

Colonialismo e Idolatrias: Cultura e Resistência Indígenas no Mundo Colonial Ibérico

Ronaldo Vainfas *

RESUMO

Este artigo procura definir e classificar o fenômeno das idolatrias surgido na América Colonial Ibérica a partir do século XVI. Referida amplamente ao domínio da religião, da luta social e da vida material, a idolatria é tema que permite ao historiador encontrar o cenário e os significados da resistência indígena em face da colonização ibérica. É também objeto que exige, enfim, um enfoque interdisciplinar, situado entre a História e a Antropologia Social.

ABSTRACT

Colonialism and Idolatries: Indigenous Culture and Resistance in the Colonial Iberian World

This article seeks to define and classify the idolatries that emerged in Colonial Latin America beginning in the 16th century. Related to the larger issues of religion, social struggle and material life, idolatry is a subject that permits the historian to identify the setting and meanings of Indian resistance to Iberian colonization. At the same time, the subject demands an interdisciplinary focus, on the frontier between History and Social Anthropology.

"L'idolatrie étale sa réalité pluridimensionnelle, versatile, réversible, indifférente aux dichotomies et aux définitions rigides, sans pourtant glisser dans le chaos et l'arbitraire".

S. Gruzinski, La colonisation de l'imaginaire"

* Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, onde leciona História da América Colonial desde 1978. Doutor pela Universidade de São Paulo (1988) e autor de *Trópico dos Pecados: sexualidade, moral e Inquisição no Brasil*. RJ: Campus, 1989.

O PROBLEMA DAS IDOLATRIAS

Pensar as religiosidades indígenas do pós-conquista como atitudes de resistência ao colonialismo e tratá-las, ao mesmo tempo, como manifestações de idolatria pode causar no leitor a impressão de um paradoxo desconcertante. Afinal, idolatria não é palavra "neutra", e no contexto histórico dos descobrimentos ibéricos, pertence à linguagem da colonização, integrando os discursos de ilegitimação do outro cultural. Desde os primeiros contatos entre europeus e ameríndios, sobretudo nas regiões de "alta cultura pré-colombiana" conquistadas pelos espanhóis, a idolatria passou a freqüentar o vocabulário dos colonizadores, resumindo, com o peso de um estigma depreciativo, o ânimo religioso dos povos subjugados. Ânimo diabólico, diga-se logo, a desviar-se do verdadeiro caminho da fé, da verdade absoluta do cristianismo.

É certo que a presença da idolatria no discurso colonialista não foi absoluta, nem homogênea. A idolatria esteve por vezes ausente daquele discurso, como entre os que viram na religiosidade de certos povos um estado de anomia: "papel branco" onde se poderia escrever à vontade. Em outros casos, a idolatria se forjou no discurso através de curiosas associações, a exemplo das falas de vários conquistadores espanhóis que, projetando o imaginário da Reconquista ibérica no ultramar, tomavam os índios por mouros infieis. Confundiram, portanto, no plano das motivações e dos sentimentos de conquista, a idolatria e o islamismo – noções distintas, evidentemente, no rol de impiedades definido pela teologia cristã. Assim procedeu o intrépido Hernán Cortés, ao descrever o templo maior de Tenochtitlán como uma "grande mesquita", onde se abrigavam os ídolos principais a que os astecas rendiam culto¹. A memória da luta contra o mouro na Península, a popularidade da literatura de cavalaria, a expectativa dos conquistadores de "ir a valer más" através de feitos militares em nome de Deus e do Rei. Assim se construiria, em séculos, o universo mental dos espanhóis – muito diferente, aliás, do imaginário português na época dos Descobrimentos. Em homens como Pizarro, Cortés ou Almagro, era o imaginário da Reconquista que moldava suas atitudes e sentimentos no reconhecimento do Outro, fazendo com que o vissem ora como infiel (o outro conhecido, e há muito re-

¹ Cf. "Carta a sua sacra majestade do imperador nosso senhor pelo capitão geral da Nova Espanha, chamado dom Hernán Cortés" (1520). Publicada na coletânea de escritos do conquistador: *A conquista do México*. Porto Alegre, L e PM, 1986, p. 46.

jeitado), ora como gentio (o outro desconhecido, mas nem por isso menos hostilizado).

