

RELIGIOSIDADE INDÍGENA: RESISTÊNCIA AO COLONIALISMO

1. Ronaldo VAINFAS, *A Heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, pp.275
ISBN 85-7164-460-8

O livro do historiador Ronaldo Vainfas: *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*¹, trata da religiosidade indígena, assunto quase ausente da produção historiográfica brasileira, habituada a conceber o indígena como mão-de-obra, como objeto de catequese ou como bárbaro que obstaculizava o avanço da colonização.

As santidades, consideradas como rituais ou festas rebeldes dos tupi, constituem o seu objeto de estudo, em especial a Santidade de Jaguaripe (1580), *a santidade mais importante de nossa história quinhentista, autêntica seita herética que, comandada por um caraíba já marcado pela catequese jesuítica, desafiou o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos, incendiando engenhos, promovendo fugas em massa dos aldeamentos, pondo em xeque, enfim, o "status quo" colonialista da velha Bahia de Todos os Santos.* (p. 14)

1. O QUADRO HISTÓRICO

Na primeira parte, *Santidades e idolatrias em perspectiva histórica* (p. 20-100), o autor, ao reconstruir a história da Santidade de Jaguaripe, procura ligá-la ao colonialismo. No primeiro capítulo, *Idolatrias e colonialismo*, Vainfas preocupa-se com *a estrutura das crenças, os ritos e a própria estética dessas idolatrias que os portugueses chamaram de "santidades"*. (Está preocupado também com} *a sua dinâmica histórica, o significado de sua rebeldia e o modo pelo qual os agentes de colonização a perceberam, trataram e registraram.* (p. 37)

Os encontros culturais durante a expansão européia apontam para um duplo dilema: reconhecimento da alteridade ameríndia e

(re)construção da identidade cristã. A reconstrução passava pela rejeição do desconhecido que era animalizado e demonizado.

Os espanhóis, servindo-se da noção judaico cristã de idolatria, foram os maiores “etnodemonólogos” (Laura de Mello e Souza) da alteridade indígena. “*Para os colonizadores da América - em especial os eclesiásticos - , a idolatria não era apenas “uma forma errônea da religião natural”, se não “o começo e o fim de todos os males”.* (p.27) Poucos colonizadores, como frei Bartolomeu de Las Casas, conseguiram ver nas idolatrias a expressão sincera da devoção religiosa.

O olhar português em matéria de religião indígena é bem mais ameno. As razões devem ser buscadas nas diferenças ergológicas da religiosidade nas duas Américas; na escassa tradição demonológica da cultura portuguesa; nos jesuítas portugueses que estavam mais preocupados com a “evangelização” do que com extirpar demônios dos ameríndios enfim na pouca cultura do maravilhoso na tradição portuguesa.

O fenômeno da idolatria, que acabou revelando-se também na América portuguesa, é visto por Vainfas como resistência. *Concebendo a idolatria como manifestação de resistência ao colonialismo considero-a um fenômeno historicamente novo, não obstante ancorado no passado pré-colonial.* (p.33)

O autor classifica as idolatrias em dois tipos: as *idolatrias ajustadas* nas quais os índios cristãos permaneciam apegados ao passado sem desafiar frontalmente a exploração colonial e o cristianismo, e as *idolatrias insurgentes* que são movimentos sectários hostis a exploração colonial e ao cristianismo. As insurgentes só são compreendidas num contexto milenarista. *A ruína da tradições e do modus vivendi indígena foi capaz de alimentar, nas mais variadas culturas ameríndias, a crença na proximidade do retorno às origens e a uma era primordial, tempo dos ancestrais, tempo dos heróis.*(p.35)

2.AS SANTIDADES NA COLÔNIA

No capítulo segundo, *Santidades Ameríndias* (pp.39-69), trabalha quatro questões: o profetismo tupi e colonialismo, a Terra dos Males sem fim, a Santidade como ritual e finalmente a Santidade como movimento.

É unânime entre viajantes e cronistas do séc. XVI, a constatação do clima de religiosidade entre os nativos da costa brasileira, efervescência geradora de movimentos migratórios na busca da “Terra sem mal”. Para Kurt Nimuendaju e Alfred Métraux estamos diante de migrações de natureza religiosa.

