

**PROFETAS INDÍGENAS E A DESARTICULAÇÃO  
DO TRABALHO NAS ENCOMIENDAS E NA  
LAVOURA AÇUCAREIRA: UM ESTUDO DE CASO  
SOBRE O TAKI ONQOY E A SANTIDADE DE  
JAGUARIFE (SÉC. XVI)**  
INDIGENOUS PROPHETS AND THE DISLOCATION  
OF WORK IN ENCOMIENDAS AND SUGAR MILLS:  
A CASE STUDY ON TAKI ONQOY AND THE  
SANTIDADE DE JAGUARIFE FROM THE 16TH  
CENTURY

NATÁLIA DE SOUZA MIRANDA\*

**Resumo:** Este artigo apresenta uma reflexão sobre o impacto dos movimentos messiânicos indígenas na organização do trabalho colonial no século XVI. Para isso, compara dois movimentos: o Taki Onqoy, ocorrido no Peru, e a Santidade de Jaguarife, que se deu na capitania da Bahia. Partindo da perspectiva das *histórias conectadas*, de Sanjay Subrahmanyam (GRUZINSKI, 2003), demonstraremos como os profetas indígenas criaram narrativas cosmológicas sobre a colonização e de que forma elas conseguiram, em alguma medida, desarticular o trabalho compulsório nas *encomiendas* andinas e nos engenhos açucareiros baianos. Discutimos ainda o papel dos diferentes atores coloniais no processo de denúncias e omissões que envolveram a descoberta e o combate a esses movimentos.

**Palavras-chave:** Indígenas; Movimentos messiânicos; Taki Onqoy; Santidade da Jaguarife.

**Abstract:** This paper presents a reflection of the impacts of the indigenous messianic movements on the organization of colonial labour in the 16th century. For this, it compares two movements: the *Taki Onqoy*, which took place in Peru, and the Santidade de Jaguarife, which took place in Bahia's captaincy. From the perspective of the *connected histories*, by Sanjay Subrahmanyam (GRUZINSKI, 2003), we will demonstrate how indigenous prophets created cosmological narratives about colonization and how they managed, to some extent, to dismantle the compulsory work in Andean *encomiendas* and Bahian sugar mills. Beyond that we also discuss the role of different colonial actors in the process of complaints and omissions that involved the discovery and dismantlement of these movements.

**Keywords:** Indigenous people; Messianic movements; Taki Onqoy; Sanctity of Jaguarife.

---

\* Doutoranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ (PPGHIS/UFRJ). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail para contato: mirandas.natalia@gmail.com.

## Introdução

Neste artigo, apresentaremos uma análise das relações entre rituais messiânicos<sup>1</sup> indígenas e a desarticulação da ordenação do trabalho colonial no século XVI, nos territórios do Vice-reino do Peru e na Capitania da Bahia. O estudo se deu a partir da comparação entre o movimento conhecido com *Taki Onqoy* (1564-1572), que teve como epicentro a região de Ayacucho, no Vice-reino do Peru; e a Santidade de Jaguaripe, movimento ocorrido entre 1585 e 1586 no sertão da Bahia.

Nosso objetivo é debater o discurso de rechaço ao trabalho indígena nos *repartimientos* e nos engenhos açucareiros presente nas pregações dos profetas, e como seus rituais acabaram por desarticular a organização da mão de obra escravizada nas regiões em que ocorreram, devido principalmente à redução de indígenas disponíveis para o trabalho. Além disso, refletir sobre as possíveis relações entre as omissões e denúncias dos dois movimentos, por parte das autoridades coloniais seculares e religiosas, e a manutenção dos sistemas de trabalho.<sup>2</sup>

Fizemos a comparação dos dois movimentos a partir da perspectiva das *histórias conectadas* e das *histórias emaranhadas*.<sup>3</sup> Ambos os conceitos consideram a necessidade de reconectar os fios das histórias locais, superando as narrativas nacionalistas, e as inserindo no âmbito geral de uma história da expansão ibérica no período moderno. Assim, comparamos os dois movimentos levando em consideração a sua inserção no cenário de implantação da empresa escravista na América e a relação com a expansão do catolicismo nos territórios colonizados.

O *Taki Onqoy*, ou “enfermidade do canto”, foi classificado por alguns de seus estudiosos como a primeira manifestação notória de oposição dos indígenas do Peru à

<sup>1</sup> Aqui, compreendemos messianismo como uma perspectiva cosmológica, anunciada por profetas indígenas, de retorno à “ordem do mundo” após sua desestruturação. Essa perspectiva está presente no discurso desses profetas em ambos os movimentos e é marcada pela exortação à luta contra os colonizadores.

<sup>2</sup> Uma comparação dos dois movimentos pode ser vista também em um artigo publicado nos Anais da Anpuh-Rio de 2018. O artigo, porém, tem o enfoque na possível relação entre esses movimentos indígenas e as sublevações armadas que ocorreram no mesmo período, tanto no território peruano quanto na Capitania da Bahia. No entanto, a análise da documentação não permite verificar essa relação que, no caso do movimento peruano, foi inclusive descartada pela historiografia. Cf.: MIRANDA, Natalia de Souza. Taki Ongoy e Santidade de Jaguaripe: uma análise comparada das idolatrias e resistências indígenas no Peru e no Brasil coloniais (século XVI). In: **Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias**. Niterói, 2018. Disponível em: [https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529367760\\_ARQUIVO\\_ArtigoANPUH\\_NataliaMiranda.pdf](https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529367760_ARQUIVO_ArtigoANPUH_NataliaMiranda.pdf). (Acesso em: 20/07/2022).

<sup>3</sup> CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Histórias emaranhadas. In: FERNANDES, Luiz. E. de Oliveira (Org.). **História da América: historiografia e interpretações**. Ouro Preto: EDUFOP/ PPGHIS, 2012. pp. 14-39.; GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura. A história cultural no novo milênio. **Estudos Avançados**. Vol.17, nº.49, São Paulo, Sept./Dec. 2003b. pp. 321-342 (disponível on-line).

colonização espanhola.<sup>4</sup> O movimento tinha como principal característica a migração de profetas que pregavam o retorno das *huacas*<sup>5</sup> e um combate cósmico entre essas e o deus católico, o que resultaria na morte de todos os espanhóis e no retorno a uma “idade de ouro”. As pregações se davam por meio de bailes extáticos em que as *huacas* possuíam os corpos dos profetas, exortando o repúdio a elementos da cultura espanhola, como os nomes de batismo e os rituais católicos, e o restabelecimento dos cultos antigos.<sup>6</sup> A primeira notícia do movimento é datada de 1564, escrita pelo pároco de Parinacochas, Luis de Olvera. No entanto, as autoridades seculares da região não denunciaram a “seita” ao visitador do Santo Ofício, Cristóbal de Albornoz<sup>7</sup>, até 1569, ano em que supostamente houve uma radicalização do movimento.

Na Capitania da Bahia, o movimento conhecido como Santidade de Jaguaripe<sup>8</sup> apresenta algumas semelhanças com o *Taki Onqoy*. A Santidade foi liderada por um indígena a quem chamavam Papa Antônio, cujas pregações exortavam a recusa à participação nas cerimônias católicas pelos indígenas, a guerra contra os portugueses e a vingança, que se daria

<sup>4</sup> MILLONES, Luis. Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy. **Revista peruana de cultura** 3, 134-140, 1964; DUVIOLS, Pierre. Religiones y represión en los Andes en los siglos XVI y XVII. In: JAULIN, Robert (org.). **El etnocidio a través de las Américas**. México: Siglo XXI Editores, S.A. 1976; WACHTEL, Nathan. **Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530 – 1570)**. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1976.

