cardim acompanhou as sessões de interrogatório e participou das deliberações do visitador, inclusive no caso dos mamelucos. Estava no Brasil desde 1583, onde chegara em companhia do falecido Teles Barreto, tendo já percorrido a Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo — do que resultaria a sua “Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”, concluída em 1590.⁸

Se Cardim certamente conhecia muito bem “a terra e a gente do Brasil” — e disso não há dúvida —, causa estranheza o fato de não ter orientado o visitador sobre certas “gentilidades” que vieram à luz nos interrogatórios. Ou bem Fernão Cardim resolveu ocupar-se, ou bem Heitor Furtado não lhe teria dado ouvidos, preocupado com outras heresias. Seria de qualquer modo difícil, para Fernão Cardim, explicar a Heitor Furtado que Tupanasi, “deus grande” da abusão indígena, derivava de Tupã, nome que os jesuítas usavam para exprimir o deus cristão nas missões. Ser-lhe-ia difícil, ainda, explicar ao visitador que Nossa Senhora era chamada de Tupansy, nome pelo qual devia ser conhecida a Índia Mãe de Deus. Quanto ao possível desinteresse de Heitor Furtado pela religiosidade dos mamelucos, também não creio que se deva exagerá-la, pois se assim fosse, ele não teria examinado e processado tantos, nem os teria inquirido sobre infrações alimentares no sertão com tamanho interesse.

Nas tatuagens dos mamelucos pulsava, no entanto, tradição das mais caras aos tupi — insígnias da vingança, da antropofagia ritual —, coisa que o visitador não pôde ou não quis compreender.

SANTIDADE DEVASSADA: IMAGENS E PALAVRAS

O desconhecimento etnográfico de Heitor Furtado foi, num aparente paradoxo, de enorme valia para o estudo da santidade ameríndia. Espantado com o que ouvia das testemunhas, impedido de enquadrar os ritos e crenças narrados nos inquéritos, quer no modelo europeu de feitiçaria, quer nas heresias mais conhecidas, Heitor Furtado mandou escrever quase tudo o que lhe diziam.

É claro que os relatos foram vertidos em linguagem inquisitorial — e já falei do obstáculo que isso representou para inúmeros tópicos examinados —, mas não foi pouco o que sobreviveu à sanha demonizadora do discurso inquisitorial. E o que digo é válido não apenas no tocante às crenças e ritos ameríndios analisados na “morfologia da aculturação”, como em relação à imagem que os colonos fizeram da seita indígena.

Na verdade, a diversidade de adjetivos e qualificações que passa pela documentação sugere, com segurança, que muito do que ali se afirmou resultava da opinião dos depoentes. Opinião que, sem dúvida, procurava adequar-se ao rito de um interrogatório inquisitorial, já passados cinco anos dos principais acontecimentos. Mas a heterogeneidade das adjetivações acerca do ídolo, das cerimônias, do templo indígena e da própria seita permite à pesquisa ir além, rastreando o imaginário dos colonos em face do “outro” cultural.

A própria santidade, antes de tudo, foi identificada de maneiras muito diferentes pelos depoentes da Visitação. Alguns disseram que santidade era o ídolo, outros que era o nome das cerimônias, e alguns a viram como a seita herética dos brasis. Desacertos à parte, e esclarecendo-se que a maioria relacionou a santidade com o movimento sectário dos índios, ela foi qualificada sobretudo como idolatria, erronia e abusão. *Idolatria*: entendida como culto diabólico de ídolos. *Erronia*: opinião errada, coisa do vulgo, doutrina equivocada. *Abusão*: erro vulgar, superstição, credulidade errônea.⁹ Sem desprezar a possibilidade da interferência inquisitorial nessas qualificações, estou convencido de que, passados cinco anos, e diante do temido visitador, emergiu certo juízo comum acerca da santidade, o qual a situava entre a credence popular e o erro de fé, entre a superstição ignorante e a heresia consciente.

No tocante às cerimônias da seita, o vocabulário dos depoentes foi muitíssimo mais diversificado, deixando entrever uma intervenção menos direta do visitador. O mínimo que os depoentes disseram, ao qualificá-las, foi chamá-las de “gentílicas”, “feitiçarias”, “idolatrias”, de “sinais como se estivessem endemoniados”. Linguagem demonizadora, claro está, a que se somou uma espécie de animalização dos ritos ameríndios: davam “gritos e alaridos incompreensíveis”, diziam uns; “uivavam, bugiavam e soltavam garganteamentos”, diziam outros; “urravam como onças”, chegou a dizer uma

testemunha que bem desprezava os índios, ou pelo menos quis passar tal imagem ao visitador. No discurso dos depoentes depreciou-se também a pregação da santidade: gritavam “geringonças” — eis o que muitos disseram, inclusive Fernão Cabral —, o que significava dizer que os índios usavam uma linguagem “bárbara e corrupta”.¹⁰ Houve apenas um depoente que, embora quisesse desmerecer a seita como os outros, descreveu o rito da santidade como uma “andança de olhos fechados como a cabra cega”. Nosso depoente sem querer indicou algum sentido da própria santidade, pelo que se lê em Moraes Silva: “jogar a cabra cega” significava “andar às apalpadelas à cerca da verdade”.¹¹

As descrições do ídolo Tupanasu não foram menos detratadoras, demonizadoras e animalizadoras, a exemplo da qualificação das cerimônias. Vários depoentes procuraram frisar que o ídolo era alguma aberração que não lembrava “homem ou mulher”, acrescentando alguns que nem animal parecia ser. Álvaro Rodrigues, no entanto, viu no ídolo um “gato”, e houve quem o dissesse “figura de animal mal”, sem especificar qual bicho seria. Figura “incerta”, disse dele Simão Dias; “figura de genio”, afirmaram outros tantos; figura de monstro, afirmou explicitamente uma testemunha, sem informar de que monstro se tratava e o que mostrava o ídolo. Mais específica foi a testemunha que disse ser o ídolo uma quimera: “monstro fabuloso com cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de dragão; coisa impossível, e só imaginada”.¹²

Diante do visitador, não resta dúvida de que os colonos da Bahia lançaram o ídolo Tupanasu no reino animal, recuperando o mundo dos bestírios, transformando os índios numa humanidade monstruosa e impossível. E nosso caro Heitor Furtado, ao ouvir tantas figuras do mesmo ídolo da santidade, resolveu simplesmente multiplicar os ídolos numa das sentenças que lavrou em 1592: “[...] e no altar tinham ídolos a que adoravam, feitos de pau e de pedra; um ídolo tinha figura de genio em pé com o cabelo feito ao modo gentílico, ao qual chamavam seu Deus; e outro ídolo [era] feito em figura de gato com concha; e outro ídolo [era] de pedra mármore que não demonstrava figura de homem nem de mulher, nem de outro animal certo, ao qual ídolo chamavam Maria...”.¹³ Multiplicação de ídolos, adensamento da heresia idolátrica — eis o que parecia animar o visitador ao mandar escrever tal coisa, além de não ter compreendido bem o que lhe disseram os depoentes. O historiador

da santidade ficaria totalmente perdido (e equivocado) se fosse seguir a descrição de Heitor Furtado sobre a figura de Tupanassu...