Depurada com o tempo de seus ingredientes muçulmanos pela retórica dos religiosos – homens que, a bem da verdade, sempre souberam distinguir os mouros dos índios –, a idolatria passaria a exprimir, antes de tudo, o culto de ídolos, o sinal de uma religiosidade eivada de práticas diabólicas, a exemplo de sacrifícios humanos orquestrados por sacerdotes-feiticeiros, por vezes seguidos da abominável antropofagia. Era nesse tom que os missionários costumavam retratar o sentimento religioso no México e, com cores menos dramáticas no Peru (onde os sacrifícios eram mais raros, e a antropofagia ausente). Perdendo o domínio sobre o Mundo Antigo com a vida de Cristo, Satã se refugiara nas Índias, delas fazendo um de seus baluartes – eis o que dizia o padre José de Acosta em sua *História natural y moral de las Índias* (1590), idéia que seria repetida à farta, inclusive no Brasil português (Frei Vicente do Salvador). Carregando nas tintas, os teólogos da colonização qualificariam a idolatria não como "forma errônea da religião natural", senão como "o começo e o fim de todos os males" (Acosta).

Jean Delumeau percebeu, com brilho, as relações entre a estigmatização das idolatrias indígenas e o amplo discurso de degradação do mundo pela Igreja desde fins da Idade Média, forjadura de medos coletivos que acabaria por indicar os agentes privilegiados de Satã: o ameríndio do Novo Mundo, sem dúvida, mas também o muçulmano, o judeu, a mulher, a feiticeira². A demonização do mundo vinha de longe, portanto, integrando no limite a própria antropologia cristã em sua concepção do pecado original. Rompera os muros dos mosteiros, a partir do século XIII, e atingiria os quatro cantos do mundo nos Tempos Modernos, da Europa à América, da África ao Oriente.

De igual maneira, a idolatria não era conceito novo no saber cristão. Não foi uma invenção da época dos Descobrimentos, nem se a usou exclusivamente nos discursos detratores da população do Novo Mundo. Encontramos a idolatria já no Antigo Testamento, a indicar as impiedades dos gentios que, ao contrário dos hebreus (povo eleito), cultuavam ídolos por não lhes ser dado enxergar o verdadeiro e único Deus (transcendente). Vêmo-la também na pregação dos Apóstolos, a exemplo de São Paulo, onde a idolatria aparece relacionada à "depravação dos homens", à loucura e à obscenidade (Rom, 1:18-27). A Igreja medieval só faria adensar a estigmati-

² Delumeau, Jean. *História do medo no Ocidente*. SP, Cia. das Letras, 1989, pp. 260 e segs.

zação das idolatrias presente nas concepções bíblicas, estabelecendo uma virtual identidade entre idolatria e demonolatria, como se pode perceber no célebre *Directorum Inquisitorum*, de Nicolau Eymerich (1376): os sacerdotes de Baal, verdadeiros idólatras condenados no "Livro dos Reis", invocavam os diabos – escreviam o Inquisidor” –, oferecendo-lhes sacrifícios, adorando-lhes por meio de “orações execráveis”, fazendo-lhes votos de obediência³.