<sup>5</sup> Segundo as definições dos primeiros dicionários quíchuá, levantadas por Paloma Jimenez del Campo: “‘Guaca - Templo de ydolos, o el mismo ydolo’ (Santo Tomas 1560); ‘Huaca. idolo adoratorio o cualquier cosa senalada por la naturaleza’ (Anonimo 1586); ‘Huacca. Ydolos figurillas de hombres y animales que trayan consigo’ (Gonzalez Holguin 1608). Figura en el Diccionario de la Academia desde 1899 con la siguiente acepcion: ‘Huaca. (Voz americana). Sepulcro de los antiguos indios del Peru y de otros pueblos de América’. A partir de 1925 se precisa que es voz quechua y se remite a ‘guaca’, manteniendose hasta la actualidad la acepcion de sepulcro con algunos detalles anadidos como el de los objetos de valor que se encontraban en su interior.” Cf. MOLINA, Cristóbal de. **Relación de las fábulas y ritos de los incas**, Madrid: Iberoamericana, 2010. p. 36.

<sup>6</sup> ROY, Hélène. En torno al Taqui Oncoy: texto y contexto. **Revista Andina**, nº 50, primeiro semestre de 2010, p. 10.

<sup>7</sup> Visitador do Santo Ofício enviado para investigar questões administrativas da Igreja nas regiões mais distantes de Lima mas que acabou por denunciar o *Taki Onqoy*. Pedro Guibovich, estudioso da figura de Albornoz, pondera sobre possíveis exageros quanto ao número de indígenas participantes da idolatria, sobretudo porque nesse período, o visitador tentava ganhar prestígio diante da Coroa e do Clero pelos serviços prestados na América. Cf.: GUIBOVICH, Pedro, Nota preliminar al personaje histórico y los documentos, in: MILLONES, Luis (Ed.), **El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el taki onqoy, siglo XVI**. 1a ed. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 23.

<sup>8</sup> Santidades foi o nome dado pelos portugueses aos ritos Tupinambá ou aos caraíbas (homens que tinham poder de conversar com os mortos) encontrados no litoral. Santidade pode ser, ainda, a “falsa aparência da natureza demoníaca”. É interessante a observação feita por Vainfas e por Cristina Pompa, segundo a qual os portugueses passaram rapidamente da ideia de ausência de fé entre os nativos à associação das santidades com ritos diabólicos (“Passaram da perplexidade ao medo”). O autor nota ainda que a palavra santidade é utilizada de forma recorrente para se referir às duas dimensões do profetismo: ritual e movimento de massa, heresia e revolta indígena. Cf.: VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 13, 14 e 51; POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Tese (doutorado), – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas., Campinas, 2001. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280432>>. Acesso em: 31 mar. 2020, p. 48-52.

por meio da escravização dos senhores.<sup>9</sup> Sua história é marcada pelo fato de ter sido cooptada por um dos maiores senhores de engenho da região, Fernão Cabral de Taíde, e por sua mulher, Margarida da Costa. A proteção do senhor possibilitou o desenvolvimento do movimento, que teve igreja própria, construída em um engenho onde os indígenas mantiveram seus ritos por alguns meses.

Apropriando-se de elementos do catolicismo, a pregação deu origem a um movimento que desestabilizou a estrutura da sociedade escravista baiana, considerando que deslocou boa parte da mão de obra cativa primeiro para o sertão e depois para o engenho de Fernão Cabral de Taíde, até ser duramente reprimido pelas autoridades locais. O combate à Santidade se deu, sobretudo, após as denúncias dos senhores dos engenhos vizinhos, que foram prejudicados pela fuga de escravos para as terras de Fernão Cabral.

A partir da análise dos dois movimentos, é possível compreender uma parte fundamental da história da colonização da América, sobretudo no que se refere às formas de exploração do trabalho que colonos portugueses e espanhóis implementaram nas colônias americanas. Como toda relação de exploração, esta não foi, evidentemente, isenta de violência; pelo contrário, foi uma das maiores responsáveis pela catástrofe demográfica que atingiu a população indígena na América. Nos discursos dos profetas do Taki Onqoy e da Santidade de Jaguaripe é possível observar, além da rejeição à religião católica e à “cultura europeia”, um claro rechaço às formas como os europeus aproveitavam-se do trabalho nativo, bem como aos seus impactos sobre a vida indígena. No entanto, as seguintes questões ainda carecem de esclarecimento: Quem foram os denunciadores dos dois movimentos e quais foram suas razões? Quais são as relações entre sua denúncia/perseguição e o prejuízo dado a *encomenderos* e senhores de engenho dos locais onde ocorreram? Em que medida estes movimentos desarticularam a organização do trabalho nos locais onde ocorreram? O objetivo deste artigo é dar conta destas questões. Trabalhamos com a hipótese de que a denúncia das idolatrias indígenas como fenômenos religiosos está menos relacionada ao projeto de expansão da Fé católica do que aos interesses na mão de obra por parte das elites coloniais. E ainda, que a manutenção do sistema de exploração colonial, especialmente no Peru, passa pelo silêncio das autoridades em relação a determinadas práticas dos nativos, pelo menos enquanto estas não causavam impacto à economia.

---

<sup>9</sup> De acordo com a confissão de Gonçalo Fernandes, diziam os nativos “que vinha já o seu Deus a livrá-los do cativeiro em que estavam e fazê-los senhores da gente branca e que os brancos haviam de ficar seus cativos”. Cf.: Confissão de Gonçalo Fernandes. In: **Primeira Visitação do Santo Officio às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça**: Confissões da Bahia, 1591-92, São Paulo: Paulo Prado, 1922, (Série Eduardo Prado – Para melhor se conhecer o Brasil), p. 111.

## Os dominicanos e o sistema *encomendero*

Quando os espanhóis chegaram ao Peru, depararam-se com uma sociedade cuja organização se dava pelo domínio de diversos grupos étnicos e pela centralização do poder em Cusco, sede do governo incaico. Esta centralização refletia-se na organização do trabalho. O Tahuantinsuyo não possuía cobrança de tributos sobre os povos dominados, mas exigia que os *ayllus*<sup>10</sup> enviassem, periodicamente, mão de obra para trabalhar nas terras do Inca. Tal sistema de trabalho era chamado de *mita*, isto é, “turno” ou “período” em quíchua, pois cada *ayllu* era obrigado a servir por um turno específico de trabalho nas terras do Inca ou de seus senhores locais e depois era substituído por outro grupo familiar.<sup>11</sup>

Com a concretização do domínio espanhol sobre o Peru, a estrutura de trabalho já existente foi adaptada aos interesses dos colonizadores e da Monarquia. Essa adaptação pode ser entendida sob a perspectiva do que Nathan Wachtel chamou de *deseestruturação*. De acordo com o antropólogo, ao servir-se das instituições pré-hispânicas, a colonização espanhola contribuiu para sua decomposição, sem criar uma estrutura para substituí-las. Nesse sentido, Wachtel entende por *deseestruturação* a sobrevivência de estruturas antigas fora do contexto que lhes conferia sentido.<sup>12</sup> Assim, foi criado o sistema de exploração que ficou conhecido como *encomiendas*. Este sistema teve origem na inserção dos nativos como súditos da Coroa, o que lhes impunha a obrigação do tributo. No entanto, Castela cedeu o direito de cobrança dos tributos aos colonizadores, como recompensa pelos serviços prestados na conquista.<sup>13</sup> Em troca, esses homens ficariam responsáveis pela garantia da evangelização dos indígenas, o que não ocorreu de forma satisfatória.

O período em que foram estabelecidas as *encomiendas* é marcado por uma série de conflitos de poder entre os diferentes agentes coloniais. Além disso, a hegemonia de poder dos *encomenderos* nesse período resultava no total controle deste grupo sobre os povos indígenas, especialmente nas áreas mais afastadas de Lima, capital administrativa da colônia. Foram inúmeras as denúncias dos maus tratos perpetrados por esses primeiros colonizadores contra os nativos. Estas denúncias partiram especialmente dos missionários dominicanos, como Frei

---

<sup>10</sup> Os *ayllus* eram as menores unidades políticas e administrativas da região andina. Estas unidades eram formadas por grupos ligados por laços de consanguinidade.

<sup>11</sup> MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. Trad. Maria Clara Cescato. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2012, v. 1, p. 70.