Vainfas admite uma conexão entre as migrações dos tupi-guarani anteriores ao séc. XVI e a busca permanente da “Terra

sem mal””, desde que se levem em conta além das motivações religiosas, as demográficas e sócio-econômicas. Diz ele: *impossível negar as “origens indígenas” busca da “Terra sem Mal”, embora também seja difícil desconhecer, como se demonstrará adiante, que diversos movimentos absorveram elementos ocidentais, em sua mensagem e estrutura.* (p.45)

O conteúdo anticristão e antiescravista presente na exortação dos profetas tupi mostra como a busca da “Terra sem mal” constitui-se numa rejeição e sujeição ao processo de ocidentalização. Os traços definidores da *Terra dos males sem fim*, expressão cunhada por Mário Maestri para aludir à trágica situação das populações nativas do litoral luso-americano no séc. XVI, são: cativo, massacres e catequese.

De maneira progressiva, o sistema colonial sugou as populações indígenas através do trabalho e do tráfico de cativos (negros da terra e negros brasis) ; através dos massacres comandados pelos governadores gerais, especialmente, Mem de Sá e através da catequese que culpabilizou e estigmatizou as tradições indígenas e procurou corrigir o “corpo” do gentio.

Graças ao registro colonialista temos notícia do mito da “Terra sem mal” e possibilidades de extrair informações de valor etnográfico e histórico inestimáveis sobre a religiosidade tupi. Na crônica quinhentista utilizava-se a palavra santidade para descrevê-la ...*não tardou muito para que a palavra santidade se convertesse, no vocabulário dos colonizadores, em completo sinônimo de revolta elou heresia indígena.* (p.51)

Num primeiro momento, Vainfas ocupa-se da santidade enquanto ritual, examinando minuciosamente os registros fundadores na descrição das cerimônias tupi a saber: o relato de Manoel da Nóbrega (*Informação das Terras do Brasil*, escrito na Bahia, em 1549), o de André Thévet (*Les singularités de la France Antartique*, publicado em Paris, em 1558), o de Hans Staden (*Duas Viagens ao Brasil*, publicado em Marburgo, em 1557) e o de Jean de Léry (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, publicado em 1578).

O conjunto dos relatos revela características gerais dessa cerimônia de capital importância no profetismo tupi: eram cerimônias que aconteciam de tempos em tempos; inseparáveis de bailes e cantos especiais e protagonizadas pelos caraíbas, profetas errantes que apregoavam as maravilhas de “Terra sem mal”. Revelava ainda, a importância dos caraíbas e a emergência, na religiosidade de formas particulares de idolatria.

A utilização da expressão “santidade” foi tal que ...*ao longo do séc. XVI, santidade e religião indígena acabariam sinônimos no vocabulário dos colonizadores.*(p.62) As “santidades” descritas pelos europeus como cerimônias foram também percebidas

das como “movimento”, isto é, ...*como ações coletivas dos índios quer no sentido de migrações em massa rumo ao interior, quer no sentido de rebeliões e assaltos contra o colonizador.* (p.64) No período colonial, migrações desse gênero aconteceram no sentido de leste-oeste. *Convertida em baluarte da resistência indígena ao colonialismo, a busca da “Terra sem mal” absorveria no entanto elementos do catolicismo, com o passar do tempo, afastando-se da autenticidade nativa que alguns nela vêem.* (p.68)

Para Ronaldo Vainfas, as santidades como atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo, são expressões de idolatrias insurgentes.

3. A SANTIDADE DA BAHIA

No capítulo terceiro, *História de uma Santidade* (pp.73-100), o autor examina a história da santidade mais conhecida, a de Jaquaripe, na Bahia dos anos 1580.

Duas expedições buscaram a santidade no sertão, uma oficial, a mando do governador, para destruí-la; a outra, particular, a mando de Fernão Cabral para trazê-la pacificamente para suas terras. Esta, chefiada por Tomacaúna, conseguiu que parte da seita se deslocasse para o engenho.