A demonização das idolatrias era, portanto, elemento tradicional da teologia cristã (ou judaico-cristã, se se preferir), sendo apenas transposta para o mundo americano recém descoberto. Encontraria na América, porém, o seu principal cenário. Nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas ou efígies, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, em quase tudo os missionários veriam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver em seu universo cultural. Não a podiam compreender, nem muito menos aceitar, e por isso a colonização ibérica assumiu, entre outros, o sentido da “extirpação das idolatrias” – o que, para a Igreja e seus agentes, era o principal objetivo e o “santíssimo fim” da colonização. Foram raros, entre os colonizadores, os que aparentemente superaram o estigma diabolizante das idolatrias, o mal-estar e o pânico que elas a todos causavam. O exemplo mais famoso é o de Frei Bartolomé de Las Casas, dominicano, que foi capaz de enxergar nas idolatrias a expressão de sincera devoção religiosa. Contudo, mostra-nos T. Todorov em *A Conquista da América* que, apesar da defesa intransigente que fazia dos índios – de seus costumes, de sua liberdade –, Las Casas somente os aceitava por assimilação, depurando-os das “exterioridades heterodoxas” e fazendo-os assemelhar-se, em substância, aos verdadeiros cristãos⁴. Se Las Casas tolerava os índios, ou se os amava, não foi capaz de conhecê-los. Talvez os compreendesse menos que certos “extirpadores” religiosos que, embora rejeitassem o ameríndio, quando menos, esboçavam suas diferenças culturais.

Apesar de ser a idolatria noção caríssima ao discurso colonialista, e por isso carregada de juízos morais e estigmas diabolizantes, vamos aqui adotá-la como expressiva das atitudes e movimentos de resistência cultural das populações indígenas diante da situação colonial. A idolatria será en-

³ Cf. Eymerich, Nicolau. *Le manuel des inquisiteurs*. Paris, Mouton Editeur, 1973, sobretudo as pp. 68-69, onde são examinados os “demonólatras e os invocadores do diabo”.

⁴ Todorov, Tzvetan. *A Conquista da América. A questão do Outro*. SP, Martins Fontes, 1983, pp. 158 e segs.

tendida, portanto, não somente em relação a seus traços nitidamente "religiosos" – o que, além de falsear a complexidade do fenômeno, traria o risco de aproximar uma análise de tipo etno-histórico do próprio discurso estigmatizante posto em prática pela colonização. Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria se pode referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade já muito destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material.

A idolatria colonial também deve ser entendida, ao nosso ver, como fenômeno historicamente novo, ao invés de mera reedição de um passado em vias de extinguir-se. Afinal, observa N. Wachtel que, nas sociedades indígenas diretamente controladas pelo europeu, e portanto submetidas a processos de aculturação imposta, ter-se-ia desenvolvido uma forte tendência à assimilação dos valores colonialistas. Assimilação desigual, sem dúvida, já que mais rápida no plano da vida econômica do que, por exemplo, no tocante às estruturas mentais⁵. Assimilação suficiente, no entanto, para que se evite pensar esquematicamente o conflito *idolatria versus colonização* como indicativo do conflito maior entre cultura ameríndia e cultura europeia: as idolatrias estavam, de fato, impregnadas de sincretismos inclusive no tocante aos aspectos religiosos. O que os agentes da colonização chamaravam de idolatrias, procurando associá-las à sobrevivência ou ao retorno de um "passado diabólico", era portanto algo muito diferente das culturas ameríndias pré-coloniais. Tratou-se de fenômeno historicamente novo, convém repetir, porque sinrético e, ainda, por se ter erigido como barreira ao triunfo completo da dominação colonial.

TIPOS DE IDOLATRIAS

No conjunto da América, quer a espanhola, quer a portuguesa, os agentes da colonização logo perceberam a força das idolatrias, nelas vendo um sinal do Diabo e, muitas vezes, uma ameaça concreta à segurança dos ibéricos no além-mar. No Brasil, ainda que mais timidamente do que entre os religiosos da América Hispânica, os jesuítas não se fartaram de apontar a

⁵ Wachtel, Nathan. "A Aculturação". In: Le Goff, J. e Nora, P. (orgs.). *História: novos problemas*. RJ, Francisco Alves, 1976, pp. 120 e segs.

recorrência de "gentilidade", entre os índios, a obstar o avanço da santa missão a que se propunham. Manuel da Nóbrega esteve sempre a queixar-se, em sua correspondência, da obstinação dos índios em manter seus costumes, ritos, danças, poligamias e incestos – malgrado o empenho dos padres em pô-los no verdadeiro caminho da fé. Em "O Auto de São Lourenço", drama pedagógico escrito provavelmente por José de Anchieta, diversos traços da cultura tupinambá foram propositalmente associados ao Demônio, a quem se chamou de Guaixará: a nudez, as tinturas postas no corpo, o "beber cauim até vomitar", o curandeirismo e, perigo maior, a antropofagia. Empenhados desde 1549 na catequese dos índios, os jesuítas logo se convenceram de que não bastava ministrar-lhes o batismo, a comunhão, a confissão e mais sacramentos, pois a aparência de uma vida cristã mal encobria a persistência de um cotidiano profano, quando não diabólico⁶.