<sup>12</sup> WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Eds.). **História: Novos Problemas**. Trad. Theo Santiago. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1974. 3v. (Coleção Ciências Sociais), p. 135.

<sup>13</sup> MATIENZO C., La encomienda y las reducciones jesuíticas de América meridional. **Temas Americanistas**, n. 21, jul-dez, 2008, p. 67.

Antônio de Montesinos (1475-1540) e Frei Bartolomé de Las Casas (1484-1566), conhecidos pela luta em defesa dos indígenas.<sup>14</sup>

Após diversas denúncias da Ordem Dominicana à Coroa, houve uma tentativa de regulamentar o tratamento dado aos indígenas por meio de uma legislação específica – as chamadas Leis de Burgos (1512). Esta legislação, no entanto, jamais foi aplicada de forma efetiva nas colônias. Desse modo, em 1542 os reis católicos tentaram mais uma vez solucionar a questão indígena por meio da sanção das *Leyes Nuevas*, o que acirrou os conflitos com os *encomenderos* em todas as colônias espanholas. As *Leyes Nuevas* restringiam a liberdade total que os *encomenderos* tinham sobre os nativos e taxavam os tributos recebidos por eles. Além disso, proibiam que os eclesiásticos possuíssem *encomiendas*, tanto a título pessoal quanto institucional. O historiador Antonio Acosta estudou o período de implantação dessas leis no Vice-reino do Peru, demonstrando como o cumprimento de determinadas ordens régias dependia sobretudo das relações de poder entre as elites coloniais, o que envolvia também os membros da Igreja, como o bispo de Lima, Jerónimo de Loaysa (1541-1575).<sup>15</sup>

Em meio a esta conjuntura de conflitos e contradições entre os agentes da colonização, o trabalho indígena seguia sendo explorado e a evangelização continuava limitada às áreas mais próximas de Lima. Esta ineficiência na doutrinação se dava tanto por questões de ordem prática, como a distância de alguns *pueblos*, quanto pelo interesse de alguns doutrinadores em beneficiar-se do trabalho missionário para exploração dos nativos.<sup>16</sup> Nesse sentido, observamos que a proteção e catequização indígenas estavam sujeitas a interesses privados de alguns missionários e que, embora parte da Igreja de fato estivesse preocupada com a evangelização dos nativos, a impossibilidade de controle sobre seus clérigos na colônia tornava o projeto pouco eficiente. Os acordos políticos entre alguns membros do clero e as elites colonizadoras agravavam a situação degradante dos nativos, a despeito da suposta salvação que estes homens deveriam levar ao Novo Mundo. Para boa parte dos indígenas, especialmente das regiões mais afastadas, a catequização pode ter sido tão cruel quanto o sistema *encomendero*.

### Os jesuítas e a empresa açucareira

---

<sup>14</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, **Historia de las Indias**. In: ARELLANO, Feliciano Ramírez de, marqués de la Fuensanta del Valle; RAYON, D. José Sancho (comp.), tomo III, Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875, p. 361.

<sup>15</sup> ACOSTA, Antonio. Iglesia, Intereses Económicos y Teología de la Dominación. Contradicciones em la Evangelización de la América Española. Peru, siglo XVI. **Diálogo Andino**, n. 49, p. 3–17, 2016, p. 5.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

A formação e o desenvolvimento da lavoura açucareira nos primeiros anos da colonização da Bahia tiveram como principal sustento o trabalho do grande número de indígenas encontrados na região e feitos escravos pelos portugueses. O historiador brasileiro Stuart Schwartz afirma que, embora o tráfico negreiro fosse uma atividade altamente rentável para o comércio Atlântico, a falta de capital suficiente para a introdução de negros escravizados nos canaviais e o grande número de nativos na capitania da Bahia levaram os colonizadores a empregar em larga escala a mão de obra indígena. Ainda de acordo com o historiador, o apogeu da escravização indígena no litoral baiano foi o período entre 1540 e 1570, mas o quadro de utilização do trabalho nativo só teve uma alteração considerável cerca de um século após o início das atividades açucareiras na capitania.<sup>17</sup>

De modo oposto ao que ocorreu no Vice-Reino do Peru, o sistema de trabalho a que os indígenas da América Portuguesa foram submetidos não tinha nenhuma familiaridade com sua organização pré-colonial, pelo menos no que se refere aos Tupi que ocupavam a região costeira. De acordo com Pierre Clastres, apesar de ser uma atividade fundamental, os tupi-guarani dedicavam pouco tempo de seu ano à agricultura, visto que a produção era direcionada apenas à sobrevivência do grupo.<sup>18</sup> O restante do tempo era dedicado à caça e à pesca, mas especialmente às festas, à embriaguez e à guerra.

A diferença entre a noção de trabalho dos indígenas e dos europeus foi um dos grandes conflitos do início da colonização e deu origem à ideia corrente do indígena como preguiçoso, especialmente em contraste com os africanos escravizados. Nas palavras de Stuart Schwartz, “levados para os engenhos, [os nativos] *recusavam-se a responder às condições objetivas de mercado criadas pelos portugueses*”.<sup>19</sup> O trecho destacado permite observar a capacidade de agência dos nativos sobre as organizações coloniais. Embora o sistema colonial fosse evidentemente coercitivo e muito violento, havia algum espaço para a negociação e para a imposição das necessidades dos indígenas diante dos europeus, que evidentemente dependiam da mão de obra nativa.<sup>20</sup> Esta agência, no caso citado por Schwartz, poderia se dar pela recusa ao trabalho ou pela fuga dos nativos. As constantes migrações dos Tupi dificultavam ainda

---

<sup>17</sup> SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. Trad. Laura Teixeira Motta. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 40, 46.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 45, grifo nosso.

<sup>20</sup> Maria Regina Celestino faz uma ampla discussão sobre as negociações e estratégias utilizadas pelos indígenas aldeados do Rio de Janeiro, demonstrando que os processos de colonização não devem ser analisados sem levarmos em conta os métodos próprios de enfrentamento ou alianças dos nativos com alguns agentes coloniais, bem como o espaço de negociação que lhes era dado enquanto súditos da Coroa portuguesa. Cf.: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

mais o emprego de sua mão de obra na incipiente empresa açucareira, além de ser um impeditivo para a catequização. Por isso, o Padre Manuel da Nóbrega, em carta de 1558, enfatizava a importância de mantê-los em um só lugar, impedindo-os de se mudarem para locais distantes dos cristãos, principalmente dos padres da Companhia.<sup>21</sup> Nesse sentido, os aldeamentos jesuítas tiveram papel central na organização dos indígenas e de seu trabalho.

O projeto de união Coroa-Igreja carregava uma série de contradições em sua própria concepção, especialmente quanto à integração dos nativos à sociedade colonial. Os indígenas deveriam ser tornados, ao mesmo tempo, súditos cristãos e mão de obra para os colonos. O problema seria resolvido com a divisão dos nativos entre aldeados e escravizados. De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida, a legitimidade do cativo indígena não era questionada nem mesmo pelos jesuítas. O que se discutia era quais nativos deveriam ser escravizados e quais as circunstâncias dessa escravização. Assim, eram permitidos dois modos de tornar os indígenas cativos: o primeiro era por meio da chamada *guerra justa* e o segundo por meio das expedições de resgate.<sup>22</sup>

Nóbrega explicita o papel da escravização indígena para o enriquecimento da Fazenda Real e a função da Companhia de Jesus nesse processo. A carta de Nóbrega demonstra uma dupla preocupação. Em primeiro lugar, a reformulação do projeto missionário, por meio do estabelecimento das aldeias, espaço destinado à *civilização* e catequização indígena.<sup>23</sup> E, em segundo lugar, a subjugação dos nativos inimigos, a fim de que os colonos tivessem “escravos legítimos” para enriquecer a fazenda real.<sup>24</sup> Os colonizadores valeram-se, portanto, do conceito de “guerra justa” para apresar especialmente os indígenas contrários aos cristãos. Além disso, a Lei de 1570 definia a guerra justa de duas formas: quando tivesse autorização do monarca ou dos governadores, e quando fosse feita em legítima defesa contra o ataque de grupos antropófagos.<sup>25</sup> Desse modo, os grupos Tupinambá que ocupavam acosta da Bahia poderiam

---

<sup>21</sup> NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil [1558]. In: LEITE, Serafim (Ed.). **Novas cartas jesuítas: de Nóbrega a Vieira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, v. 194, p. 160–169. (Brasiliiana, 5). Disponível em: <<http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/278>>. Acesso em: 3 abr. 2020, p. 79.