Enfim, as qualificações da Igreja exprimem o território em que mais se manifestou a repulsa vigorosa e multifacetada dos colonos: casa de ídolos, igreja dos gentios, tabernáculo do diabo, eis algumas imagens frequentes no discurso dos depoentes, identificando índios, diabos e idólatras, como convinha fazer, aliás, diante do Santo Ofício. Mas a estigmatização do templo indígena foi além, permitindo perceber a força de antigas e novas repulsas do imaginário ibérico. Repulsa pelo infel islâmico, presente em diversas alusões ao templo da santidade como mesquita; repulsa ao "gentio oriental", gentio da Índia, presente em inúmeras designações do templo como casa de pagodes e do próprio ídolo como pagode. É novamente Moraes Silva quem nos esclarece: "Pagode — templo de idolatria na Ásia, ídolo de porcelana ou metal..."¹⁴

Pagode, palavra dravídica (*pagôdi*) derivada do sânscrito *bhagavat*, templo que alguns povos asiáticos destinavam ao culto de seus deuses. Os pagodes de Goa os portugueses já haviam destruído em 1559, uns "postos a fogo, outros a saque, outros por terra, de maneira que desde o maior até o menor não ficou nenhum de pé" — escreveu o jesuíta Gomes Vaz.¹⁵ O "pagode" de Jaguaripe, decerto mais modesto, não teve melhor sorte. Foi incendiado por Bernaldim da Gram sob o olhar consternado da multidão de índios que, no dizer de nossos colonos, era animalésca, monstruosa e inviável. Se jesuítas e ameríndios haviam construído juntos a idolatria rebelde dos tupi, colonos e Inquisição também fariam a sua parceria, tendo, na mesa do Santo Ofício, a heresia bizarra do trópico.

SANTIDADE DEVASSADA: TENSÕES SOCIAIS

Ainda que perigoso, e muitas vezes enganoso, o uso da quantificação em história pode conduzir a resultados relevantes, como aliás têm demonstrado especialistas de vários campos de nossa disciplina. Optei, no caso, por fazer um esboço de quantificação do perfil social dos incriminados e denunciadores dos crimes relacionados à santidade e à prática de "gentilidades", lembrando que muitos indivíduos foram acusados pelos dois motivos na Primeira Visitação. Esbocei uma espécie de sociologia retrospectiva centrada tão-somente

em três variáveis: a naturalidade dos indivíduos; sua condição étnica (para o que utilizei a nomenclatura racial da época); sua ocupação ou posição social.

Esclareço, a propósito, que no tocante à última variável agrupei na mesma categoria tipos sociais muito diferentes: gente da governança, senhores de engenho, lavradores, mercadores e até certos funcionários do governo (meirinhos, escrivães, procuradores etc.). Não resta dúvida de que, no interior de grupo tão heterogêneo, pulsava um sem-número de conflitos já bem examinados por nossos historiadores: as tensões entre autoridades coloniais e os "homens bons" da terra; entre senhores de engenho e lavradores; entre mercadores e senhores rurais. No entanto, em vez de salientar as tensões internas ao grupo ou a inserção específica na estrutura ocupacional da Bahia (o que nem sempre a documentação permite), optei por priorizar os fatos integrativos, como a sociabilidade estreita entre tais indivíduos, muitas vezes reforçada por laços de família, e a dupla ocupação de muitos desses homens: alguns eram simultaneamente senhores de engenho e membros da governança, ou lá tinham filhos; outros eram lavradores e mercadores a um só tempo etc.

Contabilizei, no conjunto, 105 indivíduos acusados por aqueles crimes contra 64 delatores, defasagem perfeitamente explicável pelo fato de que um só indivíduo podia acusar vários — o que aliás não era incomum. Evitei, ainda, a divisão entre "confissões e denúncias" em favor daquela entre *incriminados* e *acusadores*, considerando que muitas confissões podiam se transformar, na prática, em delações (o confitente, por vezes, acusava mais os erros alheios do que confessava os próprios).

No caso da naturalidade, salta à vista o contraste entre acusadores e incriminados na mesa da Visitação: 62% dos acusadores eram nascidos em Portugal, ao passo que 30% o eram no Brasil; entre os incriminados, a situação quase se inverte, sendo que 66% eram nascidos no Brasil, e apenas 12% portugueses. Parece-me de grande relevância observar que, na Mesa da Visitação, instalou-se verdadeiro conflito entre metrópole e colônia quanto às acusações de envolvimento com "santidades e gentilidades". Na hora da "verdade inquisitorial", o conflito inerente ao sistema colonial emergiu com vigor, ainda que por vias tortuosas, justificando o título que dei à santidade de "heresia do trópico". Mas não convém aceitar, sem reservas, a sedução dos números: a engrossar o percentual dos luso-

brasileiros incriminados, despontavam nossos famigerados mamelucos...

Passando-se ao exame da condição étnica de acusadores e incriminados, os dados são às vezes eloqüentes, outras vezes enganosos. Eloqüentes no tocante à atuação dos brancos (homens e mulheres) no "dossiê" da santidade e das gentilidades montado pela Visitação: brancos eram 86% dos que delataram pessoas por aqueles crimes a Heitor Furtado, contra 20% de acusados da mesma condição étnica. O alto índice de acusadores brancos amplia, de fato, o que já se viu na variável naturalidade: o predomínio de portugueses entre os delatores, acrescidos aqui dos filhos dos portugueses nascidos no trópico, quase todos unidos contra Fernão Cabral e seus cúmplices.

No tocante à condição étnica dos acusados, os números sugerem ter sido a santidade e a prática de gentilidades um crime típico de mamelucos: 46% dos incriminados o eram, contra apenas 15% de índios. Mas eis outro exemplo de que os números podem ser enganosos, pois sabe-se que a santidade era fundamentalmente ameríndia, apesar do grande envolvimento que, sem dúvida, os mamelucos tiveram com a seita. A surpreendente "ausência" dos índios deve-se, porém, ao critério adotado na quantificação, a espelhar, no fundo, as preocupações do Santo Ofício. Só foram contabilizados os indivíduos nominalmente identificados pelos acusadores, ou pelo menos quando foram individualmente delatados por erros específicos (ainda que os delatores não conhecessem o nome da vítima). Preferi não incluir o copioso número de índios referidos como adeptos da santidade por inúmeros delatores, que não os conheciam pelo nome e, na verdade, nem sequer os estavam acusando. Mencionavam-nos genericamente, para demonstrar os erros de Fernão Cabral — matéria, essa sim, do interesse do visitador. Bastaria incluir o número de índios referido pelo denunciante Belchior da Fonseca, por exemplo, e ter-se-ia, quando menos, mais quinze ameríndios no quadro de incriminados.¹⁶ Nenhum índio, em contrapartida, compareceu à mesa do Santo Ofício para delatar a santidade, nem de moto próprio, nem por meio de intérpretes.

O visitador, no entanto, não estava preocupado com os índios — que deles havia já cuidado o governador Teles Barreto com suas tropas —, e sim com os colonos, a gente da banda supostamente cristã do Brasil. Aos olhos da Inquisição, a santidade era, pois, um problema de brancos, quando muito de mestiços filhos de brancos. A

santidade ameríndia mudaria de sentido e de cor na mesa inquisitorial...

Em relação à posição social de acusadores e incriminados, os números só fazem confirmar as tendências até aqui verificadas: 62% dos delatores pertenciam ao topo da hierarquia social em várias gerações. Eram homens do governo, juizes, senhores de engenho, mercadores, lavradores, além de suas mulheres, filhos e apaniguados, que também eles delataram, solidários, na mesa inquisitorial. Homens "bons", gente de prol, portanto, eis os que majoritariamente acusaram Fernão Cabral em índice rigorosamente idêntico, convém frisar, ao dos portugueses que delataram esses crimes. Quanto aos acusados pertencentes às "elites coloniais", o índice de 25% não é pequeno: nele se incluem Fernão Cabral, sua esposa, e muitos outros que foram ter em Jaguaribe dizendo-se curiosos para ver a igreja dos índios.

Os indivíduos mais acusados pertenciam, porém, não às elites, mas à categoria de sertanistas, feitores e soldados (31%), o que não é de surpreender, levando-se em conta o elevado índice de mamelucos (48%) incriminados na Visitação. Tomacatína à frente, os sertanistas foram muito acusados, e talvez por isso mesmo tenham delatado pouco: 8% deles compareceram perante Heitor Furtado, sobretudo para confessar os próprios erros, o que não os impediu de comprometer os companheiros de expedição.