A história da santidade passa necessariamente pela pessoa de Fernão Cabral de Taíde, típico potentado quinhentista: rico, prepotente, ambicioso, cruel e mulhengo. Por quê cooptou a santidade? Para muitos para tirar proveito, jamais para destruí-la e muito menos por acreditar no culto dos índios. O auxílio, a reverência, a proteção dada a santidade por Fernão Cabral favoreceu um crescimento extraordinário do número de adeptos. *Grave dilema o do senhor de Jaquaripe: manter acesa para os índios a ilusão de que sua fazenda era a “terra da imortalidade” tupi e, ao mesmo tempo, explorar o trabalho dos nativos.*(p.98)

Juntamente com a perda de controle no próprio engenho, Fernão Cabral vê as relações com o governador Teles Barreto (1583-1587) e demais senhores da Bahia deteriorarem-se rapidamente.

A mando do governador, Bernardim Ribeiro da Gran destrói a santidade. Os índios viram ruir o antigo sonho de encontrar a “Terra sem mal” nas bandas do mar e Fernão Cabral viu ruir o sonho de tornar-se “rei” da Bahia. Fernão reconcilia-se com Teles Barreto, não conseguindo o mesmo com os potentados baianos.

Na segunda parte intitulada, “*Santidade: morfologia da aculturação*” (pp.103-155), Vainfas desenvolve uma cuidadosa investigação histórico-antropológica. O capítulo quarto, “*Crenças. O paraíso Tupi e seu profeta*”(pp.103-117), estuda o sugestivo tema das metamorfoses da mitologia tupi sob o impacto do colonialismo.

A leitura da documentação revela que Santidade e “Terra sem mal” eram praticamente sinônimos no universo cultural ameríndio. As crenças indígenas além de absorver sentimentos anticolonialistas, antiescravistas e anticristãos apregoados pelos caraíbas, incorporariam, também ingredientes da cultura que os indígenas queriam destruir. *Ingredientes do catolicismo, símbolos e nomes cristãos, liturgias católicas, nada disso faltaria à Santidade de Jaguaripe, como parece não ter faltado a outras santidades menos documentadas.* (p.109)

O Brasil quinhentista assistiu um complexo processo aculturador de não dupla: índios assimilando mensagens e símbolos religiosos e jesuítas adaptando sua doutrina e sacramentos às tradições tupis. As abissais diferenças entre as culturas em jogo descartam a possibilidade de um paralelismo cultural entre os universos religiosos. *Foi, portanto, no plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças que se foi operando a possível fusão católico-tupinambá de que a santidade ameríndia era portadora.* (p.111)

As origens de Antônio e de sua santidade são como mito: inacessível (p.112). Dele, sabemos ter sido educado pelos jesuítas e que costumava apresentar-se como “deus e senhor do mundo”. Ao longo do tempo, Antônio construiu uma identidade híbrida - Antônio, Noé, Tamandaré e ainda papa, chefe da verdadeira Igreja - espelhando o hibridismo da catequese e do seu método evangelizador aculturador.

O pontífice Antônio, em Palmeiras Compridas, dirigia a Igreja de Jaguaripe com plenos poderes, nomeando sua hierarquia e dando nomes de santos a seus principais auxiliares e atribuindo, ainda, o nome de Santa Maria às mulheres.

A Igreja da Jaguaripe, em terras de Fernão Cabral, foi dirigida por uma caraíba, chamada “Mãe de Deus”. Convém lembrar que Antonio não pisou nas terras da fazenda de Jaguaripe. Para Vainfas, *...o crescente prestígio das mulheres na santidade ameríndia, especialmente, o da Mãe de Deus, em Jaguaripe, foi uma vez mais legado dos jesuítas.*(p.116)

Na conclusão do capítulo, o autor amplia a sua intuição, *...jesuítas e tupinambás teceram, juntos, a teia da santidade. Promoveram, juntos, a metamorfose da mitologia tupi, transformando-a para desespero dos colonizadores, em idolatria insurgente. Parece ter sido no interior da missão, enfim, que se elaborou o exótico e surpreendente catolicismo tupinambá.* (p.117)

O capítulo quinto, *Rituais do catolicismo tupinambá*” (pp.119-137), mostra como nos rituais da Igreja de Jaguaripe dá-se uma formação híbrida de compromisso.

