

Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios – catolicismo e rebelião no Brasil Colonial.* São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

ÍNDIOS HERÉTICOS

Marcos Pereira Rufino
Doutorando em Antropologia Social na USP

O tema principal deste livro está na confluência de um processo de dupla natureza, em que a desvelação da alteridade ameríndia caminha em paralelo à reconstrução da identidade cristã ocidental. O encontro do europeu com a alteridade no século XVI implicava um combate com sua própria sombra. Ele estava, segundo o autor, diante do dilema de reconhecer o outro – como ser distinto – e afirmar o próprio ego – classificando o outro numa hierarquia de diferenças.

Essa discussão será “materializada” no estudo de um fenômeno intrigante e não suficientemente explorado pela historiografia: a Santidade de Jaguaripe. Como sabemos, o tema da santidade está diretamente ligado à busca da Terra sem Mal, que nos remete à representação mítica de um lugar maravilhoso, em que a única coisa a se fazer é bailar, dançar, beber e fumar. Lá não há morte, as velhas tornam-se moças, os alimentos crescem por si e as flechas caçam sozinhas...

O emprego de um termo associado ao divino para qualificar algo diabólico – ao menos assim entendiam os missionários – não deixa de ser interessante. Ao reiterar a necessidade de se distinguir a verdadeira santidade da falsa, eles provocaram a emersão daquilo que não intencionavam: a demonstração de quão próximos estavam Deus e diabo no imaginário da velha cristandade que aqui desembarcou cinco séculos atrás.

Para fazer a história da santidade, o autor valeu-se de meios diversos, como a crônica quinhentista, a correspondência jesuítica e os papéis de governança. Porém, as fontes mais importantes estão entre os registros inquisitoriais do Santo Ofício Português, quando de sua Primeira Visitação ao Nordeste (Bahia), entre 1591 e 1595. A habilidade no manejo de fontes seriais, por parte do autor, e o registro exaustivo feito pelo inquisidor do Santo Ofício propiciaram o acesso a uma riqueza extraordinária de informações. Já que não eram capazes de enquadrar a narrativa dos inquiridos no modelo europeu de feitiçaria, ou nas heresias mais conhecidas, os inquisidores registravam tudo. Uma maravilha para o pesquisador.

Vainfas não crê no argumento de Michel de Certeau que percebe o esboço de uma proto-etnologia – Certeau a chama de heterologia – no olhar quinhentista. A demonolatria e também a reconquista ibérica feita contra os mouros ocupavam o imaginário dos colonizadores e foram fundamentais para que a percepção do novo – a alteridade dos povos nativos – se desse pela revisitação do antigo. Lembremos que o registro da demonolatria origina-se nos tempos bíblicos e consolida-se na tradição medieval. Portanto, mais do que o “olhar antropológico”, prevaleceu o que Laura de Mello e Souza deno-

mina *etnodemonologia*.

Para além do que percebia o colonizador, Vainfas sugere que a idolatria deve ser entendida como forma de resistência. O confronto entre extirpadores e idólatras não era apenas de ordem religiosa, mas tal como nos revela Serge Gruzinski – um conflito cultural o mais amplo possível. No entanto, Vainfas discorda de Gruzinski no que se refere à anterioridade da idolatria em relação à chegada do europeu. Na verdade, ela não poderia anteceder ao colonialismo, pois teria nascido em resistência a ele.

Para tornar sua análise mais operativa, o autor recorre a uma tipologização da idolatria que a organiza em dois grandes blocos. O primeiro é o das idolatrias *ajustadas* e o segundo, objeto privilegiado desse livro, diz respeito às idolatrias *insurgentes*. As idolatrias do primeiro tipo utilizariam uma tática de não-agressão e respeito “disfarçado” aos sacramentos e doutrinas católicos. Para estas idolatrias, a recorrência ao passado e a invisibilidade ocupariam um lugar proeminente. Quanto às idolatrias insurgentes, assistiríamos a uma deliberada oposição ao colonizador, com elementos que vão da “guerra cósmica” à luta armada, principalmente em regiões de fronteira, onde a ação colonizadora agia precariamente.

Para a análise das idolatrias insurgentes, o autor se debruça sobre um elenco de questões, que retira do trabalho de Mircea Eliade, em torno da problemática do mito no milenarismo. O tema do retorno às origens e uma certa “ambientação” apocalíptica promoverão a associação entre cosmogonia e escatologia no modo como essas idolatrias serão estudadas aqui.