No tocante à base social, 22% dos incriminados eram escravos, forros e serviçais — índice superior ao dos índios citados no "dossiê" porque acrescidos, nessa variável, de alguns "negros da Guiné" e mulatos que prestavam serviço compulsório ou escravo aos senhores de Colônia. Arrolei, no total, 23 indivíduos dessa condição envolvidos nominalmente com a santidade nos papéis do Santo Ofício — número extraordinariamente inferior às centenas de índios forros ou escravos que se acantonaram em Jaguaribe. Na cilada dos números, descortina-se a despreocupação do Santo Ofício com a religiosidade dos escravos e forros, e até com seus nomes.

Observe, enfim, que nenhum clérigo ou religioso foi acusado de envolver-se com a santidade, para a glória de Deus, nem mesmo os seculares, os do "hábito de Cristo", homens mais afamados pela dissolução de costumes e despreparo para o ofício divino do que pela abnegação sacerdotal. Em contrapartida, 11% dos acusadores eram "homens de Deus", inclusive alguns jesuítas, entre os quais o célebre Fernão Cardim.

Numa avaliação de conjunto, a quantificação esboçada até aqui permite entrever algumas tensões sociais de suma importância na Bahia quinhentista, que vieram à luz na devassa inquisitorial da santidade: tensão entre portugueses e coloniais; tensão entre brancos e mamelucos; tensão no próprio interior dos grupos de riqueza e poder na Colônia do primeiro século. A santidade pôs a nu esse feixe de conflitos, o maior dos quais opondo os poderosos da Bahia contra Fernão Cabral e seu *entourage* de cúmplices, sertanistas e apamiguados que ousaram patrocinar uma idolatria que pregava contra a escravidão e anunciava a morte ou sujeição dos portugueses pelos índios.

As tensões maiores somavam-se, temperando-as, os conflitos cotidianos, pequenas rivalidades, vinganças pessoais, rancores de envidados e toda uma sorte de pendengas que o Santo Ofício apreciava estimular, dissolvendo o tecido social em nome da fé católica — apesar de o visitador sempre arguir os delatores sobre a existência de alguma inimizade entre eles e o acusado.

Evitarei esmiuçar essa verdadeira teia de intrigas que veio à tona na propósito do envolvimento de Fernão Cabral com a santidade, limitando-me a dar alguns exemplos. Foi o caso das pesadas denúncias de Luísa d'Almeida contra o senhor de Jaguaripe, ela que, co-madre de Fernão, fora coagida a fazer sexo com ele na capela da fazenda. Luísa detestava o compadre e, aproveitando as dificuldades em que ficara Fernão com a chegada do visitador, apressou-se em acusá-lo não de tentar seduzi-la — que disso não cuidava o Santo Ofício —, mas de dizer que o compadrio não era impeditivo canônico para cópulas...

Outro caso expressivo foi o do cristão-novo Manuel de Paredes, que compareceu perante o visitador para acusar Fernão Cabral. Compareceu à mesa possivelmente para mostrar serviço a Heitor Furtado, acusando homem que já havia “caído em desgraça”, e certamente para aliviar as suas culpas. Afinal, Manuel de Paredes, a exemplo de outros cristãos-novos, fora muitíssimo acusado de duvidar da virgindade de Maria e de negar o valor de rezar-se para Nossa Senhora. Curioso notar, a propósito, que 11% dos acusadores de Fernão Cabral eram cristãos-novos — alvos preferenciais do Santo Ofício. Acusaram o senhor de Jaguaripe movidos por ânimo idêntico ao de Manuel de Paredes: o de desfazer a suspeita de heresia que recaía sobre eles próprios, “infamados pelo sangue”, para usar a linguagem do Tribunal.

Mas, em matéria de rivalidades, nada parece superar a denúncia de Álvaro Rodrigues, extensa, detalhada, furiosa mesmo, revelando o verdadeiro ódio que o senhor de Cachoeira devotava a Fernão Cabral. Fora Álvaro Rodrigues — convém lembrar — o capitão a quem Teles Barreto incumbira de destroçar a santidade no sertão, operação suspensa pouco depois por obra de Fernão Cabral, mancomunado com o governador. E Álvaro Rodrigues fora também, como outros senhores, muitíssimo lesado em escravos, que dele fugiram para a Santidade de Jaguaripe.

É significativo observar, aliás, que Álvaro Rodrigues — e somente ele — usaria expressão parecida com a utilizada certa vez por Teles Barreto para caracterizar o estrago que a santidade causava na Bahia: “raiz de todos os males”, “tronco de raiz” de que nasciam fugas e rebeliões. No entanto, se Teles Barreto dissera que “a raiz de todos os males” era a santidade que ficava no sertão, Álvaro Rodrigues usaria imagem diferente, comparando os ajuntamentos e rebeliões indígenas com “ramos” que arrebetavam da fazenda de Fernão Cabral, esta sim o “tronco de raiz” de tantos flagelos. Álvaro Rodrigues detestava, pois, o senhor de Jaguaripe e carregava nas culpas de Fernão. Mas penso que seu ódio era tanto uma questão pessoal como emblema de um sentimento mais difundido: o rancor dos potentados da Bahia quinhentista contra a ambição desmedida e inconseqüente de Fernão Cabral de Taíde.

Considero Álvaro Rodrigues um belo exemplo das disputas entre senhores e do rancor da maior parte deles contra a pessoa de Fernão Cabral. Seria, no entanto, somente uma questão de rivalidades e ódios? Na verdade, penso que a questão é mais complicada, a começar pelo que pude apurar sobre o próprio Álvaro Rodrigues na documentação inquisitorial.¹⁷

Embora acusasse Fernão Cabral de ser o maior ladrão de escravos da Bahia, nosso caro Álvaro Rodrigues longe estava de respeitar a propriedade alheia de cativos. Fora acusado por Fernão Ribeiro de Souza, senhor de engenho em Tinharé, de roubar “muitas peças de escravos do gentio e outros índios forros” de uma recém-viúva, cunhada do denunciante. Fê-lo em parceria com seus dois irmãos — e isso antes de Fernão Cabral levar a santidade para Jaguaripe. Roubou-os e os manteve consigo, ignorando a “carta de excomunhão” que contra ele fora lançada pela Igreja, a pedido dos queixosos... E, mais do que ignorar a excomunhão, ele e os irmãos cos-

tumavam dela zombar dizendo que “excomunhão não ferrava barriga...”.

Álvaro Rodrigues não era, como se vê, um exemplo de católico e de probidade senhorial, não obstante as suas acusações contra Fernão Cabral de Taíde. E a confirmar de vez que não parecidos eram o senhor da Cachoeira e o de Jaguaribe, cito a denúncia do jesuíta Baltazar de Miranda, que informou ao visitador que Álvaro e seus dois irmãos tinham várias mulheres, e consentiam que seus índios também fossem polígamos. Se alguns de seus cativos cometiam uma falta — prosseguiu o padre —, tiravam-lhes logo as mulheres e os colocavam em prisões (grilhões), onde às vezes morriam. Enfim — acusação maior — Álvaro e os irmãos permitiam a seus índios “matarem em terreiro” e fazer “outras coisas semelhantes de uso gentílico”.

Ladrão de escravos, senhor violento, inimigo dos jesuítas, incentivador de “gentilidades” em sua fazenda — sem excluir a antropofagia, coisa que não ocorria em Jaguaribe —, assim era Álvaro Rodrigues, o grande acusador e rival de Fernão Cabral. Odiava-o movido pela mesma ambição que o senhor de Jaguaribe demonstrara ao cooptar a santidade. Ancorado na mesma prepotência de Fernão, que se dizia “acima das justças”, enquanto Álvaro se julgava acima da excomunhão, Álvaro Rodrigues — que era mameluco — também permitia ritos gentílicos em sua fazenda... Não me admiraria, assim sendo, que Álvaro fencionasse trazer ele mesmo a santidade para suas terras de Cachoeira, ao lançar-se contra a seita no sertão a mando de Teles Barreto. Álvaro Rodrigues, inimigo de Fernão Cabral, era no fundo o seu duplo.