<sup>22</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 116.

<sup>23</sup> POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Tese (doutorado), – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas., Campinas, 2001. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280432>>. Acesso em: 31 mar. 2020, p. 58.

<sup>24</sup> NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil [1558]. In: LEITE, Serafim (Ed.). **Novas cartas jesuítas: de Nóbrega a Vieira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, v. 194, p. 160–169. (Brasiliiana, 5). Disponível em: <<http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/278>>. Acesso em: 3 abr. 2020, p. 77-78, grifo nosso.

<sup>25</sup> ALMEIDA, *Op. Cit.*, p. 116.

ser escravizados, pois além de praticarem a antropofagia<sup>26</sup>, eram responsáveis por diversos ataques aos engenhos portugueses. Apesar de serem inimigos declarados dos portugueses, o trabalho de catequização entre estes nativos não deixou de ser feito. Pelo contrário, o desenvolvimento da pedagogia catequética dos jesuítas se deu, sobretudo, no contato com os Tupi. Seu plano de ação era executado especialmente pela educação das crianças indígenas, por meio das quais buscava-se atingir os adultos.<sup>27</sup>

Apesar do plano ideal dos aldeamentos ser justamente retirar os nativos do convívio dos colonos, a fim de civilizá-los e catequizá-los, a pressão exercida pelos interessados na força de trabalho dos aldeados foi um grande impedimento para sua concretização. Embora esses indígenas fossem protegidos pela legislação, os vizinhos dos aldeamentos também contavam com sua mão de obra para diversos serviços, especialmente nas lavouras de açúcar.<sup>28</sup> O controle dos jesuítas era um impeditivo para a exploração desenfreada dessa mão de obra. Nesse sentido, os conflitos entre jesuítas e colonos tornavam-se cada vez maiores conforme avançava o projeto dos aldeamentos. De acordo com Cristina Pompa, a década de 80 do século XVI é marcada por uma “ofensiva dos colonos” contra os jesuítas.<sup>29</sup>

A ambiguidade do projeto colonial tornou-se explícita com os conflitos entre missionários e colonos no que diz respeito ao trabalho indígena. Embora a vinda dos inácianos para a América tenha tido como objetivo principal a conversão do “gentio” e a salvação das almas para a Igreja de Cristo, era necessário também garantir a prosperidade econômica da Coroa por intermédio da exploração do trabalho indígena. Inicialmente, a distinção entre nativos escravizados e aldeados daria conta desta ambivalência, mas as dinâmicas coloniais eram mais complexas e dependiam especialmente dos anseios de seus diferentes agentes, fossem eles missionários, colonos ou indígenas.

### **Denúncias, conflitos e mão de obra**

Analisando a conjuntura de desenvolvimento da empresa colonial no Vice-Reino do Peru e na América Portuguesa, observamos uma dinâmica semelhante no que se refere às

---

<sup>26</sup> Os rituais de antropofagia Tupinambá estavam intrinsecamente relacionados à sua cosmogonia Tupinambá e ao ideal guerreiro em torno do qual organizava-se a vida desses indígenas. A antropofagia era ritual final da guerra, quando os nativos aniquilavam o inimigo em vingança aos antepassados mortos em outras guerras. Para um debate sobre essa questão, ver: FERNANDES, Florestan, **A função social da guerra na sociedade tupinambá**, 3. ed. São Paulo: Globo Livros, 2013.

<sup>27</sup> POMPA, *Op. Cit.*; NÓBREGA, Informações das Terras do Brasil, p. 62; Id. Carta ao P. Simão Rodrigues. In: LEITE, Serafim (comp.). **Novas Cartas Jesuíticas** (de Nóbrega a Vieira).

<sup>28</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 226.

<sup>29</sup> POMPA, *Op. cit.*, p. 60.

disputas entre as ordens religiosas e os colonos pelo domínio dos nativos. De modo geral, o caráter ambíguo das expansões ibéricas para a América resultou nos conflitos entre os homens interessados em enriquecer com a exploração da colônia e a pretensão de salvação dos povos pagãos que tinha a Igreja. Os nativos, maiores prejudicados com a colonização, não se colocavam de forma nula ante estas disputas. Pelo contrário, sua agência foi, em grande medida, responsável pelas transformações na dinâmica interna das colônias. Isso é o que se observa com os movimentos do *Taki Onqoy* e da Santidade de Jaguaripe.

Os dois movimentos indígenas, como foi visto, tinham em seus discursos um claro rechaço à trágica situação em que se encontravam os nativos sob domínio ibérico. Esses movimentos não apenas buscaram explicar a realidade colonial através dos prismas indígenas, mas de fato criaram formas de enfrentamento à colonização e à exploração do trabalho, marcadas, sobretudo, pela recusa ao trabalho e pelas fugas, que atingiram o sistema mineiro e açucareiro. A forma como foram denunciados e combatidos revela o impacto que tiveram sobre o sistema colonial, desorganizando os sistemas de exploração da mão de obra, ainda que em âmbito local.

A conjuntura do Peru na década de 1560 era de ruína demográfica e econômica, causada pelas guerras civis dos anos anteriores. A morte de centenas de nativos utilizados como tropa das diferentes facções em guerra teve como consequência para os colonos uma drástica redução da mão de obra disponível para as *encomiendas*. O surgimento do *Taki Onqoy* nesse contexto agravou o quadro de escassez de mão de obra, visto que, além do discurso, os próprios elementos rituais do movimento faziam com que os nativos se afastassem das atividades destinadas ao serviço dos europeus. O principal desses elementos é certamente o baile extático dos indígenas em torno das *huacas* incorporadas nos profetas. Os bailes duravam muitas horas, podendo chegar ainda à duração de alguns dias em que as danças se davam ininterruptamente.<sup>30</sup> O deslocamento dos nativos para os locais onde os ritos ocorriam, somado ao tempo em que dedicavam ao culto das *huacas* e à embriaguez causada pela ingestão de grande quantidade de *chicha*<sup>31</sup>, impedia que esses nativos estivessem disponíveis para os diversos trabalhos exigidos pelos espanhóis.

É importante notar que um ano antes da descoberta do movimento pelo pároco Luis de Olvera em Parinacochas, os espanhóis haviam localizado uma das minas mais importantes do Peru, a mina de mercúrio de Huancavelica, região próxima de Ayacucho, onde foi denunciado

---

<sup>30</sup> MOLINA, *Op. Cit.*, p. 97.