Na América Espanhola, o problema foi assumido com mais clareza e tratado com mais rigor. Autoridades seculares, eclesiásticos e missionários, sobretudo no México e no Peru, não tardaram a ver as famosas idolatrias na persistência de traços culturais indígenas, embora hesitassem em qualificá-las como "retorno" ou "continuidade" de antigas "práticas diabólicas". De qualquer modo, trataram-nas como crime passível de pena secular, inclusive a morte, delegando-se aos bispos poderes inquisitoriais para julgar os idólatras à semelhança dos hereges. No México, por exemplo, o bispo Juan de Zumárraga notabilizou-se, entre outros feitos, por julgar casos de idolatrias nos anos 1530, incluindo a ocultação de ídolos, as exortações em prol de antigos deuses, as adivinhações, os amancebamentos e até os sacrifícios humanos. Os principais "idólatras", a saber, os homens que dirigiam semelhantes cultos, ou faziam pregações, eram considerados "dogmatizadores" e feiticeiros, reservando-se-lhes naturalmente os piores castigos. A muitos, Zumárraga condenou ao degredo, aos açoites, a trabalhos forçados, obrigando-os a saírem nos clássicos Autos-de-Fé inquisitoriais. A outros condenou à morte na fogueira, sentença que se enunciava, metaforicamente, por meio da fórmula "relaxamento ao braço secular"⁷.

⁶ Excelente ensaio sobre as atitudes jesuíticas em face dos índios no Brasil é o livro de Neves, Luis F. Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos papagaios*. RJ, Forense-Universitária, 1978.

⁷ Cf. Mariel de Ibáñez, Yolanda. *El Tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI)*. 2^a ed. México, UNAM, 1979, pp. 39 e segs.

No México e no Peru, a "extirpação das idolatrias" assumiu, de início, características de grande violência, em parte atenuada com a instalação do Santo Ofício de Lima (1570) e do México (1571), quando, paradoxalmente, as idolatrias indígenas foram retiradas da alçada inquisitorial. Nem por isso, vale dizer, cessaram as perseguições, doravante confiadas a visitadores eclesiásticos sob as ordens dos bispos ou vice-reis. A confirmar o ânimo rigoroso dos "extirpadores", temos o caso da *Visita general* ordenada no Peru pelo Vice-Rei Toledo, entre 1570 e 1575, na qual, apesar da documentação lacunosa, sabe-se que pelo menos três "idólatras" foram queimados por crime de feitiçaria e heresia⁸.

Mas não é tanto o furor persecatório dos Vice-Reis ou da Igreja o que nos interessa averiguar nesse artigo, senão as próprias idolatrias, vistas no plano interno e na relação que estabeleceram com a dominação colonial. A partir desse critério, podemos classificá-las esquematicamente em duas categorias: 1) idolatrias "ajustadas", inscritas no cotidiano da vida colonial e expressivas de uma resistência não desafiadora da ordem colonialista; 2) idolatrias insurgentes, organizadas em movimentos sectários ou em virtuais seitas francamente hostis à ação dos colonizadores e à prática dos missionários, embora nem sempre por meio de uma ação militar. Para os dois tipos, de que há numerosos e ricos exemplos em toda a América, são principalmente as fontes da colonização – os escritos dos missionários, os documentos punitivos –, que nos permitem conhecer mais de perto o fenômeno das idolatrias. Desdita dos índios, fortuna dos historiadores, e desespero dos agentes da colonização, que se revelavam inquietos e apavorados, em tais documentos, com a ameaça dos idólatras.