Ambição, prepotência, privatismo, eis o que marcaria os senhores do trópico desde os primórdios da colonização. Basta citar o caso do célebre Pero do Campo Tourinho, donatário de Porto Seguro, homem que, colocando-se acima da Igreja e do Estado, disse simplesmente: “Eu sou o papa...”¹⁸ Pero do Campo Tourinho, a exemplo de Fernão Cabral, acabaria preso pela Inquisição por blasfêmias denunciadas por seus rivais, irritados com sua ambição e abuso de poder. No caso de Jaguaribe, as tensões entre senhores e as acusações que muitos fizeram contra Fernão Cabral não passavam, portanto, de disputas com imagens refletidas no espelho.

PROCESSOS E CASTIGOS: OS MAMELUCOS

Em abril de 1593, Heitor Furtado recebeu uma carta do cardeal Alberto, mandando-o deixar a Bahia e passar logo a Pernambuco, “a qual visitareis mais breve que for possível” — escreveu o inquisidor geral — “e acabada a visitação vos embarcareis para este Reino sem irdes visitar São Tomé e Cabo Verde...”¹⁹ Irritado com a demora do visitador na Bahia, o Santo Ofício de Lisboa cancelaria mesmo o restante da visitação, excetuando Pernambuco.

Heitor Furtado permanecera, com efeito, mais de dois anos na Bahia. Desembarcara em junho de 1591, iniciara a visitação em 28 de julho do mesmo ano, e só partiria para Pernambuco em 2 de setembro de 1593, fazendo ouvidos moucos às citadas ordens do cardeal Alberto. Não tenho dúvida de que a tardança do visitador na Bahia deveu-se à descoberta da santidade — o inimaginável conluio entre um fidalgo português e rebeldes idólatras, acordo mediado e temperado por um sem-número de mamelucos riscados de jenipapo.

Descobrimo também a excentricidade herética, Heitor Furtado lançou-se a ela com avidez, multiplicando interrogatórios de mamelucos e processando vários, desejoso de saber o que eram, enfim, aquelas “gentilidades do sertão” de que jamais ouvira falar. Inquietava-o perceber que homens cristãos batizados — ainda que meio gentios na aparência — acreditassem que um ídolo de pedra era Jesus e que uma índia era Nossa Senhora.

Despreparado, no entanto, para arguir sobre “heresias do trópico”, Heitor Furtado se ateve a um estilo de interrogatório em tu-do convencional. Adequado, talvez, para inquirir hereges ocidentais — homens que se haviam apartado da fé católica —, mas não mamelucos que, desde o nascimento, eram cultural e religiosamente híbridos. “Com que ânimo haviam feito adorações, cerimônias e usos gentílicos?” — perguntava Heitor Furtado aos filhos de índias muitas vezes criados em aldeias... “Por que haviam deixado a fé de Cristo?” — perguntava o visitador a homens que, desde crianças, ouviam falar de Monan, Tupã, Tamandaré... “Com que ânimo se haviam riscado no sertão?” — argüía-os Heitor Furtado, sem saber que lidava com antropófagos condecorados.

Incapaz de compreender a complexidade cultural do processo colonizador, o visitador se inquietava com a transgressão das restrições alimentares do calendário cristão, amofinando os mamelucos

tro lado, Tomacaúna e outros disseram que não entendiam a língua do gentio — “língua nova”, afirmaram muitos. Tencionavam, nas duas situações narradas, mostrar ao visitador a distância que os separava do gentio, cuja língua diziam não compreender totalmente, e ao qual podiam enganar em português...

Urdia-se, na mesa inquisitorial, uma teia infundável de enganos. Os mamelucos diziam divinizar o carafba no gesto, mas demonizá-lo em palavras, para o que usavam o português que o índio não compreendia. Queriam convencer o visitador de que, apesar de ajoelhados diante de Tamandaré, continuavam fiéis ao Deus cristão e não ao diabo. Na verdade, sugeriam ser capazes de enganar o próprio diabo, quando, na verdade, estavam ludibriando o Santo Ofício. E confundiam-no, ainda, ao dizer que não compreendiam bem a “língua nova” do gentio, embora dissessem que tencionavam convencê-lo, em língua geral, a migrar para a costa.

Português: língua de enganos, língua de cristãos. Tupi: língua mal compreendida, língua da persuasão. No desconcerto de línguas e gestos cruzados — matéria-prima da santidade —, os mamelucos iam construindo os seus álibis, tentando fazer do hibridismo uma alteridade radical. Mas o discurso dos mamelucos não fazia senão reiterar suas próprias ambivalências, ao transformar em utilidade e coisa santa o que, no entender do inquisidor, era gentilidade e heresia.

Tomacaúna só retornou à mesa inquisitorial em 13 de março de 1593, mais de um ano depois de sua primeira confissão, acompanhando a chamado de Heitor Furtado. Entremetidos, havia se multiplicado o número de acusações contra o mameluco, incluindo uma denúncia de sua própria mulher branca, Isabel Beliaga, que comparecera à mesa em janeiro do ano anterior. Mas, a bem da verdade, Isabel mais defendeu do que acusou o marido, dizendo que Tomacaúna se riscara para mostrar-se valente e escapar da morte nas mãos do gentio, omitindo completamente seu envolvimento com a santidade.²³

Na sessão de 13 de março, Tomacaúna praticamente não falou, reiterando que nada tinha a acrescentar ao que confessara na graça. Reconvocado a 20 de março, foi um pouco mais inquirido pelo visitador sobre suas intenções ao riscar-se e ao fazer as cerimônias da santidade. Parecendo nervoso, ou pelo menos assustado com a insistência do visitador, Tomacaúna repetiu à farta que tudo fizera por fingimento: os riscados para “se mostrar valente, e escapar de que

o não matassem”; e as cerimônias da seita para convencer o gentio a segui-lo, “guiado pelo interesse e causas temporais”. Argüido na doutrina pelo visitador, benzeu-se, persignou-se e recitou-a bem...

Heitor Furtado não se deu por satisfeito e, quer por perceber que o mameluco o enganava, quer tão-somente para atormentá-lo com mais perguntas, reconvocou Tomacaúna quatro dias depois, em 24 de março. O mameluco, a essa altura assustadíssimo, disse que confessara tudo nas sessões anteriores, jurando que nunca tivera “tensão gentílica”; que sempre guardara a fé de Cristo “em seu coração”; que os erros cometidos, fizera-os “movido pelo interesse e gosto temporal” — do que estava muito arrependido e pedia misericórdia. Convencido ou não, Heitor Furtado retomava o controle da situação, interrogando o mameluco seguidas vezes. Se não era capaz de decifrar as heresias de Tomacaúna, vergava-o diante do Santo Ofício, arrancando-lhe exclamações de arrependimento e súplicas de perdão.

E, para não deixar sua argüição incompleta, convocou-o uma última vez, em 27 de março, para tratar da famigerada transgressão das interdições alimentares da Igreja. “Quantas vezes Tomacaúna comera carne no serião sem licença do bispo?” — insistiu o visitador. E “acaso não possuía farinha, favas, abóboras, milho, frutas do mato ou algum peixe” que pudesse comer no lugar da carne em dias proibidos? Diante de um idólatra e antropófago, Heitor Furtado retornou às minudências de sempre.