A identidade da santidade manifestava-se, especialmente, no domínio religioso. O batismo era seu rito iniciático, rebatizavam

os índios, quer mimetizando, quer invertendo o rito católico, para limpar o nativo da mácula cristã. Os rebatismos da santidade ao combinar a aspersion da água benta (rito católico) e a defumação com petum (rito tupi) confirmam no conteúdo e na forma o *hibridismo cultural insurgente da seita*.

Idêntica combinação católica-tupinambá acontecia na escolha dos nomes para os adeptos da santidade: membros importantes da seita recebiam nomes de santos católicos e aos indígenas batizados davam-se nomes tupis.”

Vainfas, certo de que a Igreja da santidade era um espaço de culto, empreende a tarefa difícil de descrevê-la, pois, a documentação inquisitorial silencia sobre o templo ou dá dele uma visão distorcida.

A Igreja dos gentios era um “tugipar”, uma grande maloca, podendo abrigar um bom número de índios. No limiar da Igreja a cruz, *emblematicava, com efeito, a “verdadeira santidade para se ir ao céu”, o limiar da “terra da imortalidade” que se cultuava no interior do templo. Preludiava e anunciava o ídolo, identificando à moda cristã a natureza do culto que se lhe rendia*. (p. 131).

No interior do templo, postava-se o ídolo Tupanasu (Tupã-açu-deus-grande), o ídolo de pedra mármore com 66 centímetros de altura. Símbolo da cultura tupi, *Tupanasu, o “Deus grande da santidade”, fora construído e elaborado nos aldeamentos jesuítos. Elaborado ali como Tupansy. Nossa Senhora Mãe de Deus, ou como o próprio Tupã — “ad majorem Dei Gloriam*. (p. 132).

Mesmo com a existência de registro indicando gestos e símbolos cristãos — prática da confissão, orações cristãs “per contas” e leitura dos “breviários da seita” — é praticamente impossível reconstituí-los. Fato, certamente, indicativo do predomínio das formas indígenas no cerimonial da seita. O culto realizado no interior da Igreja, foi o que mais impressionou os depoentes na mesa da Inquisição: reverências, homenagens ao ídolo, bailes e a defumação ou ingestão do patum (a erva santa).

O tabaco, ingrediente mágico da santidade ameríndia, propiciava o transe físico e espiritual dos índios, transmitia a “santidade” (*caraimonhaga*). É importante, ter presente que *o transe místico é mais do que um problema de beberagem ou ingestão de alucinógenos, inserindo-se na verdade, em teia cultural mais complexa. Mais do que embriagante, o fumo da santidade era divino...* (p. 137)

No capítulo sexto, *Ambivalência e adesões* (pp.139-159), o autor traça o perfil do mameluco — homem culturalmente ambíguo: meio índio e meio branco e comenta sobre grupos étnicos que freqüentaram o templo da santidade.

Dentre os muitos mamelucos, praticantes de “gentilidades”, Vainfas prioriza a biografia de Domingos Tomacaúna, perso-

nagem central da santidade, cuja vida mostra bem a ambivalência cultural dos mamelucos.

Para o autor, ... *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 quinhentista - a aculturação errática e multiforme.* (p. 150)

Na batalha pela “santidade” travada entre jesuítas e índios, os mamelucos entraram na luta desenvolvendo uma catequese às avessas — baseada na propaganda antijesuítica e na desmoralização do catolicismo. Mas, *nem por isso zelaram pelas tradições e pela liberdade indígenas que diziam defender embora fossem eles um pouco índios* —, *senão preservar os interesses dos colonialismo escravocrata.* (p. 151)

A percepção dos embates culturais levou Fernão Cabral a propor ao papa indígena *juntar a Igreja dos índios com a dos cristãos.*

Uma vez instalada, na fazenda de Jaguaripe, a popularidade da santidade cresceu rapidamente no Recôncavo, recebendo a adesão de “negros brasil”, “negros da Guiné”, mamelucos”, que mergulhavam de corpo e alma na santidade, e brancos, recebendo, principalmente, o apoio de Fernão Cabral e sua família, com destaque para dona Margarida da Costa, esposa de Fernão.