A compreensão da santidade – e a busca da Terra sem Mal – passa necessariamente por um intrincado debate sobre sua relação com o colonialismo e sobre sua própria gênese. Dos muitos argumentos já mobilizados acerca da questão, o autor nos informa que podemos situar a discussão da Terra sem Mal tupi-guarani em torno de duas suposições. A primeira se a Terra sem Mal é uma “estrutura autêntica e originalmente indígena” ou se passou pela contaminação do catolicismo ibérico. A segunda se os movimentos indígenas de busca da Terra sem Mal podem ser explicados por elementos intrínsecos à cultura tupi-guarani ou se estão relacionados com a expansão colonialista.

Posicionando-se nesse debate, Vainfas discorda daqueles que, como Alfred Metraux, Pierre e Helena Clastres, afirmam a independência desse sistema mitológico do contexto social da colonização. Apesar da exposição cautelosa de suas informações e do rigor conceitual na crítica à posição desses autores, não fica claro ao leitor a obviedade da influência do colonialismo português na reorientação das migrações tupi-guaranis que, indo do interior para o litoral, passam a fazer o caminho inverso. Se supusermos que o litoral não fosse o ponto final da trajetória migratória, para onde iriam os índios?

O que está por trás desse posicionamento do autor é a tentativa de convecer-nos de sua idéia de que a busca da Terra sem Mal representou uma barreira à ação colonial. Os vários registros europeus acerca da religiosidade indígena permitem perceber que o profetismo tupi foi ora entendido em termos de *ritual*, ora em termos de *movimento*. O termo santidade, utilizado recorrentemente para qualificá-lo, logo se tornou sinônimo de heresia indígena e revolta. A análise do autor enfatiza a dimensão “rebelde” da santidade, o que o conduz a uma observação mais detida das migrações revoltas e das rebeliões dos índios. O resultado de sua pesquisa termina por mostrar que há um claro tom belicoso nas migrações indígenas – algumas chegaram a conduzir 12 mil índios – e que a marcha para

a Terra sem Mal é a ida ao paraíso e a fuga do colonialismo.

A nítida presença de um sentido de resistência à dominação nas pregações permite-nos observar as transformações da santidade decorrentes do choque com o colonialismo. Paradoxalmente, essas transformações ocorriam também na incorporação de elementos cristãos, que a santidade procurava negar. Para Vainfas, a Santidade de Jaguaripe estaria em algum ponto entre a tradução do catolicismo para o tupi e a tradução tupi do catolicismo. A presença de uma mulher no papel de caraíba-mor na fazenda de Fernão Cabral é explicada pela relevância dada pelos jesuítas à Virgem Maria em sua catequese. “Concessões” à religião alheia também seriam feitas pelos jesuítas, no claro esforço em adaptar a doutrina cristã ao universo indígena. Nesse sentido, os padres comparavam a Terra sem Mal à Jerusalém, e o “verdadeiro” caraíba ao bispo da Bahia (pajé-çu).

Não podemos, todavia, deixar de pensar nas possibilidades analíticas que tais traduções rituais ofereciam ao pesquisador caso a abordagem teórica se desse à margem da famigerada noção de aculturação. A crítica pode parecer a alguns demasiadamente fácil quando oriunda da antropologia, mas nos arriscamos a afirmar que, por mais refinada que seja, a acepção de aculturação – como na idéia de “aculturação de mão dupla”, cunhada por Nathan Wachtel –, corre o risco de permanecer nos estreitos limites de uma identidade sempre em referência a si, em que a mudança, a inversão, e os deslocamentos terminam por ser lidos sempre na chave da perda – ou transfiguração – cultural. O modo como essa “morfologia da aculturação” prejudica a análise pode ser notado pelo próprio modo como o autor qualifica a incorporação, pelos índios, de Tupanasu (tradução encontrada pelos jesuítas para o sentido de Deus cristão): uma ilusão. Perguntamo-nos o porquê de Vainfas não trabalhar aqui com as noções, utilizadas por ele em outro momento no livro, de *circularidade* entre a cultura ocidental jesuítica e o universo tupi, juntamente com a idéia de *hibridismo*, ou nos termos de Carlo Ginzburg, “formação cultural de compromisso”.

Apesar dessas objeções, o livro não perde sua força. De modo muito interessante, ele ganha a nossa simpatia para uma idéia que ele próprio considera mais uma intuição do que uma certeza, e que é “quase tão ‘herética’ quanto a Santidade”. O catolicismo tupinambá não nasceu onde sua presença ganhou mais visibilidade mas, no interior do “território inimigo”, onde ela deveria ser mais duramente combatida: na missão, nos aldeamentos jesuíticos.