Tomacaúna deve ter se acalmado, e parecia mesmo descontraído nas respostas, percebendo talvez que o pior dos interrogatórios já havia passado. Acrescentou, então, que só comera carne em dias proibidos por necessidade, mas sempre que podia comia peixe. Admitiu também que por vezes comera carne podendo substituí-la por milho, abóboras ou legumes, mas sendo ele “homem grande de corpo” não se poderia manter somente com legumes e frutas do mato. Heitor Furtado não se deu por vencido e inquiriu-o se porventura havia experimentado comer somente frutas e legumes, ao que Tomacaúna respondeu afirmativamente. Mas, para não faltar à verdade com nosso inquisidor, acrescentou que somente comera legumes quando não tinha carne ou peixe, pois sem carne “sentia muita fraqueza e dano em sua disposição...”.

Assim terminou a via-crúcis de Tomacaúna na mesa inquisitorial: conversando o mameluco e o visitador sobre peixes, carnes e abóboras... Sob a aparência de obstinação inquisitorial, Heitor Fur-

tado parecia já convencido de que não retiraria nada mais do mameluco, exceto a sua subserviência ao Santo Ofício. E parecia também realmente importantes para a segurança dos colonos e os interesses do colonialismo, malgrado as gentilidades que faziam no sertão.

Na sentença de Tomacaúna, lavrada em 29 de março de 1593, admitiu-se que o mameluco somente se riscara para mostrar-se valente e fugir do perigo; que só fizera as idolatrias para enganar o gentio, "movido por interesses e proveitos temporais". Foi condenado a ser "gravemente repreendido" na mesa, a abjurar de leve suspeita na fé, a penitências espirituais (inclusive jejuns), ordenando-se-lhe que jamais voltasse ao sertão. Quanto à culpa de comer carne em dias defesos, havendo "tanta abundância de legumes" a seu dispor, Tomacaúna seria multado em 5 mil réis somente, considerando-se ser homem da "casta dos gentios, os quais costumam comer a carne quando querem, sem fazer diferença de dias...".

Se fora complacente com Domingos Tomacaúna, Heitor Furtado o seria mais ainda com a maioria dos mamelucos e sertanistas. Arguiu-os menos e sentenciou-os, via de regra, a abjurações de leve, repreensões, penitências espirituais, pequenas multas e jejuns. A alguns deles, arbitrariamente, Heitor Furtado aplicou multas pesadas, quando não os obrigou a sair em auto público, a ouvir sentença na igreja durante a missa dominical, cabeça descoberta e vela acesa na mão. Foi o caso de Simão Dias, o mameluco que melhor descreveu a igreja de Jaguaripe, condenado a sair no auto-de-fé e a pagar dez cruzados de multa, pouco menos do que pagara Tomacaúna. Foi o caso de Rodrigo Martins, soldado de Tomacaúna, que por não ter confessado suas tatuagens no período da graça sofreu pena de cinquenta cruzados (preço de um "moleção" africano), embora fosse dispensado de sair em público.²⁴

A pior sentença recebeu-a o mameluco Francisco Pires, e nem tanto por praticar gentilidades ou aderir à santidade, senão por desafiar abertamente os jesuítas e pregar aos índios contra a catequese. Foi por isso condenado não só à multa de trinta cruzados, à abjuração de leve e a penitências espirituais, mas a sair desbarretado, cingido por uma corda, vela acesa na mão, a ouvir sua pena na Sé de Salvador, para, em seguida, ser açoitado *citra sanguinis effusio-nem* pelas ruas costumeiras da cidade.²⁵ Francisco Pires parece ter expiado a culpa de todos, inclusive a de Tomacaúna e de outros ma-

mamelucos que, servindo ao colonialismo escravocrata, desenvolviam sua anticatetequese no sertão.

Heitor Furtado de Mendonça conseguiu, de algum modo, doar o arrojo dos mamelucos. Multou-os. Humilhou alguns. Fê-los reconhecer que gentilidades e idolatrias eram erros de fé: heresias que condenavam as almas e ameaçavam a vida dos hereges, no caso de o Tribunal preferir usar o rigor de sua justiça ao invés de sua infinita misericórdia. Apesar de desconhecer o que as gentilidades significavam — as incisões, a antropofagia —, Heitor Furtado obrigou os mamelucos a delas abjurar, condenando todos a renunciar à floresta: que nunca mais voltassem ao sertão... E num esforço pífio de torná-los cristãos, culpabilizou-os por comer carne em dias proibidos.

O visitador do Santo Ofício não compreendeu bem quer os mamelucos, quer a idolatria dos índios. Intuiu, no entanto, que gentilidades e idolatrias eram inerentes ao processo colonizatório, do mesmo modo que o eram os mamelucos. Prisioneiro de vários dilemas, vítima de muitos enganos, Heitor Furtado pelo menos aprendeu, em dois anos de Brasil, que o Santo Ofício tinha mesmo que se curvar aos "interesses temporais" da colonização.

PROCESSOS E CASTIGOS: FERNÃO CABRAL

A importância do caso da santidade na Visitação à Bahia — provável razão do prolongado tempo em que lá ficou Heitor Furtado de Mendonça — pode ser medida pelo volume de denúncias e pelo tamanho do processo contra Fernão Cabral de Taide. De um total de 212 denúncias levadas à mesa inquisitorial na primeira etapa da Visita (Salvador), nada menos do que 38 (18%) foram dirigidas contra Fernão Cabral, número superior às denúncias contra os erros sexuais e morais, inclusive a sodomia e a bigamia. Foi o senhor de Jaguaripe, com efeito, o indivíduo mais denunciado nessa Visitação, superando os cristãos-novos moradores na capitania acusados de judaísmo.

Quanto ao tamanho do processo, de que as denúncias são apenas parte, o de Fernão Cabral (265 folhas) figura entre os mais alentados, inferior somente aos de alguns cristãos-novos que Heitor Furtado mandou prender e embarcar para Lisboa. Maior que o seu processo na Bahia foi seguramente o da cristã-nova Ana Rodrigues, senhora de oitenta anos acusada de judaísmo, que acabaria morrendo nos

tado parecia já convencido de que não retiraria nada mais do mameluco, exceto a sua subserviência ao Santo Ofício. E parecia também realmente importantes para a segurança dos colonos e os interesses do colonialismo, malgrado as gentilidades que faziam no sertão.

Na sentença de Tomacaúna, lavrada em 29 de março de 1593, admitiu-se que o mameluco somente se riscara para mostrar-se valente e fugir do perigo; que só fizera as idolatrias para enganar o gentio, "movido por interesses e proveitos temporais". Foi condenado a ser "gravemente repreendido" na mesa, a abjurar de leve suspeita na fé, a penitências espirituais (inclusive jejuns), ordenando-se-lhe que jamais voltasse ao sertão. Quanto à culpa de comer carne em dias defesos, havendo "tanta abundância de legumes" a seu dispor, Tomacaúna seria multado em 5 mil réis somente, considerando-se ser homem da "casta dos gentios, os quais costumam comer a carne quando querem, sem fazer diferença de dias...".

Se fora complacente com Domingos Tomacaúna, Heitor Furtado o seria mais ainda com a maioria dos mameleucos e sertanistas. Argüiu-os menos e sentenciou-os, via de regra, a abjurações de leve, repreensões, penitências espirituais, pequenas multas e jejuns. A alguns deles, arbitrariamente, Heitor Furtado aplicou multas pesadas, quando não os obrigou a sair em auto público, a ouvir sentença na igreja durante a missa dominical, cabeça descoberta e vela acesa na mão. Foi o caso de Simão Dias, o mameluco que melhor descreveu a igreja de Jaguaripe, condenado a sair no auto-de-fé e a pagar dez cruzados de multa, pouco menos do que pagara Tomacaúna. Foi o caso de Rodrigo Martins, soldado de Tomacaúna, que por não ter confessado suas tatuagens no período da graça sofreu pena de cinquenta cruzados (preço de um "molecão" africano), embora fosse dispensado de sair em público.²⁴

A pior sentença recebeu-a o mameluco Francisco Pires, e nem tanto por praticar gentilidades ou aderir à santidade, senão por desafiar abertamente os jesuítas e pregar aos índios contra a catequese. Foi por isso condenado não só à multa de trinta cruzados, à abjuração de leve e a penitências espirituais, mas a sair desbarretado, cingido por uma corda, vela acesa na mão, a ouvir sua pena na Sé de Salvador, para, em seguida, ser açoitado *citra sanguinis effusionem* pelas ruas costumeiras da cidade.²⁵ Francisco Pires parece ter expiado a culpa de todos, inclusive a de Tomacaúna e de outros ma-

mameleucos que, servindo ao colonialismo escravocrata, desenvolviam sua anticatéquese no sertão.