<sup>31</sup> Bebida feita a partir da fermentação do milho e utilizada em diversos rituais andinos, incluindo o *Taki Onqoy*.

o maior número de *takionqos* do Vice-reino. A exploração dessas jazidas exigiu ainda mais dos indígenas sob o sistema *encomendero*, visto que o mercúrio era o mineral mais importante no processo de refino da prata, e Huancavelica era a segunda maior fornecedora desse metal em todo o Império Espanhol.<sup>32</sup> Desse modo, muitos nativos da cidade de Huamanga, em Ayacucho, foram enviados às minas de Huancavelica. Além dessa mina, nos veios de prata de Hatunsulla e de prata e ouro em Lucanas também era utilizado trabalho indígena proveniente de Huamanga.<sup>33</sup> Além da violência perpetrada pelos *encomenderos*, o próprio trabalho nas minas era demasiadamente perigoso para os indígenas, com riscos como vapores tóxicos e rolamento de pedras deslocadas.<sup>34</sup>

Analisando os depoimentos sobre a visita do clérigo Cristóbal de Albornoz a Huamanga e a punição dos nativos envolvidos no *Taki Onqoy*, observamos a participação de muitos dos chamados índios principais no movimento. Tanto nos relatos das testemunhas convocadas pelo visitador quanto no documento anexo à sua *Información* de 1584, no qual constam as listas de condenados do *Taki Onqoy* e as penas recebidas, são mencionados dezenas de caciques e principais dos diversos *pueblos* em que o movimento ocorreu.<sup>35</sup> A gravidade do crime cometido por estes caciques se dá não apenas por permitirem uma “seita” considerada idolátrica pela Igreja, mas porque eram estes indígenas os responsáveis pelo envio de mão de obra para os *repartimientos*, conforme o sistema de *encomienda* que vigorava na colônia. Nesse sentido, por permitirem e, mais do que isso, liderarem um movimento que rechaçava a colonização e pregava o retorno das *huacas* para derrota dos espanhóis, foram diretamente responsabilizados pela parcela de nativos que começou a recusar-se ao trabalho nas minas. Estes chefes foram, em sua maioria, enviados de Huamanga para o Cabildo da Igreja de Cusco, a fim de serem castigados publicamente.

Os testemunhos tornam-se ainda mais interessantes quando observamos as pequenas diferenças contidas nas narrativas sobre a participação dos nativos no *Taki Onqoy*. A *Información* de 1570 é, nesse sentido, a mais rica, pois além de ser a primeira em que o movimento é mencionado, teve seus interrogatórios realizados em Huamanga, onde ocorreu a visita de Albornoz, e não em Cusco, como as informações seguintes. Além disso, envolve

---

<sup>32</sup> BAKEWELL, Peter. A mineração na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina Colonial**, v. 2, São Paulo: EDUSP, p. 99-150, 2012, p. 115.

<sup>33</sup> MANABE, Shuzo. Ensayo del trasfondo político y social del Taki Onqoy del Perú en el siglo XVI. **Perspectivas Latinoamericanas**. Edição Especial: El Taki Onqoy. n. 12, 2015, p. 100.

<sup>34</sup> BAKEWELL, *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>35</sup> Información de 1570, p. 64, 71, 76, 82, 85, 89, 94, 99, 103, 106, 112, 116, 121, 123, 126-27, 130-31, 136, 140, 143, 148, 151, 158, 161; Anexos de la Información (1584), p. 260, 268-69, 279, 288-89, 294-96.

diferentes atores, como *encomenderos*, clérigos regulares e seculares, padres doutrinadores e *vecinos*<sup>36</sup> daquela província. No depoimento do Padre Bartolomé Berrocal, notário apostólico da audiência eclesiástica de Huamanga e secretário da visita de Albornoz, é informada a participação de mais de oito mil nativos daquela região na pregação da seita. Embora esse número possa obviamente ser exagerado, ele nos dá uma primeira ideia sobre como a organização das *encomiendas* locais pode ter sido atingida.<sup>37</sup> Outro aspecto importante é o de que em diversos depoimentos são citados como participantes do *Taki Onqoy* os indígenas de, pelo menos, treze *encomiendas* diferentes no entorno de Huamanga, incluindo os da *encomienda* do rei.

De todos os *encomenderos* citados, quatro são apresentados como testemunhas na *Información*: Diego Gavilán, Amador de Cabrera, Juan de Mañueco e António de Oré, todos *vecinos* de Huamanga e presbíteros, o que contraria a resolução das *Leyes Nuevas*, de 1542, sobre a proibição dos clérigos possuírem *encomiendas*. A análise dos depoimentos nos levou a observar que, dos quatro clérigos, apenas Diego Gavilán confirma a participação dos indígenas de seu *repartimiento* nas pregações do *Taki Onqoy*. Dentre os demais, Amador de Cabrera e António de Oré nada dizem sobre seus indígenas, embora esses tenham sido citados nos depoimentos de Pedro de Contreras, no de Francisco Gutiérrez, no de Bartolomé Berrocal e no de Cosme Vélez de Maçuelos.<sup>38</sup> O testemunho de Juan de Mañueco é ainda mais interessante, pois sua *encomienda* é uma das mais citadas quando se trata da participação dos nativos no *Taki Onqoy*. Mañueco, embora fale da diligência de Albornoz no combate ao movimento indígena, informa que os caciques e principais de sua *encomienda* contribuíram com esse combate, pois haviam “encontrado os índios que a pregavam [a seita] e trazido a esta cidade e foram castigados estando o dito Cristóbal de Albornoz na dita visita”.<sup>39</sup>

As omissões observadas nestes depoimentos são, em alguma medida, mais intrigantes do que aquilo que os clérigos declaram. Cabe aqui destacar que a visita de Cristóbal de Albornoz tinha como objetivo fiscalizar o trabalho dos padres doutrinadores e demais sacerdotes nas regiões mais afastadas do bispado, além de lidar com “outros negócios

---

<sup>36</sup> Vecino era uma categoria importante para a sociedade Espanhola na Modernidade, pois indicava não somente que o indivíduo habitava determinada localidade, mas que pertencia àquela comunidade. Dois critérios eram fundamentais para a aceitação de um vecino enquanto tal: a profissão do catolicismo e a pertença a determinados grupos sociais. VASCONCELLOS, Elisabete da Silva. **Extranjeros y vecinos**: portugueses e vivências do catolicismo na Nova Espanha (1600 – 1630). Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). – Rio de Janeiro, 2013, p. 39.

<sup>37</sup> Testemunho de Bartolomé Berrocal, **Información de 1570**, p. 93.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 90, 93, 135, 140.

<sup>39</sup> [hallado dos yndios que la predicavan y los trajo a esta çiudad y fueron castigados estando el dicho Cristóbal de Albornoz en la dicha visita]. *Ibidem*, p. 102.

ordinários” ligados ao Santo Ofício. A documentação cita, inclusive, um tal padre Olivares, desterrado por não cumprir bem o seu papel como doutrinador de indígenas.<sup>40</sup> Conseqüentemente, para os *encomenderos*, assumir a participação desses indígenas em um movimento “idolátrico” tão extenso era revelar ao Santo Ofício sua pouca preocupação ou ineficácia na doutrina dos nativos. O único *encomendero* que reconhece o envolvimento dos próprios nativos no *Taki Onqoy* é Diego Gavilán. O clérigo declara que os nativos tanto de seu *repartimiento* quanto dos Lucanas e Soras estavam envolvidos nas pregações messiânicas, mas que os nativos sob sua responsabilidade se mostraram extremamente arrependidos diante das procissões realizadas por Albornoz e das pregações do padre Gerónimo Martín.<sup>41</sup>

É curioso que esse padre, escolhido por Albornoz para acompanhar a visita devido à sua fluência na língua indígena, fosse justamente cura e vigário da *encomienda* de Diego Gavilán. Em seu depoimento, Gerónimo Martín afirma ter visitado e pregado nos *repartimientos* de Dona Ysabel e Grisóstomo de Hontiveros, entre os povos Laramati, Hatun Lucana, Andamarca, Soras, Chilques e Pabres, e nos *repartimientos* de Pedro Ordóñez e de Juan de Mañueco, mas não cita a *encomienda* de Gavilán, o que contradiz o depoimento do próprio *encomendero*.<sup>42</sup> Pedro de Prado, outro cura do mesmo *repartimiento*, afirma que entre os indígenas de Diego Gavilán havia um *pueblo* cujos naturais praticavam idolatrias, mas que todos foram arrependidos confessar os pecados diante de Albornoz. Informa ainda que na *encomienda* de Pedro Díaz de Rojas foram encontrados cerca de cento e cinquenta feiticeiros, mas não especifica se eram *takionqos*. Pelo contrário, quando fala do movimento milenarista afirma que foi descoberto em outros repartimentos que não os de Pedro Diaz e Diego Gavilán.<sup>43</sup>

Outros dois clérigos doutrinadores que dão depoimentos nesta *Información* são Juan Marín e Hernán Ximénez Villanueva, responsáveis, respectivamente, pelas doutrinas dos *repartimientos* de Angares, dos *encomenderos* Grisóstomo de Hontiveros e Ysabel Astete, e do *repartimiento* Andamarca Lucana. Dos dois clérigos, Juan Marín é o único que admite ter nativos de sua doutrina envolvidos no *Taki Onqoy*. Hernán Ximénez, por sua vez, informa que os indígenas de sua doutrina foram até Albornoz para confessar-se por suas “culpas e idolatrias”, mas não cita o *Taki Onqoy*.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup>*Ibidem*, p. 61, 73, 90.

<sup>41</sup>*Ibidem*, p. 72-73.

<sup>42</sup>*Ibidem*, p. 128-131.

<sup>43</sup>*Ibidem*, p. 156-158.

<sup>44</sup>*Ibidem*, 154-155, 160-161.

O que observamos com a leitura dos depoimentos sobre a visita de Albornoz é que há neles uma tentativa de ocultar o fato de que a maioria dos clérigos da região de Huamanga não havia empreendido esforço para o combate ao movimento messiânico dos nativos nem mesmo em suas *encomiendas*. Esses clérigos não podiam correr o risco de condenar-se com uma confissão de maus serviços ao Santo Ofício, portanto, da maneira que puderam, buscaram não revelar a participação de seus indígenas nas pregações do *Taki Onqoy*.

A visita de que trata a *Información* de 1570 foi realizada entre 1568 e 1570, iniciando-se, portanto, quatro anos após Luis de Olvera ter notícia do movimento em Parinacochas. No entanto, a primeira *Información*, feita em 1569, nem menciona o *Taki Onqoy*. De acordo com Hélène Roy, o apoio dos *encomenderos* à visita de Albornoz deu-se somente quando os indígenas passaram a se recusar a trabalhar nas minas. A resistência ao trabalho é o elemento-chave para explicar por que as denúncias não foram feitas antes de 1570. A autora supõe que o *Taki Onqoy* tenha tomado outra dimensão com o passar do tempo. O ano de 1569 corresponde a uma fase de radicalização do movimento, o que levou os *encomenderos* a recorrerem ao clero para resolver a questão.<sup>45</sup>

No documento anexo à *Información* de 1584, em que consta a listagem dos nativos culpados do *Taki Onqoy*, observamos que eles foram condenados a servir em obras da Igreja. Dentre os principais, todos foram açoitados, submetidos ao uso de carapuça, tiveram seus cabelos cortados e foram desterrados do *repartimiento* de origem, sendo obrigados a trabalhar no hospital de Huamanga ou na igreja do *pueblo* de Morocolla.<sup>46</sup> Os demais nativos envolvidos, castigados como cúmplices, foram açoitados, tosquiados e forçados a servir na construção da mesma igreja, bem como a apresentar-se três vezes por semana para serem doutrinados.<sup>47</sup> Embora os nativos tivessem sido submetidos ao trabalho na obra da igreja, observamos que o desterro – pena muito comum para os condenados por feitiçaria – só foi aplicado aos chamados índios principais. Os demais foram mantidos sob domínio de seus *encomenderos*. Hélène Roy considera que houve uma negociação entre os donos de minas e Cristóbal de Albornoz para que os nativos não fossem desterrados, o que explica o destaque dado pelos depoentes à clemência do visitador.<sup>48</sup> A tese é reforçada quando observamos que os *encomenderos* testemunhas de Albornoz eram os principais mineiros de Huamanga. A questão da mão de obra é, portanto, o principal fator que leva os *encomenderos* a ignorarem a

---

<sup>45</sup> ROY. **En torno del Taqui Oncoy**: texto y contexto. p. 28-29.

<sup>46</sup> Anexos de la *Información* (1584), p. 260.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 260-264.

<sup>48</sup> ROY. *Op.cit.*, p. 29.

participação dos indígenas no *Taki Onqoy* entre 1564 e 1569.<sup>49</sup> É também o que os leva a denunciar o movimento após o momento de radicalização, quando aumenta o número de indígenas que se recusam a trabalhar.

A relação entre a ocultação momentânea e a posterior denúncia do *Taki Onqoy* passa pela disponibilidade de mão de obra para o serviço nas minas de Huancavelica. Embora a maior parte dos mineiros da região fosse formada por clérigos, estes eram, sobretudo, homens que buscavam enriquecer e ganhar prestígio social com a exploração do trabalho indígena. Portanto, não era vantajoso para os *encomenderos* denunciar as ditas idolatrias praticadas pelos nativos, tendo em vista a possível perda de homens disponíveis para a mineração. Por outro lado, a expansão do movimento na região, o grande número de indígenas envolvidos em seus ritos, bem como o aumento da recusa destes nativos em cumprir o trabalho designado pelos espanhóis, resultou no apoio dos *encomenderos* de Huamanga à visita de Albornoz. Seus depoimentos, no entanto, demonstram que este apoio foi, sobretudo, negociado.

Na América Portuguesa, o processo de denúncias e perseguição aos participantes da Santidade de Jaguaripe, embora apresente elementos muito peculiares, pode ser analisado sob a mesma perspectiva das relações de poder e interesses econômicos dos agentes coloniais. O movimento indígena que se deu no sertão de Jaguaripe não foi um fenômeno isolado, pelo contrário, foi parte de uma conjuntura de efervescência das chamadas santidades Tupinambá no início da colonização.<sup>50</sup> A efervescência religiosa dos nativos somada às migrações para longe da costa resultou em diversos núcleos de “santidades” distribuídos pelo sertão da Bahia. Muitos destes indígenas vinham fazendo guerra aos portugueses desde o litoral. A década de 1580 é marcada por uma série de ações hostis dos nativos contra os portugueses na Bahia, em especial os senhores de engenho.<sup>51</sup> Por outro lado, a própria fuga dos indígenas para o interior da colônia dificultava o emprego de sua mão de obra na lavoura açucareira, por isso frequentemente eram enviados homens – sobretudo mestiços – para apresarem indígenas no sertão.

Este foi o caso dos mamelucos enviados pelo senhor de engenho Fernão Cabral de Taíde para capturar os nativos no sertão de Jaguaripe e levá-los à sua propriedade. A Santidade e seus principais líderes – o indígena Antônio, a quem chamavam papa, e a nativa a quem chamavam Mãe de Deus – já estavam sob a mira do governador Manuel Teles Barreto, que após tantas denúncias dos senhores da região decidiu enviar uma expedição para destruir a

---

<sup>49</sup> ROY. *Op.cit.*, p. 29.

<sup>50</sup> VAINFAS, *Op.Cit.*, p. 41.

<sup>51</sup> VAINFAS, *Op. Cit.*, p. 78, 167.

“seita” dos nativos. No entanto, Fernão Cabral de Taíde conseguiu se antecipar e enviar sua própria expedição, liderada pelo mameluco Domingos Fernandes Nobre, ou Tomacaúna.<sup>52</sup> O poderoso senhor de engenho, ao invés de destruir a Santidade, deu plena liberdade aos nativos para realizarem suas cerimônias, permitindo inclusive a construção de uma igreja para o culto dos indígenas.<sup>53</sup> A Santidade só foi destruída cerca de três meses depois da chegada à fazenda, quando não foi mais possível a Fernão Cabral convencer Teles Barreto de que seu intento era acabar com o movimento.

As razões que levaram Fernão Cabral a abrigar a Santidade e suas principais lideranças – exceto o papa Antônio, que fugira antes de chegar à fazenda – foram expostas cerca de seis anos depois, diante do visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça. Algumas denúncias contra o senhor de engenho alegam que sua intenção era, na verdade, atrair o maior número de indígenas a fim de obter mão de obra para proveito próprio.<sup>54</sup> Vainfas, que dedicou boa parte de sua análise sobre a Santidade de Jaguaripe à figura de Fernão Cabral, demonstra que esta é provavelmente a explicação mais plausível para a cooptação da Santidade e sua manutenção na fazenda. O historiador aponta, com base em diversos exemplos da biografia do senhor de Jaguaripe, que a ganância e o desprezo pela catequização e vida dos indígenas eram características predominantes em sua personalidade.<sup>55</sup> Fernão Cabral não mediria, portanto, esforços para atrair mais nativos para seu engenho, mesmo que isso significasse permitir que uma “seita” fosse abrigada em sua fazenda.