Vainfas não demoniza a santidade e prefere os conceitos de circularidade e hibridismo cultural ao conceito de sincretismo para avaliá-la.

3. ENCONTRO DA SANTIDADE COM A INQUISIÇÃO

O capítulo sétimo, intitulado *Santidade. O Teatro da Inquisição* (pp. 163-223), ao reconstruir a devassa da santidade pelo Santo Ofício, entre 1591-1593, transforma-se numa autêntica peça ficcional. Graças a Inquisição e ao seu funcionário Heitor Furtado de Mendonça e não a documentação governamental, o estudo da Santidade de Jaguaripe foi possível.

O visitador Heitor Furtado, surpreendido e despreparado para lidar com as “gentilidades” e “santidades do gentio”, extrapolou nas suas funções mas, não percebeu a lógica híbrida e tortuosa do colonialismo, deixando-se ludibriar facilmente pelos depoentes. Estes ao demonizarem e animalizarem as crenças, os ritos, o templo, a pregação e o ídolo *acabaram desvelando o próprio imaginário, em face do “outro cultural”. Se os jesuítas e ameríndios haviam construído juntos a idolatria rebelde dos tupi, colonos e Inquisição também fariam a sua par-*

ceria, tecendo, na mesa do Santo Ofício, a heresia bizarra do trópico (p. 174)

Os interrogatórios dos mamelucos revelam claramente os desacertos e até a cumplicidade do visitador do Santo Ofício. O processo de Domingos Fernandes Tomocaúna, idólatra e antropófago, com 96 páginas, é exemplar neste sentido. Heitor Furtado multou-os, humilhou-os, fê-los reconhecer seus erros mas, *o visitador do Santo Ofício não compreendeu bem quer os mamelucos quer a idolatria dos índios. Intuiu, no entanto, que gentildades e idolatrias eram inerentes ao processo colonizatório do mesmo modo que eram os mamelucos*". (p. 187)

O processo contra Fernão Cabral figura entre os maiores da Primeira Visitação, instruído e despachado em última instância na Bahia, contem 265 folhas com 212 denúncias. Chamado à mesa da Inquisição várias vezes, Fernão Cabral acabou fazendo uma "confissão mais larga" admitindo as suas culpas. *Não resta dúvida que Heitor Furtado derrotou, no teatro da Inquisição, o poderoso e arrogante senhor de Jaguaripe, apesar de jamais ter entendido, realmente o que fora a santidade. Bastava-lhe, porém, rotula-la como idolatria e, por conseguinte, como heresia; bastava-lhe obrigar Fernão Cabral a curvar-se perante ele, visitador, com súplicas de misericórdia. No teatro barroco da Inquisição mais valia a representação da heresia, creio eu, do que a vitória da fé.* (p. 196)

A sentença de Fernão Cabral foi "benigna e misericordiosa", pois, a mesa não usou do "rigor da justiça". Vainfas finaliza relembando que, *ao iniciar a devassa da santidade, Heitor Furtado ignorava quase tudo. Ignorava, inclusive, que já se tinha promovido uma espécie de auto-de-fé com a Igreja ameríndia de Jaguaripe, heresia do trópico, centro da "Terra sem Mal".* (p. 197)

O capítulo oitavo, *Ressonâncias e Persistências*(pp. 199-223), fala da recepção da santidade na Europa católica e lembra a permanência na própria colônia da santidade. *Nem a Inquisição extirpou a santidade, nem o governo colonial a destruiu de vez. A heresia do trópico se convertera, definitivamente, numa fonte de rebelião.* (p. 223)

As santidades quinhentistas são lembradas pelos jesuítas Giovanni Botero (*Relazioni Universali*, 1591-1596) e Pierre de Jarric (*Historia des choses plus memorables*, 1608 - 1610). A fonte de ambos é a Carta *Annuae litterae Societatis Jesu* de 1585, provavelmente escrita pelo provincial Anchieta e impressa em 1587.