Heitor Furtado de Mendonça conseguiu, de algum modo, dobrar o arrojo dos mameleucos. Multou-os. Humilhou alguns. Fê-los reconhecer que gentilidades e idolatrias eram erros de fé: heresias que condenavam as almas e ameaçavam a vida dos hereges, no caso de o Tribunal preferir usar o rigor de sua justiça ao invés de sua infinita misericórdia. Apesar de desconhecer o que as gentilidades significavam — as incisões, a antropofagia —, Heitor Furtado obrigou os mameleucos a delas abjurar, condenando todos a renunciar à floresta: que nunca mais voltassem ao sertão... E num esforço píffo de torná-los cristãos, culpabilizou-os por comer carne em dias proibidos.

O visitador do Santo Ofício não compreendeu bem quer os mameleucos, quer a idolatria dos índios. Intuiu, no entanto, que gentilidades e idolatrias eram inerentes ao processo colonizatório, do mesmo modo que o eram os mameleucos. Prisioneiro de vários dilemas, vítima de muitos enganos, Heitor Furtado pelo menos aprenderia, em dois anos de Brasil, que o Santo Ofício tinha mesmo que se curvar aos "interesses temporais" da colonização.

PROCESSOS E CASTIGOS: FERNÃO CABRAL

A importância do caso da santidade na Visitação à Bahia — provável razão do prolongado tempo em que lá ficou Heitor Furtado de Mendonça — pode ser medida pelo volume de denúncias e pelo tamanho do processo contra Fernão Cabral de Taide. De um total de 212 denúncias levadas à mesa inquisitorial na primeira etapa da Visita (Salvador), nada menos do que 38 (18%) foram dirigidas contra Fernão Cabral, número superior às denúncias contra os erros sexuais e morais, inclusive a sodomia e a bigamia. Foi o senhor de Jaguaripe, com efeito, o indivíduo mais denunciado nessa Visitação, superando os cristãos-novos moradores na capitania acusados de judaísmo.

Quanto ao tamanho do processo, de que as denúncias são apenas parte, o de Fernão Cabral (265 folhas) figura entre os mais alentados, inferior somente aos de alguns cristãos-novos que Heitor Furtado mandou prender e embarcar para Lisboa. Maior que o seu processo na Bahia foi seguramente o da cristã-nova Ana Rodrigues, senhora de oitenta anos acusada de judaísmo, que acabaria morrendo nos

cárceres do Santo Ofício lisboeta alguns anos depois da Visitação. E, no conjunto da Visitação, além do caso de Ana Rodrigues, somente um processo superou (inclusive em número de denúncias) o de Fernão Cabral de Taíde: o de João Nunes, mercador e senhor de engenho em Pernambuco, cristão-novo, acusado entre outras coisas de possuir um crucifixo próximo ao "servidor" onde fazia suas necessidades fisiológicas. Com margem mínima de erro — pois não cheguei a contar as páginas dos autos de Lianor Antunes, Beatriz Antunes, Salvador da Maia e Ana Alcoforada, cristãos-novos processados na Visitação quinhentista —, o processo de Fernão Cabral figura entre os três ou quatro maiores da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil.

Além do mais, convém lembrar que todos os cristãos-novos acima mencionados foram presos e enviados para Lisboa — e nisso Heitor Furtado seguiu à risca o regimento. O visitador apenas instruiu os processos, que transcorreram a maior parte do tempo em Lisboa, ao contrário do processo de Fernão Cabral, instruído e despachado em última instância na própria Bahia. Não tenho dúvida em afirmar, portanto, que foi Fernão Cabral quem mais ocupou, individualmente, o precioso tempo do visitador do Santo Ofício, para não falar nos inúmeros cúmplices mamelucos do patrono da santidade.

Mal iniciada a Visitação e começaram a chover denúncias contra Fernão Cabral. Dois dias após a entronização de Heitor Furtado na Sé de Salvador e a leitura do Monitório, apareceram os dois primeiros denunciante, em 30 de julho de 1591. Domingos de Almeida foi o delator que inaugurou o processo, acusando Fernão Cabral de ter na sua fazenda "negros e negras que se nomeavam por santos e faziam cerimônias gentílicas". O segundo delator foi ninguém menos do que Pero Novais, senhor de engenho na ilha da Maré que outrora solicitara de Fernão Cabral autorização para visitar a igreja dos índios, sendo por ele advertido para não zombar do ídolo. A situação de Fernão Cabral começou a complicar-se, portanto, logo no início da Visitação, pois se Domingos de Almeida era "homem sem ofício" que o acusara de "ouvir dizer", Pero Novais era senhor de engenho que testemunhara diretamente os acontecimentos.

Foi somente depois da denúncia de Pero Novais que o senhor de Jaguaripe resolveu se apresentar ao Santo Ofício, em 2 de agosto, usufruindo do "período da graça" concedido pelo visitador aos moradores da Bahia. Fernão Cabral confessou, então, o seu envol-

vimento com a santidade e o assassinato da índia Isabel (que lançara viva na fornalha de seu engenho). Do último episódio Fernão Cabral ainda não fora delatado (e o caso nem era de foro inquisitorial), mas o assunto era tão rumoroso na capitania que Fernão achou por bem contá-lo a Heitor Furtado. Afirmou, clinicamente, que não a mandara queimar, e somente ameaçara a moça de fazê-lo para impedir que continuasse a comer terra — maneira engenhosa de dissimular a gravidez da índia, o que todos sabiam na Bahia. Jogou a responsabilidade do crime nos ombros de dois escravos que a teriam executado sem ordens suas.

No tocante à santidade, apresentou a conhecida versão de que atraíra a seita para destruí-la de vez, dizendo mesmo que o havia feito, depois de três meses, seguindo as ordens de Manuel Teles Barreto. Apresentou, em apoio à sua versão, a famigerada certidão em que o falecido governador abonava a sua conduta no episódio — documento autêntico, não resta dúvida, porém muitíssimo falso nas informações sobre a atuação de Fernão Cabral nos acontecimentos de 1585. Na mesma confissão, Fernão descreveu superficialmente alguns aspectos da seita e, propositadamente, tentou confundir o visitador ao dizer que os índios chamavam o ídolo de Maria. Admitiu, também, que consentira na realização de cerimônias gentílicas na sua fazenda, negando, porém, que delas participasse.

Fernão Cabral confessou e saiu em paz, sendo advertido pelo visitador, como de praxe, para não revelar a ninguém o que havia dito na mesa e para não se ausentar da cidade sem a autorização do Santo Ofício. A teia da intriga estava, no entanto, irremediavelmente iniciada, e logo após a confissão de Fernão Cabral sucederam-se denúncias diárias contra a sua pessoa — sobretudo por causa da santidade —, as quais chegariam a 38, sem contar as confissões que o incriminavam e mais cinco denúncias que contra ele faziam no Recife, a partir de janeiro de 1592. Não faltou mesmo quem insinuasse que Fernão era "cristão-novo" — informação em tudo falsa —, quem sabe para agravar as suspeitas de heresia que sobre ele recaíam diariamente.

O patrono da santidade percebeu com clareza a lastimável situação em que estava envolvido e a profusão de denúncias que se lhe faziam, não obstante o segredo que o Santo Ofício sempre exigia dos depoentes. O rumor público, na Bahia como em toda parte, neutralizava de fato o sigilo inquisitorial. E Fernão Cabral sabia,

por outro lado, do ódio que lhe devotavam os senhores da capitania, alguns funcionários da governança, os jesuítas, gente que ele desafiava havia anos, quando não destrutava com a arrogância de sempre. Fernão Cabral observou, apavorado, o cortejo de inimigos que diariamente comparcia à mesa do Santo Ofício a denunciá-lo: homens de prestígio, mercadores, jesuítas, sem contar o povo humilde que murmurava contra ele não só pelo caso da santidade como pelo homicídio da índia grávida.

No início de setembro, Fernão Cabral não resistiu às pressões e resolveu fugir. Juntou sua riqueza mobiliária e a embarcou numa urca flamenga prestes a zarpar para Lisboa, carregada de açúcar. Ciente de suas culpas e do perigo que teoricamente corria nas mãos de Heitor Furtado, Fernão Cabral estava pronto a se tornar mais um foragido da Inquisição, seguindo o exemplo de vários cristãos-novos e sodomitas que sumiram da Bahia com a chegada do visitador.

Mas o braço comprido do Santo Ofício pegou Fernão antes que a urca partisse da Bahia. A iminência da fuga não tardou a cair nos ouvidos da comitiva inquisitorial, que, sem delongas, mandou prendê-lo. Foi o notário Manoel Francisco quem a requereu, “pela Justiça”, ao visitador Heitor Furtado, fazendo as vezes de promotor do Santo Ofício, em 14 de setembro. Quatro dias depois, o visitador despachou a ordem de prisão: “Vistos estes autos, e a confissão do réu Fernão Cabral de Taíde, e as mais culpas que nela calou, e a qualidade delas, pois foi diminuto em sua confissão e não fez inteira, passa-se mandado para ser preso”.²⁶

O arrogante senhor de Jaguaripe acabaria preso no mesmo dia do despacho, e colocado nas “casinhas” do colégio dos jesuítas que funcionavam como cárceres do Santo Ofício na época da Visitação. Ali ficaria por quase um ano, a responder a inúmeros interrogatórios do visitador, empenhado em arrancar de Fernão Cabral “confissão mais larga” de suas culpas. É significativo notar que, uma vez preso Fernão Cabral, cessaram as denúncias contra ele em Salvador: o ódio que muitos lhe devotavam na Bahia parecia aplacado com o encarceramento ordenado pelo Santo Ofício. E — fato igualmente significativo — foi somente depois da prisão de Fernão Cabral que ocorreu a imensa maioria das confissões de colonos envolvidos com a santidade, a começar por d. Margarida da Costa, que se apresentou em outubro de 1591, cerca de um mês depois da prisão do marido.

Convocado para depor em 23 de setembro de 1591, Fernão Cabral foi admoestado, como de praxe, a dizer se sabia por que fora preso, e a confessar suas culpas para desencargo de sua consciência e bom despacho de sua causa. Aparentando humildade, Fernão respondeu que, estando no cárcere, fizera “considerações sobre todo o tempo de sua vida” e pedira “a Nosso Senhor que lhe alumiasse o entendimento e a memória” — frase que os inquisidores apreciavam ouvir. Fernão Cabral alargou, então, o rol de suas culpas: mencionou que tentara seduzir sua comadre (pois sabia que ela o delatara); que sodomizara uma índia virgem; que louvara as fornicações de Diogo Correia com “negras da terra”; que impedira o capelão de sua fazenda de dizer algumas missas; que vendera e “ferrara” muitos índios dos aldeamentos; que fora várias vezes negligente com o batismo e a confissão de seus escravos; que fora realmente advertido por alguns de que não ameaçasse a índia Isabel de queimá-la viva por comer terra...

Com rara habilidade, Fernão Cabral optou por multiplicar suas culpas, imaginando o que lhe teriam imputado os acusadores. Mas cuidou de minorar, aqui e ali, as suas responsabilidades, negando o assassinato da índia e omitindo as palavras que proferira ao tentar seduzir a comadre. No tocante à santidade, manteve a sua versão original de que atraíra a seita para destruçá-la, acrescentando, porém, alguns detalhes de suas cerimônias e crenças. Admitiu que proferira ao papa, via Tomacaúna, juntar as igrejas “cristã e gentia” em Jaguaripe e confirmou que, por fingimento e para enganar os índios, fizera certas reverências ao ídolo Tupanasi — a exemplo de tirar o chapéu quando entrava na igreja. Confessou, enfim, que sentira em que todos os seus escravos freqüentassem o culto, ao qual ajudara “com dádivas”, além de receber os principais da seita em sua casa.²⁷

Heitor Furtado ouviu tudo com atenção e mandou Fernão Cabral de volta para o cárcere, advertindo-o de que sua confissão ainda era diminuta, sendo necessário examinar melhor a consciência e a memória, para glória de Deus e satisfação do Santo Ofício. Heitor Furtado manteve Fernão Cabral encarcerado durante meses, esgarçando-lhe os nervos, e só voltaria a convocá-lo à mesa em agosto de 1592, quase um ano depois de sua prisão.

Fernão Cabral apresentou-se ao visitador com postura totalmente diversa da anterior. Arrogante, irritado, empenhado em negar suas

culpas. Heitor Furtado iniciou, então, uma arguição que os inquisidores apreciavam fazer: interrogatórios *in specie*, esmiuçando as culpas que ao réu eram imputadas. No tocante às culpas “menores”, Fernão negou que a índia assassinada estivesse grávida, dizendo que “era negra já velha” que vivia numa rede de tanto comer terra; negou que tivesse desprezado o sacramento da missa, ao impedi-la em sua fazenda e ao dela debochar; negou que tivesse negado o impedimento do compadrio ao “cometer” a sua comadre Luísa d’Almeida; negou que impedisse o batismo de seus escravos à moda cristã. Apregoou, em suma, que era bom cristão, devoto de Nossa Senhora, homem que dava esmolas e fazia boas obras a Deus...

No tocante à santidade, negou que tivesse apresentado os índios principais da seita; negou que dera licença a seus índios para se rebatizar; negou que tivesse reverenciado o ídolo e feito qualquer cerimônia dos índios. Insistiu na versão de que o pouco que fizera pela santidade, e o bom tratamento que dispensara ao Santinho e à Mãe de Deus, foi para evitar que o papa soubesse de sua real intenção de destruir a “abusão gentílica”. Heitor Furtado insistiu, por sua vez, nas perguntas sobre as reverências que Fernão prestara ao ídolo, em particular se tirara o chapéu para homenageá-lo na igreja. Teimosamente, Fernão Cabral negou que o tivesse tirado e, se porventura o tirara, fora para limpar o suor que lhe pingava da testa, dado que a igreja dos índios distava meia légua de sua casa e o calor era grande...²⁸

Em 14 de agosto de 1592, Heitor Furtado convocou o réu pela terceira vez. E, novamente, Fernão Cabral voltou a negar tudo que lhe fora imputado, insistindo na versão de que somente abrigara a seita em Jaguaripe para enganar o gentio e destroçar em definitivo a santidade. A certa altura do interrogatório, logo em seu início, Heitor Furtado resolveu surpreender o réu com pergunta até então inédita: “Por que razão os ídólatras lhe chamavam *tupane*, que na língua gentílica significava deus?”. Percebe-se, na leitura do documento, que Fernão Cabral ficou algo desconcertado, pois sabia muito bem que semelhante designação significava muito para os índios. A intuição do visitante tocava, pois, em questão nodal — o cruzamento de línguas, as projeções reciprocas de religiosidade. Se o visitante a desvendasse revelar-se-ia o vínculo estreito que Fernão havia estabelecido com a seita.

A reação de Fernão Cabral foi negar imediatamente que os índios lhe dessem tal nome, dizendo que nunca ouvira nem soubera que o gentio assim o nomeasse. No entanto, deixando entrever que suas relações com a seita eram mais estreitas do que ele queria admitir, confessou que os índios chamavam-no por outro nome: *carai-pocu*, palavra que, na tradução de Fernão, significava “homem grande”. No afã de minorar suas culpas, Fernão Cabral agria como os mamelucos, manipulando o significado das palavras para enganar o visitante. Se de fato os índios chamavam Fernão Cabral de Tupã, nunca se saberá com precisão, embora seja possível que o chamassem desse modo. O certo, porém, é que *carai* não significava simplesmente homem, como Fernão Cabral fez crer ao visitante. Carai ou caraiá era um homem especial para os tupi: um homem-deus.²⁹

O descuido do réu passou despercebido, porém, a Heitor Furtado. Paciente e metódico, o visitante achou por bem suspender o interrogatório *in specie*, e tratou de arguir o réu acerca de sua genealogia e do quanto sabia de doutrina cristã. Fernão Cabral falou sobre a família e passou no exame de doutrina. No final da sessão encontrava-se visivelmente exasperado. Afirmou que jamais tivera, no íntimo, qualquer sentimento contra “nossa Santa Fé Católica”, e que estava muito arrependido de suas culpas e descuido. Suplicava, pois, ao visitante, “pelas chagas de Jesus Cristo”, que despaçasse o seu caso com a maior brevidade possível, clemência e misericórdia, visto que estava preso “perto de um ano” — o que já era grande parte do castigo que, por seus erros, merecia.

Heitor Furtado ouviu tudo isso com serenidade, e mandou Fernão de volta ao cárcere. Mas ousou dizer que nosso visitante estava satisfeito com a última cena que presenciara. Fernão Cabral vergarase ao Santo Ofício, amedrontado, desesperado. Ainda que não tivesse confessado seus erros, saíra derrotado da mesa — cenário, no caso, do teatro da Inquisição.

Para derrotar de vez o réu, Heitor Furtado convocou-o novamente à mesa, quatro dias depois. Admoestou-o, com a “caridade” habitual, advertindo-o de que os piores hereges eram os negativos, pertinazes, impenitentes, revogantes. Com eles o Santo Ofício não poderia agir com misericórdia, senão “com dureza e rigor”. Diante disso, e do estado de perturbação em que se encontrava, Fernão Cabral admitiu todas as culpas, sem exceção.

Insistiu, no entanto, que só honrara e reverenciara a seita indígena porque tencionava mesmo extingui-la. E acrescentou que, quando chamava a índia-chefe da santidade de Mãe de Deus, nomeava-a em português — o que ela não entendia “por ser boçal”. Se Fernão Cabral de fato reverenciava a caraíba-mor de Jaguaripe em português, ou se a chamava de Tupansy, eis algo que não se pode esclarecer, embora seja-me difícil crer que Fernão pretendia simular cortesias para a índia em língua por ela desconhecida. Mas Heitor Furtado parecia já satisfeito com a nova postura do réu, e deixou passar esse novo “engano”, além do que traduções de língua geral nunca haviam sido matéria de sua especialidade...

Reforçando sua sujeição diante do Santo Ofício, Fernão Cabral voltou a pedir misericórdia e clemência, dizendo-se bom cristão, limpo de sangue e pai zeloso, que tinha donzelas para amparar. Acrescentou que, se faltara com a verdade nas últimas sessões, fora por “ignorância e por não saber o estilo deste Santo Tribunal”, além de ter sido aconselhado a negar suas culpas por um companheiro de cárcere. Heitor Furtado deve ter exultado ao ouvir tamanha confissão de erro praticado no cárcere. Afinal, livrava-se da tarefa de inquirir sobre idolatrias e santos indígenas para fazer algo que muito aprazia à Inquisição: romper cumplicidades entre hereges; fazê-los delatar uns aos outros; dissolver as solidariedades atentórias ao “reino ministério do Santo Ofício”.³⁰

Não foi difícil ao visitante descobrir quem aconselhara Fernão Cabral a mentir: João Nunes, o grande senhor de engenho de Pernambuco, cristão-novo, que esteve preso numa das “casinhas” do colégio jesuítico ao tempo em que lá estivera Fernão Cabral. Senhor de engenho como Fernão, odiadíssimo como ele, pois era usurário e useiro em humilhar os outros, João Nunes dissera que, em matéria de Santo Ofício, o melhor era mentir e negar (“quem não se cala é parvo”). Dissera-o através das paredes que separavam as “casinhas” onde estavam presos; dissera-o para levantar o ânimo de Fernão Cabral, naquela altura apavorado com a possibilidade de ser levado a tormento...

Antes de terminar a sessão, Heitor Furtado ainda perguntou detalhes sobre como se comunicavam os presos e em quais circunstâncias: “falavam quando não podiam ser ouvidos” — respondeu Fernão —, quando não havia alcaides, nem guardas; falavam nos domingos e dias santos pela manhã, estando o visitante na igreja,

ou então à noite, quando o visitante estava na sala jantando... Ouvindo isso, Heitor Furtado deu os autos por concluídos.

A mesa se reuniu em 20 de agosto de 1592, presentes, entre outros, o próprio bispo Antônio Barreiros, Marçal Belharte, provincial dos jesuítas, e Fernão Cardim, reitor do colégio, presidida por Heitor Furtado de Mendonça. Consideraram todos, por unanimidade, que as culpas de Fernão Cabral pareciam “gravíssimas” no foro exterior, pois com grande escândalo consentira e sustentara a “abusão” da santidade em suas terras, além de ter perjurado na mesa ao revogar suas culpas confessadas na graça e por ocasião da segunda e terceira sessões.

Consideraram, porém, os membros da mesa que havia forte possibilidade, e presunção de certeza, de que o réu jamais tivera “no ânimo, erro interior (íntimo) contra a Verdade de nossa Santa Fé Católica”. Consideraram, ainda, que “as circunstâncias que concorreram” para suas culpas eram relevantes, e que “a qualidade da pessoa do réu”, “sua nobreza e bom sangue” atenuavam seus erros. Tendo em vista tais considerandos, a mesa concluiu em favor de sentença “benigna e misericordiosa” contra Fernão Cabral de Taíde, evitando-se usar com ele do “rigor da justiça”.

Opinião muito distinta da que emitiu a Visitação acerca de Fernão Cabral seria a dos inquisidores lisboetas ao apreciar as acusações de Fernão contra João Nunes, delatando-o por lhe haver aconselhado a mentir na mesa inquisitorial. O Santo Ofício de Lisboa considerou a denúncia de Fernão Cabral improcedente, “por ser a testemunha de pouco crédito, que sendo homem cristão, usou e, seguindo se tem por informação, adorou ídolos e cometeu outras fraquezas nessa matéria...”³¹ Sorte de Fernão Cabral não ter sido julgado em Lisboa por inquisidores menos vulneráveis às pressões do colonialismo...

Fernão Cabral foi condenado a abjurar de leve suspeita na fé (leve suspeita...) e a pagar mil cruzados “para as despesas do Santo Ofício”. Pena pecuniária elevadíssima — vale dizer —, quantia suficiente para comprar vinte escravos africanos aos preços do século XVI. Fernão Cabral foi ainda condenado a, num domingo ou dia santo, “estando-se na missa”, ficar de pé ao lado do cruzeiro, na Sé de Salvador, para ouvir a leitura pública de sua sentença, na qual se lhe aplicariam penitências espirituais. E, finalmente, foi ainda condenado ao degredo por dois anos “para fora de toda a costa do Brasil”.