De todo modo, as denúncias feitas contra o senhor de Jaguaripe ao Santo Ofício elucidam a insatisfação de boa parte dos fazendeiros da região com o domínio de Fernão Cabral sobre um grande número de nativos. No depoimento de Belchior da Fonseca, morador de Itaparica, ao Santo Ofício há informação sobre alguns dos senhores prejudicados pela fuga dos indígenas para a Santidade, a saber: Gaspar Francisco, de Itaparica, Alexandre de Antonio Pires, do Rio Vermelho, Caterina Alvarez, de Vila Velha e Gonçalo Veloso de Bairros, de Salvador, além de outros senhores com nomes não citados.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>53</sup> Confissão de Fernão Cabral de Taíde, In: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil – Confissões da Bahia [1591-92], p. 35.

<sup>54</sup> Denúncias, p. 251, 266, 294 e 341.

<sup>55</sup> VAINFAS, *Op. Cit.*, p. 90-93.

<sup>56</sup> Considerando a natureza dessa documentação, é possível que haja um exagero quanto ao número de indígenas participantes da Santidade de Jaguaripe, sem que isso invalide, porém, a análise desse movimento como uma importante expressão de resistência indígena ao trabalho compulsório na colônia. **Denúncias**, p. 278-279, grifo nosso.

Dentre os depoimentos presentes nas *Denúncias da Bahia*, o de Belchior da Fonseca ilustra bem o problema gerado não só pela fuga dos nativos para o sertão, como pela posterior cooptação feita por Fernão Cabral. De acordo com o depoimento, após a chegada da Santidade à propriedade do senhor de Jaguaripe, outros indígenas se juntaram a ela. Não é possível precisar quantos nativos se uniram ao movimento após a descida do sertão, mas o número de senhores furiosos com a manobra de Fernão Cabral e a falta de pulso do governador Teles Barreto revela que a quantidade de indígenas não era inexpressiva.<sup>57</sup> Revela ainda o quanto o movimento foi capaz de articular em seu entorno indígenas que buscavam livrar-se das condições de vida e trabalho impostas nos engenhos quinhentistas, embora esteja claro que a intenção de Fernão Cabral era, na verdade, reproduzir essas condições.

De todo modo, o que se observa na análise do caso da Santidade é a relação entre a disputa por mão de obra indígena na década de 1580 e as denúncias feitas contra o senhor de Jaguaripe. Conforme foi visto acima, a catequização indígena não era exatamente uma preocupação dos poderosos senhores que buscavam fazer fortuna na colônia. Pelo contrário, este era um grupo em constante conflito com os inicianos responsáveis pela evangelização dos nativos; conflito esse que aumentou significativamente no final do século XVI. Assim, quando o licenciado Heitor Furtado de Mendonça chegou à Bahia para investigar os casos de heresia e a presença de cristãos-novos entre os colonos deparou-se com uma série de denúncias contra um tal Fernão Cabral de Taíde, poderoso senhor de engenho que acobertara, cerca de seis anos antes, uma “seita” indígena que contrafazia o culto católico. Boa parte das denúncias foi feita pela vizinhança de Salvador e do Recôncavo, gente comum que, aproveitando o “tempo dagraça” concedido pelo Santo Ofício, tratou de denunciar a participação do senhor no movimento indígena por ser de “pública fama” e “conhecimento geral”.<sup>58</sup>

As tensões sociais que envolvem as denúncias contra Fernão Cabral de Taíde à Inquisição foram bem analisadas por José Calasans e, posteriormente, por Ronaldo Vainfas.<sup>59</sup> Esse último, que parte da análise de Calasans, traça o perfil de alguns denunciantes importantes, como Álvaro Rodrigues, senhor de engenho de Cachoeira, que nutriu especial rancor contra Fernão Cabral, tanto pelos escravos que foram perdidos em fuga para a Santidade, quanto por ter sido o próprio Álvaro Rodrigues o responsável pela fracassada expedição enviada por Teles Barreto à caça do papa no sertão. Estes senhores guardavam

---

<sup>57</sup> VAINFAS, *Op. Cit.*, p. 190.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>59</sup> Cf. CALASANS, José. **Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe**. Salvador: EDUNEB, 2011. e VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.*

ressentimento por Fernão Cabral nunca ter sido punido pelo acolhimento à Santidade e pela cooptação de seus nativos para Jaguaripe. Mesmo após a destruição da Santidade por Bernaldim Ribeiro da Gram, a mando do governador Teles Barreto, e prisão dos principais nativos envolvidos, Fernão Cabral não recebeu nenhuma punição pelo prejuízo que causara aos demais senhores da Bahia e pelo apoio à seita indígena. Pelo contrário, ganhou do governador uma certidão em que se atestavam os serviços prestados à Coroa no combate à Santidade.<sup>60</sup> Estes senhores, portanto, enxergaram na visita do Santo Ofício a oportunidade de ver o poderoso Fernão Cabral de Taíde, enfim, responder por seus crimes.

A verdade é que o prejuízo causado pelas diversas santidades indígenas à empresa açucareira na Bahia não foi pequeno. Em uma carta de janeiro de 1613 ao Governador-geral Gaspar de Sousa, o rei Filipe II de Portugal e III de Espanha enfatiza a necessidade de combater as santidades indígenas, sobretudo para acabar com “a perda que meus vassallos recebem na fábrica de suas fazendas e engenhos com a falta dos escravos por cuja causa rendem menos, e em que também minha fazenda recebe perda nos dízimos”.<sup>61</sup> Em maio do mesmo ano, o rei torna a escrever a Gaspar de Sousa, alertando mais uma vez para o perigo das chamadas santidades ameríndias, especialmente para os engenhos do sertão baiano. A carta destaca os nomes de onze senhores que possuíam engenhos na região de Jaguaripe e escreveram uma petição ao rei informando que em diversas ocasiões haviam perdido suas fazendas por causa dos levantamentos e fuga de indígenas dos engenhos. O rei não deixa de destacar, como na primeira carta a Gaspar de Sousa, o quanto sua própria fazenda perderia em dízimos com estes ataques. O documento trata ainda da importância de se manter o aldeamento jesuíta de Santo Antônio na região de Jaguaripe, fronteira do sertão, a fim de proteger os moradores e os engenhos da região, especialmente por causa de “uma grande aldeia de gentio ‘fugido’ e levantado que chamam a Santidade”.<sup>62</sup>

A preocupação expressa nas duas cartas régias enviadas ao governador do Brasil, somada às denúncias dos principais senhores da Bahia contra a Santidade de Jaguaripe, demonstra que as pregações indígenas conseguiram impactar em alguma medida a organização do trabalho nos engenhos açucareiros baianos. A fuga dos nativos do litoral e dos aldeamentos jesuítas para o sertão, bem como seus constantes ataques aos engenhos daquela capitania, foram motivos de pânico para os senhores da região pelo menos até o início do século XVII.

---

<sup>60</sup> VAINFAS. *Op. Cit.*, p. 165.

<sup>61</sup> Cartas para Álvaro de Sousa e Gaspar de Sousa (1540-1627). Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Centro de História e Documentação Diplomática / MRE. p. 190, grifo nosso.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 190-191.

No caso específico da Santidade de Jaguaripe, a cooptação para a fazenda de um poderoso senhor de engenho agravou a tensão da vizinhança, tendo em vista não só a proteção dada por Fernão Cabral a um movimento cujo discurso pregava a subversão da ordem escravista, mas a própria fuga dos indígenas para se juntar à indígena Mãe de Deus e à Santidade. Nesse sentido, as denúncias feitas contra a igreja indígena e o senhor de Jaguaripe estão intimamente relacionadas tanto a essa perda de mão de obra quanto à capacidade dos caribbas de inflarem os nativos contra os senhores baianos e o próprio sistema de organização colonial.

## Conclusão

A análise das relações que envolvem as denúncias (e os silêncios) contra o *Taki Onqoy* e a Santidade de Jaguaripe nos permitiu observar a complexa teia social em que se formaram os dois movimentos. Nesse sentido, além dos embates entre colonizadores e colonizados, destacam-se os conflitos entre *encomenderos*, senhores de engenho, clérigos e governantes, cujos papéis muitas vezes se confundiam, de modo a emaranhar ainda mais o fio das relações coloniais. Tais conflitos se dão no seio da implementação de um sistema econômico cuja base era a mão de obra indígena – e posteriormente africana – escravizada ou submetida a trabalho compulsório. Os movimentos messiânicos de que tratamos aqui não podem ser analisados sem levar em conta esses aspectos. Pelo contrário, a elucidação dos conflitos em torno das disputas por mão de obra indígena foi fundamental para compreender o *Taki Onqoy* e a Santidade de Jaguaripe, bem como o papel dos diferentes agentes na história dos dois movimentos.

Tanto o *Taki Onqoy* quanto a Santidade de Jaguaripe conseguiram impactar a organização da colonização porque, para além de seu discurso de rechaço à cultura europeia, tocaram em um ponto fundamental: o trabalho indígena; acirrando conflitos que existiam pelo próprio caráter duplo do projeto colonial, isto é, a exploração econômica e o plano de evangelização do Novo Mundo. As denúncias contra os dois movimentos, embora feitas diretamente ao Santo Ofício e recheadas de expressões como “idolatria”, “seita herética”, “abusão”, dentre outras classificações do vocabulário demonizador do catolicismo quinhentista, foram motivadas especialmente pelo ressentimento dos senhores com a perda de mão de obra em suas minas e fazendas. No caso do *Taki Onqoy*, observamos um elemento ainda mais interessante: o silêncio inicial dos *encomenderos* em relação às pregações indígenas seguido por uma denúncia negociada após a radicalização do movimento em 1569. Já no caso da Santidade de Jaguaripe, destaca-se o ressentimento dos senhores de engenho

vizinhos a Fernão Cabral de Taíde pelo papel do senhor em acobertar a Santidade, desviando mão de obra indígena de toda a região para o seu engenho.

Os fatores que ocasionaram a escassez de mão de obra indígena são diversos e vão desde as enormes baixas demográficas, ocorridas tanto por doenças quanto pelas guerras, fome e maus tratos, até um elemento fundamental nos dois movimentos: a recusa dos nativos em servir como mão de obra aos agentes coloniais. Mais do que movimentos messiânicos que buscaram reconstruir sua cosmologia e seus rituais cotidianos frente à desestruturação causada pela colonização, o *Taki Onqoy* e a Santidade de Jaguaripe foram movimentos que se opuseram radicalmente à implementação de um sistema econômico baseado na produção de riqueza sobre mão de obra escravizada.

## Referências bibliográficas

### Fontes documentais

ALBORNOZ, Cristóbal. Informaciones de servicios [1569, 1570, 1577 e 1584]. In: MILLONES, Luis (Ed.). **El Retorno de las Huacas. Estudios y Documentos del Siglo XVI**. 1. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 450. Disponível em: <<http://www.librosperuanos.com/libros/detalle/13631/El-Retorno-de-las-Huacas.-Estudios-y-Documentos-del-Siglo-XVI>>. Acesso em: 31 mar. 2020.

**Cartas para Álvaro de Sousa e Gaspar de Sousa (1540-1627)**. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Centro de História e Documentação Diplomática/MRE.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **Nueva Corónica y Buen Gobierno**. v. 2, Ayacucho: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1980.

LAS CASAS. Bartolomé de, **Historia de las Indias**. In: ARELLANO, Feliciano Ramírez de, Marqués de la Fuen Santa del Valle; RAYON, D. José Sancho (comp.), tomo III, Madrid: Imprensa de Miguel Ginesta, 1875.

NÓBREGA, Manoel da. Apontamentos de coisas do Brasil [1558]. In: LEITE, Serafim (Ed.). **Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, v. 194, p. 160–169. (Brasiliana, 5). Disponível em: <<http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/278>>. Acesso em: 3 abr. 2020.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil, 1549-1560**. São Paulo: Edusp, 1998. 147 v. (Cartas Jesuíticas I, 2).

NÓBREGA, Manoel da. Informações das Terras do Brasil [Aos Padres e Irmãos de Coimbra]. In: NÓBREGA, Manoel da (Ed.). **Cartas do Brasil, 1549-1560**. São Paulo: Edusp, 1998, v. Coleção Reconquista Brasil. 147v. (Cartas Jesuíticas I, 2).

**Primeira Visitação do Santo Officio às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça**: Confissões da Bahia, 1591-92. São Paulo: Paulo Prado, 1922, (Série Eduardo Prado – Para melhor se conhecer o Brasil).

**Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil - Denúncias da Bahia, 1591-1593.** São Paulo: Paulo Prado, 1925.

### Teses, artigos e livros

- ACOSTA, Antonio. Iglesia, Intereses Económicos y Teología de la Dominación. Contradicciones en la Evangelización de la América Española. Peru, siglo XVI. **Diálogo Andino**, n. 49, p. 3–17, 2016.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- BAKEWELL, Peter. A mineração na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina Colonial**, v. 2, São Paulo: EDUSP, p. 99-150, 2012.
- CALASANS, José. **Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe.** Salvador: EDUNEB, 2011.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Histórias emaranhadas. In: FERNANDES, Luiz. E. de Oliveira (Org.). **História da América: historiografia e interpretações.** Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, pp. 14-39.
- GUIBOVICH, Pedro. Nota preliminar al personaje histórico y los documentos. In: MILLONES, Luis (Ed.). **El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el taki onqoy, siglo XVI /**. 1a ed. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 450. (Fuentes e investigaciones para la historia del Perú, 8).
- GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura. A história cultural no novo milênio. **Estudos Avançados.** Vol.17, nº.49, São Paulo, Sept./Dec. 2003b. pp. 321-342 (disponível online).
- MANABE, Shuzo. Ensayo del trasfondo político y social del Taki Onqoy del Perú em el siglo XVI. **Perspectivas Latinoamericanas. Edição Especial: El Taki Onqoy.** n. 12, 2015.
- MATIENZO C., La encomienda y las reducciones jesuíticas de América meridional. **Temas Americanistas**, n. 21, pp. 66-84, jul-dez, 2008.
- MIRANDA, Natalia de Souza. Taki Ongoy e Santidade de Jaguaripe: uma análise comparada das idolatrias e resistências indígenas no Peru e no Brasil coloniais (século XVI). In: **Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias.** Niterói, 2018. Disponível em: [https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529367760\\_ARQUIVO\\_ArtigoA\\_NPUH\\_NataliaMiranda.pdf](https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529367760_ARQUIVO_ArtigoA_NPUH_NataliaMiranda.pdf).
- MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina.** Trad. Maria Clara Cescato. 2.ed. São Paulo: Edusp, 2012, v.1, p. 93.
- POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial.** Tese (doutorado), – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas., Campinas, 2001. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280432>>. Acesso em: 31 mar. 2020.
- ROY, Helene. En torno del Taqui Oncoy: texto y contexto. **Revista Andina**, v. 50, p. 9–39, 2010.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. Trad. Laura Teixeira Motta. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TAUSSIG, Michael T., **O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. Tradução Priscila Santos Costa, São Paulo: Ed. UNESP, 392 p., 2010.

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

VASCONCELLOS, Elisabete da Silva. **Extranjeros y vecinos: portugueses e vivências do catolicismo na Nova Espanha (1600 – 1630)**. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). – Rio de Janeiro, 2013.

WACHTEL, Nathan. La desestructuración. *In*: \_\_\_\_\_. **Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**. Trad. Antonio Escohotado. Madrid: Alianza, 1976, v. 157.