Os equívocos presentes no texto da *Ánuua* são repetidos: ingestão do tabaco por meio da beberagem, os sinos, as escolas, o infanticídio, o navio libertador e nem uma palavra sobre o ídolo. Para Vainfas, os equívocos da carta são propositais para impressionar os leitores europeus. Eles acabam diminuindo os

aspectos gentílicos e idolátricos da seita para acentuar seus traços heréticos e diabólicos.

A santidade ainda é lembrada pelo historiador inglês, Robert Southey, que escreveu a *Primeira Historia do Brasil* (1810-9). Botero e Jaric são suas fontes.

A mesa da Inquisição ao conciliar os assuntos de fé com os interesses do colonialismo cancelava na prática a própria sentença e possibilitou aos penitenciados, quase todos mamelucos, a recomeçarem suas vidas sem problemas. *Tolerados por el-rei em seus crimes do foro secular, perdoados pelo Santo Ofício em seus erros de fé - ao menos no que tocava ao seu ofício de sertanistas-, os mamelucos prosseguiram a sua sina de desbravar as matas do trópico em busca de índios e metais, coisa que, a bem da verdade, faziam com eficiência.* (p.213)

A história acabou por mostrar o triunfo dos condenados: triunfo dos mamelucos e triunfo de Fernão Cabral que, extraditado em Portugal, recorreu na esperança de recuperar a elevada quantia que pagara ao Santo Ofício em 1592, mil cruzados que valiam vinte peças da Guiné.

Os índios adeptos da santidade foram reconduzidos ao cativeiro, os membros do clero entregues ao governador. Quanto a Antonio, não morreu de modo violento, como sugere a carta ânua de 1585, cometendo mais um equívoco. As instruções e cartas do El rei para os governadores revelam que a santidade não morrera e que os índios continuavam rebeldes. A triste Bahia não se aquietaria jamais.

A conclusão (pp.225-230), pela clareza e concisão, transforma-se num guia seguro desta fascinante viagem ao passado.

4. CONCLUSÃO CRÍTICA

Vainfas mostra-nos, em *A heresia dos índios*, como as “fronteiras culturais” são instáveis, dinâmicas e complexas. Evitando fazer uma leitura dualista da “religiosidade indígena”, visibilizada na santidade, descarta a tentativa de traçar um paralelismo cultural entre religião indígena e religião católica e introduz-nos, com extrema competência, nos interstícios e mediações de cada universo de crenças. O resultado é uma renovada compreensão da fusão católico-tupinambá presente na santidade ameríndia.

O livro fascinante e instigante e permite ao leitor, pela profusão de detalhes, pelo cuidado analítico e pela novidade dos dados, realizar uma viagem “ao mundo dos mortos”, a partir de um evento: *a Santidade de Jaguaripe. O livro traz, também*, a tona a consciência que uma época tem seus conflitos e ajuda-nos a compreender, os saberes e o imaginário europeu na época do desenvolvimento.

O texto claro e fluente poderia ser refinado um pouco mais e evitar-se-iam, assim, passagens repetitivas e o estilo ganharia um perfil mais nítido. A análise, em algumas passagens, merecia ser matizada. Acolher acriticamente a análise feita por Todorov do pensamento e obra de Bartolomeu de Las Casas (p.27), sem ter presente as suas fontes-historiadores espanhóis da década de 60 e 70, que responsabilizam Las Casas pela criação da “lenda negra” com relação ao expansionismo espanhol, é, no mínimo, problemático.

Acrescente-se, ainda que uma compreensão da visão de Las Casas passa pela sua experiência religiosa e pelo contexto teológico da sua obra. O livro de Gustavo Gutierrez *Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomeu de Las Casas*, ao tratar da perspectiva missionária e teológica de Las Casas, pode oferecer subsídios para uma percepção mais global do autor e sua obra.

Vainfas estabelece brilhantes diálogos com o pensamento de Mircea Eliade, Carlo Ginzburg, Michel de Certeau, Serge Gruzinski e Laura de Mello e Souza. Uma ampla bibliografia e um meticuloso índice remissivo completam este livro escrito com emoção e rigor.

Livro imprescindível para todos aqueles que perscrutam os horizontes de nossa cultura, neste momento, em que o processo de globalização, recoloca a questão das relações entre povos e culturas.

José Ênio da Costa Brito
Professor de Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo