

A HERESIA DOS ÍNDIOS

João Manoel Motta*

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

A obra de Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, é um trabalho corajoso, que reúne abrangente pesquisa, e tem como inspiração esclarecer e trazer à luz (neste limiar dos 500 anos de Descobrimento), a um público não especializado, um dos capítulos mais contundentes da nossa primeira história, em que afloram simultaneamente inquisição, colonização, evangelização, encontro de culturas, etnologias, costumes, além de um oportuno tema que aluga o imaginário coletivo em épocas de milenarismo.

De fato, o autor, ao pretender “trazer a santidade à luz”, “reavivar a memória dos tempos idos”; “reconstruir – de um lado – a colonização de um mito, mas recuperar – de outro – o tempo em que os índios ousavam ver no Brasil ‘uma Terra sem Mal’” (p. 230), confere ao seu trabalho a particular focalização de dois temas, importantes, distintos e que foram pelo autor combinados, diria de modo artificioso, como se fossem um único: o tema do *milenarismo* e do *profetismo* com o tema do *hibridismo cultural*, termo tão caro ao autor, como alternativa a termos como sincretismo, simbiose e circularidade cultural. Seu trabalho toma vulto ao enfrentar a hipótese: a *santidade* de Jaguaripe como produto híbrido do cruzamento entre cultura tupi e messianismos proféticos.

* Mestrando no Programa de Ciências da Religião, PUC-SP.

Dois projetos, duas matrizes: de um lado, o tema da “Terra sem Mal” amplamente estudado por etnólogos como Alfred Métraux¹, Nordensklöld², Nimuendajü³, por sociólogos como Roger Bastide e por historiadores como Sérgio Buarque de Hollanda; e, de outro lado, o evento de Jaguaripe, especialmente pesquisado por José Calasans⁴, pela documentação de Capistrano de Abreu⁵.

Vainfas tem luz própria. Certamente nos encontramos diante de um trabalho de pesquisa que leva em conta e recolhe o que de melhor existe em documentos, cartas, registros e bibliografia. Estamos diante de uma espécie de cão farejador de documentos, um caçador de fatos e um organizador de materiais, tesouros escondidos agora por catalogar, analisar, examinar e colocar tudo frente a frente para descrever sua aventura.

Ao chamar em causa estudos paralelos nos vários campos do saber humano com suas morfologias e metodologias próprias, o historiador “faz história”, no sentido demiurgo do termo. Vainfas, no entanto, supera o *status* de historiador realizando um salto para o gênero de historiador-autor de obra literária. Vainfas constantemente procura superar-se em sua tarefa de pesquisador, organizador e historiador, para adentrar pelos caminhos literários.

Não deixa de esconder, a meu ver, uma santa admiração por aquele que é considerado o historiador com *h* maiúscula da historiografia brasileira, Sérgio Buarque de Hollanda, e, ao mesmo tempo, o maior de todos em matéria de Brasil-colônia⁶. Chama a atenção o tom literário que Vainfas procura dar à sua obra, superando-se, aqui e ali,

1 Cf. Alfred Métraux, “Prefácio”, *A religião dos Tupinambá, e suas relações com as demais tribos Tupis-guaranis*, Tradução e notas de Estêvão Pinto, 2 ed., São Paulo, Cia. Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, 1979; cf. A. Métraux, *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.

2 J. Nordensklöld, The guarani invasion of the Inca Empire in the sixteenth century: an historical indians migration, *The Geographical revue*, New York, 1917.

3 Curt Nimuendajü Unkel, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúvas-Guaraní*, São Paulo, Hucitec, 1988.

4 José Calasans, *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*, Salvador, s/ed., 1952.

5 J. Capistrano de Abreu, Um visitador do Santo Ofício à cidade de Salvador e ao Recôncavo da Bahia de todos os Santos. Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 1922.

6 Cf. Laura de Mello e Souza, “Documentos Coloniais”, Caderno “Mais”, *Folha de São Paulo*, 2 de abril de 2000, p. 9.

como se uma mola o expulsasse toda vez para fora de um tom acadêmico e compilativo, a fim de atrair o olhar do leitor para a sua gaiola dourada, e aprisioná-lo com seu visgo de persuasão e sedução literárias, a gosto do “mestre”.

Sem desmerecer o enfoque da inegável relevância histórico-documental que *A heresia dos índios* representa para a historiografia brasileira, uma releitura da mesma pode detectar na obra pequenas fendas, por onde deixa passar perguntas que vão aparecendo no decorrer da leitura. Não são dúvidas sobre seu caráter metodológico ou morfológico, nem mesmo sobre sua solidez documental tão comentada pelos críticos. São questões que recebem do autor uma interpretação e uma epistemologia próprias e que, a meu ver, abrem espaços para a suspeita e que merecem uma observação a partir do olhar do pesquisador interessado no sagrado e no fenômeno religioso. A intenção destas notas, portanto, tem o propósito de dotar o leitor de alguns parâmetros a mais, que podem ajudá-lo a guardar um distanciamento objetivado do texto entregando-lhe elementos externos a partir de outros campos do conhecimento.

O primeiro ponto que chama a atenção está no próprio título. O autor se apropria do termo “heresia”, com forte carga emotiva e incriminatória, para indicar que houve um desvio doutrinal nas práticas e ritos criados por grupos de indígenas tupinambá na formação de uma espécie de “seita”, denominada a “santidade de Jaguaripe”. A “heresia” teria acontecido em contraposição aos ensinamentos trazidos pelo catolicismo colonial, notadamente a catequese jesuítica do primeiro século de colonização.

A palavra heresia tem sua origem no judaísmo tardio e designa um movimento de dissenso no interior da tradição religiosa comum judaica ou de alguma doutrina rival que se deveria combater. Ainda hoje a palavra *heresia* nomeia a conotação de dissidência de um grupo em relação a uma comunidade institucional que tem a sua ortodoxia, seu conjunto de regras e leis que mantêm uma tradição, uma história e uma doutrina. Para Vainfas, trata-se da emergência de uma “autêntica heresia indígena, chamada na Bahia de *Santidade*”. Seita que prognosticava a morte dos brancos e/ou a escravização dos portugueses pelos índios. Seita em tudo surpreendente, na qual o líder se intitulava papa e nomeava bispos e santos índios, embora o fundamental do culto residisse na adoração de um ídolo de pedra e na embriaguez com tabaco e “erva santa”⁷.

7 Cf. Ronaldo Vainfas (org.), *Confissões da Bahia. Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 28.

A descrição pormenorizada da referida “seita” está fartamente descrita em 40 páginas das 276 que somam a obra. A análise documental é feita, sobretudo, a partir dos Atos dos depoimentos ocorridos por ocasião da primeira visitação do Santo Ofício de Lisboa na cidade de Salvador, Bahia, no ano de 1591.

Sem se alongar na consideração do fato religioso e a intencionalidade que sustentava as mediações com que a Igreja Católica exercia sua atividade missionário-catequética e da doutrina com que se revestia o catolicismo colonial, o autor se serve do termo de modo arbitrário, com um certo efeito escandaloso, a gosto dos quotidianos, desproporcional, para uma manifestação, que, segundo os próprios relatos e depoimentos catalogados em *Confissões da Bahia*⁸, beira a “ingenuidade”. O próprio Vainfas, a certa altura, reconhece a inconsistência de tais relatos (e que, portanto, não devem ser tomados ao pé-da-letra?) admitindo que “O problema reside, uma vez mais, nos filtros culturais, quer dos depoentes, quer do Santo Ofício; ao que se pode acrescentar o medo de uns perante o visitador, e a ignorância deste último em matéria de ‘gentilidades’”⁹.

Qual a redução de sentido que podem conferir os tais “filtros culturais”? Seja na narração do acusado, seja no linguajar do escriba português ao “interpretar” seu discurso? Qual língua os dois falavam?

Minha suspeição maior – continua Vainfas – pois trata-se mais de intuição que de certeza – é porém quase tão “herética” quanto a “santidade”; a maior parte das crenças e hibridismos culturais urdidos na santidade ameríndia foi gerada não em Palmeiras Compridas, nem na Fazenda de Fernão Cabral, mas nos aldeamentos da Companhia de Jesus. Na confusão entre “pai grande” e padre Marçal, entre “terra sem mal” e “terra santa”, jesuítas e tupinambás teceram, juntos, a teia da “santidade”. Promoveram, juntos, a metamorfose da mitologia tupi, transformando-a, para desespero dos colonizadores, em idolatrias insurgentes. Parece-me ter sido no interior da missão, enfim, que se elaborou o exótico e surpreendente catolicismo tupinambá¹⁰.

Por acaso, não estamos diante de um termo rústico, de um mecanismo de “imitação” que se multiplica por todo o território ao lado dos “aldeamentos jesuíticos”? Autores como Koch-Grünberg, ao recolheram informações sobre o assunto assim o descrevem:

8 Idem, idem.

9 Idem, p. 27.

10 Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios, catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, 1995, São Paulo, Companhia das Letras, São Paulo, p. 117.

Há cerca de 25 anos apareceu no rio Içana um messias, que se fazia passar por novo Cristo. Houve enorme agitação entre os índios, que juravam por ele em grande número e o queriam segui-lo. O messias curava as moléstias soprando e esfregando; quando entrava nas aldeias era acompanhado de muita pompa¹¹.

Mais abaixo acrescenta uma outra notícia: “Certo índio do alto do Rio Negro teve a habilidade de fazer crer que era um segundo Cristo e o enviado do Criador. Embora maltratasse muito seus discípulos, conseguia conservá-los junto de si a custo das danças selvagens e dos excessos de bebida...”¹². Os pesquisadores observam ainda que se trata de uma velha lenda indígena, mesclada com alguns elementos cristãos puramente exteriores, em que o feiticeiro é considerado a reencarnação do herói-civilizador da tribo.

Outro ponto de discussão reside na *repetição* dos argumentos. Com estes vaivéns, o autor parece criar uma espécie de saga heróica cujos protagonistas principais são “mamelucos”, caraiabas, negros-gentis, vítimas todas elas de um deus malvado e vingador que necessita de sacrifícios para acalmar seus caprichos. A repetição de certas descrições como a maldade da pessoa de Fernão Cabral, a inadequada preparação dos inquisidores, a repetição da descrição do caraiba, das gentilidades, apontam para uma suspeita: por que a importância dada ao tema, se a afirmação de que a Inquisição de 1591 instaurada em Salvador tinha mais de “palco montado” para um teatro, onde, de um lado, estavam inquisidores despreparados, e de outro, pessoas “apavoradas”, em que

Não raro aparecem relatos em que se percebe no confitente uma atitude típica do pecador diante de confessores sacramentais, narrando pecadilhos que nada tinham a ver com a Inquisição? Talvez o confessassem por medo, às vezes para mostrar colaboração e ocultar as verdadeiras culpas, não raro por ingenuidade misturada com pânico¹³.

A suspeição do autor suplanta a documentação e o conhecimento dos procedimentos eclesiásticos, que estavam em Salvador, “apenas para levar a cabo uma operação criminosa e que iriam disparar flechas com conseqüências históricas desastrosas, que por séculos, tingiriam de sangue as raízes culturais do nosso Brasil”.

11 T. I. P. 39-40, citado em Alfred Métraux, *A religião dos Tupinambás, e suas relações com as demais tribos Tupis-guaranis*, op. cit., p. 193.

12 Idem, *ibidem*.

13 Cf. *Confissões da Bahia*, op. cit., p. 25.

A outra pergunta: a meu ver não se configura a certeza de que o mito da terra sem mal esteja subjacente ao fenômeno da dita “heresia” do Recôncavo Bahiano. Não será, talvez, rebeldia? Ou, quem sabe, uma forma de *mecanismo mimético* de reprodução e adaptação do sagrado contido na novidade religiosa trazida pelos jesuítas e ensinada nos aldeamentos missionários? Ou concorrência mimética dos caraiabas?

As perguntas poderiam continuar. Que houve uma movimentação de povos guaranis na direção de uma suposta “terra sem mal”, parece fora de dúvidas. Foi e ainda continua um tema atual, objeto de estudos de renomados antropólogos e historiadores¹⁴, conforme assinalamos no início. A aspiração por reviver o período feliz anterior à história, que remeta às origens, segundo Mircea Eliade¹⁵, é uma constante, portanto, uma lei mais geral e mais profunda que uma insurreição. Tal aspiração penetra no núcleo da psicologia humana. Com a aspiração segue uma consciência de que também o retorno passa por um período de “passagem”, por um tempo de provações. E na maioria das vezes se imaginou que a terra regenerada somente se abriria aos “puros” que vivessem numa total igualdade entre si (modelo que não vai acontecer no “O Auto da Compadecida” de Ariano Suassuna, embora repleto de representações do mito do retorno à felicidade).

A morfologia dos milenarismos indígenas afigurou-se sobremodo complexa, pois, não obstante fossem eles ancorados nas tradições e sistemas cognitivos pré-coloniais, deixaram-se impregnar, em graus variáveis, por elementos ocidentais e cristãos.

Aqui estão algumas questões que, a meu ver apresentam-se passíveis de discussão no texto. Elas, contudo, de nada tiram o mérito do trabalho do autor, que terá sempre o reconhecimento de ter legado um marco definitivo na historiografia brasileira.

14 Ver Cf. A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 11-41; Séguy, J. *Messianisme et millénarisme*, Paris, PUF, 1993, p. 94; J. Delumeau, *Mil anos de felicidade, uma história do paraíso*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 17-18; e, ainda, M. Chaui, *Convite à Filosofia: a experiência do sagrado e a instituição religiosa*, São Paulo, Ática, p. 303.

15 Cf. M. Eliade, *O Sagrado e o profano – a essência das religiões*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d.