Idolatrias Ajustadas

Que a introdução dos sacramentos católicos e o ensino de rudimentos doutrinários longe estava da almejada catequese dos índios, disso logo se aperceberam, já o dissemos, os missionários ibéricos no além-mar. A diferença significativa reside em que, para uns, a idolatria precisava ser rapidamente extirpada, ainda que por meio da espada e da fogueira inquisitorial, enquanto outros julgavam fundamental conhecê-la nos menores detalhes, vendo nisso a condição necessária para destruí-la e introjetar, ao mesmo

⁸ Cf. Duviols, Pierre. "Religiones y represión en los Andes en los siglos XVI y XVII". In: Jaulin, R. (org.). *El etnocidio a través de las Américas*. México, Siglo XXI, pp. 84-94.

tempo, a "verdadeira fé" e o sentido de obediência que se esperava dos índios diante da ordem colonial e cristã. Juan de Zumárraga, franciscano feito bispo, queimava índios e códices astecas no México quinhentista, enquanto o dominicano Diego Durán censura-lo-ia por tal conduta, julgando imperioso reconhecer as idolatrias, decifrá-las, registrá-las. Suas idéias nos permitem vê-lo como uma espécie de etnógrafo "avant la lettre", pelo menos no sentido daquela "etnologia prática", que muitos colonizadores assumiram⁹.

Homens como Durán, a exemplo dos jesuítas no Brasil e no Paraguai, souberam captar o enraizamento das idolatrias no cotidiano dos índios. "Não encontrarão Deus, escrevia Durán sobre os mexicanos em sua *História de las Índias...* (1581), enquanto não tiverem arrancadas as raízes, até o menor vestígio, da antiga religião. Contentamo-nos com as aparências cristãs que os índios fingem para nós (esquecendo) que a mínima reminiscência da antiga região pode perverter inteiramente o culto novo (e único verdadeiro)... Certas pessoas dirão que essas coisas são insignificantes. Eu digo que é uma forma sutil de idolatria"¹⁰.

Durán parecia atento à resistência surda dos antigos costumes e crenças no dia-a-dia dos índios, fosse nas igrejas ou fora delas, e inquietava-se sobremodo com o sincretismo religioso que se forjava no interior das idolatrias. Chegou mesmo, no limite, a reconhecer que favoreciam o "maldito sincretismo" algumas semelhanças aparentes entre os antigos cultos e a religião cristã – o que, no seu entender, aumentava a responsabilidade e a necessidade de argúcia por parte dos curas e extirpadores. Diagnóstico parecido se pode ver no "Confessionário para los curas de índios" (1584), onde Diego Torres enumerou vários erros cometidos pelos índios peruanos no domínio da fé. Por exemplo, dizer que, se os cristãos adoravam imagens, também eles poderiam cultuar as huacas (ídolos e pedras); ou crer possível adorar Jesus Cristo e o demônio, alegando que ambos se haviam acertado e estavam irmanados.

Apesar de perceberem que a idolatria pulsava em domínios outros que não o do estrito "culto de ídolos", missionários como Durán ou Torres, tendiam a circunscrevê-la na esfera da religião. Mal se deram conta, salvo em esboço, da abrangência das idolatrias, embora vasculhassem-nas em várias

⁹ Cf. a noção de "etnologia prática" em Barreto, L. Felipe. *Descobrimento e Renascimento. Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983, pp. 178-179.

¹⁰ Apud Todorov, T. *Op Cit*, pp. 200-201.

dimensões do cotidiano. E justamente por rastrearem a idolatria nas estrelinhas da vida cotidiana, inquirindo os índios e registrando o que deles ouviam sem muita reelaboração do material, diversos visitadores acabaram coligindo fontes de extraordinário valor etnográfico. Assim agiram Hernando Ruiz de Alarcón e Jacinto de La Serna, visitadores encarregados pelo Arcebispado mexicano de percorrer várias regiões da Nova Espanha na primeira metade do século XVII, a fim de se informarem "sobre os costumes pagãos, as idolatrias e as superstições que subsistem e duram ainda hoje". Ruiz de Alarcón e La Serna fizeram um trabalho minucioso de inquição junto aos índios, sobretudo ao arguírem os "dogmatizadores" (ou "curandeiros"), aos quais deixavam falar à vontade, registrando gestos, frases, invocações, palavras – inclusive em nahuatl. Preocupados em não fazer registros arbitrários e fora de contexto, e convencidos de que os detalhes mais insignificantes eram portadores de algum sentido, revelaram-se atentos às circunstâncias em que as idolatrias eram praticadas no seio da população indígena.

Foi com base nas relações de Ruiz de Alarcón e La Serna – que visitaram regiões diferentes em momentos distintos do século XVII –, que S. Gruzinski pôde recompor muito da idolatria mexicana em *La Colonisation de l'imaginaire* – livro definitivo sobre o tema¹¹. Nele encontramos, sem dúvida, os melhores exemplos da idolatria que, não obstante contrariasse o catolicismo, ajustava-se à ordem colonial no conjunto. A coexistência da idolatria com a ordem colonial revela-se, antes de tudo, no fato de que seu espaço privilegiado era, não o público, mas o núcleo doméstico, *locus* onde emergiam os ritos antigos adaptados à nova situação. No espaço público, exterior, transparente, os índios compareciam às missas, faziam confissões, comungavam, gravitavam, enfim, em torno das igrejas e capelas que haviam substituído os grandes templos de outrora. E não poderia ter sido muito diferente, em certo sentido, se levarmos em conta a relativa unidade entre poder e religião nos antigos Estados pré-colombianos. No caso mexicano, a conquista não destronou apenas a elite asteca que governava o México central a partir de Tenochtitlán, ou as chefias das cidades-Estado pertencentes à Confederação. Arrastou com elas os grandes deuses, o Sol, Tlaloc, Tezcatlipoca, bem como destruiu os templos e as cerimônias que se

¹¹ Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe – XVIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1988, sobretudo o cap. IV. "L'idolatrie coloniale", pp. 189-238.

lhes consagravam. Este feixe de influências dissolventes, orquestradas pela espada do conquistador e pela cruz dos missionários, acabaria por confinar a religiosidade indígena no universo da casa ou, quando muito, da comunidade.

Era no interior do núcleo doméstico que os índios escondiam as suas estatuetas e "ídolos de linhagem" – os *tlapalli*. Escondiam-nos em pequenas cestas, às vezes em caixas fechadas à chave, junto com braceletes, pedras coloridas, restos de copal, plantas alucinógenas (peyotl). Gruzinski observa que semelhantes "baús" domésticos não deixavam de lembrar os antigos relicários que outrora serviam para selar a aliança da comunidade com seu deus tutelar, contendo objetos que, originariamente, haviam servido a rituais e sacrifícios: culto do fogo doméstico, oferenda ao fogo novo (a cada 52 anos), inauguração da casa, etc. A idolatria ligada aos relicários contribuía, sem dúvida, para manter entre os índios o culto tradicional à ancestralidade. O núcleo doméstico também se manteve como o teatro dos ritos de passagem, apesar do vínculo exterior entre os índios e a Igreja. Era na casa que, a despeito do batismo cristão, procedia-se ao "batismo" indígena: o banho e a escolha do nome cuidadosamente pelo calendário sagrado dos mexicanos. Era também ali que se refaziam os ritos ligados ao casamento, malgrado a cerimônia cristã: o conselho de família, as libações, os presentes, a festa regada a *octli* (ou pulca, obtida pela fermentação do sumo de agave).

Apesar de confinada no núcleo doméstico, a idolatria pôde ultrapassá-lo, e seguir impregnando outros espaços, como o do trabalho. Encontramo-la, por exemplo, nas orações e sortilégios dedicados a captar e influenciar as forças divinas que circulavam na superfície terrestre. A eles recorriam o caçador, o pescador, o agricultor, o coletor de lenha, o que se dedicava ao pequeno comércio ou ao transporte de carga. Cuidavam de tratar com as energias divinas – atraindo as benfazejas, afastando as nefastas –, para o que solicitavam o auxílio de "especialistas" em magia. Mas é de se ressaltar, uma vez mais, a observação de Gruzinski a esse respeito: a idolatria só intervinha no mundo do trabalho tradicional, desfazendo-se como por encanto nas atividades tipicamente coloniais, a exemplo das minas, das "haciendas" e do "repartimiento". E, novamente aqui, encontramos o traço distintivo que atribuímos a esta modalidade de idolatria: conformada e ajustada à ordem colonial, apesar da inquietação dos "extirpadores". Vergando-se ao sistema colonial a idolatria recuava, neste caso, em face do mundo do trabalho gerido pelos espanhóis.

Podemos, nesta altura, resumir os traços essenciais de nosso primeiro tipo de idolatria, a partir do exemplo mexicano estudado por Gruzinski.

Antes de tudo, tratou-se de uma idolatria relativamente clandestina que, escapando ao primeiro olhar dos colonizadores, só era detectável através da ação "inquisitorial" de extirpadores e visitadores nomeados para semelhante devassa. Mas essa idolatria longe esteve de ser sectária, estruturada organicamente em oposição à dominação colonial e ao catolicismo. O *chanter* índio de uma igreja podia ser, de fato, o mesmo homem que guardava os *tlapialli* no sótão da casa. A idolatria emplastrava-se, portanto, no cotidiano da vida colonial disseminada em regiões diretamente controladas pelo colonizador, a quem parecia aceitar, ou ao menos tolerar, apesar de lhe resistir no interior da casa, na comunidade e nas atividades econômicas tradicionais. Parecia florescer com vigor onde mais fluida e incerta se manifestava a presença do colonialismo e da Igreja, refúgio possível de um passado fragmentado e necessariamente adaptados às novas condições de vida indígena.

Vale acrescentar que, numa perspectiva diacrônica, o relativo ajustamento desta forma idolatria à ordem colonial correspondeu aos momentos de superação dos grandes embates entre colonizadores e indígenas, bem como à fase de cristalização do poder e da exploração colonialista. Efetuada a conquista, reprimidos os bolsões de resistência mais ostensivos, detida a crise demográfica que marcara as primeiras décadas (às vezes o primeiro século), a idolatria tenderia a acomodar-se nos interstícios da sociedade colonial, assumindo o duplo caráter de resistência surda e de estratégia de sobrevivência coletiva em face da nova ordem. Em linhas gerais, podemos verificar este momento da acomodação entre fins do século XVI e inícios do século XVII, mas é certo que o processo conheceu significativas variações regionais.

Por tudo isso, a idolatria não pode ser reduzida aos "aspectos religiosos" da cultura ameríndia. Ligava-sé, como vimos, à vida familiar, ao trabalho e mesmo às relações de poder – expressas, as últimas, no papel proeminente desempenhado pelos que controlavam a linguagem, os enunciados e os códigos tradicionais. Afinal, se as idolatrias pareciam difundidas pelo conjunto da população indígena, não se pode negar o papel assumido pelos "curandeiros", pelos "conjuradores de nuvens", pelos adivinhos, pelas parteiras, pelos que faziam sortilégios amorosos, e pelos "viejos" – esse plural anônimo, sem dúvida indicativo da persistência de antigos traços culturais

que os anciãos guardavam na memória. A eles, principalmente, a Igreja lançava a pecha de dogmatizadores e feiticeiros, tratando-os como hereges.

Enfim, não seria ocioso apontar algumas singularidades desta forma de idolatria em relação à cultura ameríndia dos impérios pré-colombianos. Em tempos de colonização, a idolatria viu crescer a importância dos pequenos deuses, dos ritos domésticos, dos sortilégios, dos adivinhos e curandeiros, de tudo, enfim, que outrora possuíam menor *status*, uma vez comparados ao culto solar, aos grandes templos, às cerimônias solenes e às elites sacerdotais com seus mantos e plumas. E, por outro lado – o que é válido para outras regiões da América –, a idolatria não pôde evitar, com o passar do tempo, a penetração de elementos da cultura colonizadora, abrindo-se ao sincrétismo, quer no tocante à cultura material, quer em relação à religiosidade, inclusive pela absorção de traços do catolicismo popular¹². Tendria, no limite, a descaracterizar-se enquanto idolatria, passando a integrar a cultura popular das sociedades coloniais.

Idolatrias Insurgentes

Especialmente no século XVI, a América viu crescer numerosas seitas indígenas, que se espalharam pelo território colonial, ou vicejaram nas suas margens. Tais movimentos guardavam, evidentemente, semelhanças notáveis com as idolatrias "ajustadas" que vimos de examinar: o surgimento de novas lideranças que não os sacerdotes tradicionais; a hipertrofia dos deuses menores; a presença de elementos cristãos em sua teologia ou liturgia; o caráter abrangente da resistência, que não se restringiu à esfera estritamente religiosa; o fato de se terem gestado, em vários casos, no seio de regiões controladas pela colonização. Distinguiram-se, no entanto, pelo forte sentido desafiador, por vezes agressivo à exploração social e à "conquista espiritual" impostas pela colonização ibérica.

Foram muito variadas, no entanto, as formas assumidas por esta idolatria, sendo possível encontrar desde pregadores itinerantes relativamente isolados até movimentos em que a luta armada contra o colonizador imprimiu o caráter maior da resistência indígena.

¹²

Excelente estudo sobre o caráter sincrético do catolicismo popular em sociedades coloniais (Brasil) encontra-se em Souza, Laura de M. e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. SP. Cia. das Letras, 1986, sobretudo o cap. II, "Religiosidade popular na colônia", pp. 86-150.

A América conheceu, em toda a parte, casos de profetas índios que anunciamavam a derrota do deus cristão e o retorno dos antigos deuses, o que nem sempre resultou na formação de seitas organizadas. Não passaram, em muitos casos, de manifestações de inconformismo, ou mesmo de continuidade das antigas crenças, ocorridas pouco depois da conquista ibérica e tão logo iniciada a ação missionária. Foi este, por exemplo, o caso de vários "dogmatizadores" julgados no México dos anos 1530, época em que o bispo Zumárraga os perseguiu com poderes inquisitoriais. Martín Ucelo, ou Martín Ocelotl (= jaguar), protagonizou uma das mais célebres causas desses primeiros tempos, acusado de idolatria e feitiçaria junto ao Santo Ofício episcopal. Morador de Texcoco, Ocelotl dizia ter sido o único sobrevivente da matança ordenada por Montezuma que, desgostoso com os presságios sobre a vinda de Cortez, resolvera punir os adivinhos. Instruído na fé católica pelos franciscanos, Ocelotl logo a deixaria para pregar contra os padres da Nova Espanha, alegando ser capaz de transformar-se em "tigre, leão e cão", e celebrando ritos em prol de Camaxtli para combater a fome e a seca. Por onde passava dizia que a humanidade estava sendo destruída pela chegada dos "apóstolos de Cristo" (= franciscanos), monstros devoradores com longas unhas e grandes dentes cujo papel, na cosmogonia mexicana, era concluir os grandes ciclos temporais. Se os "apóstolos" monstruosos haviam derrotado o "sol asteca", ele, Ocelotl, venceria o "sol franciscano" – anunciaava o profeta, insistindo para que os índios abandonassem o catolicismo.

Preso em 1536 – e desterrado da Nova Espanha –, foi sucedido pelo irmão Andrés Mixcóatl em suas pregações, a quem auxiliava o índio Papaloth. Mixcóatl fazia sacrifícios ao deus Tlaloc, para atrair a chuva fértil, ordenando a todos que o seguissem e lhe pagassem tributos. Decretou, entre outras coisas, o recolhimento de 600 pontas de flecha para combater os cristãos, provavelmente numa guerra mágica, já que não dispunha de exército... ¹³.

As exortações de Ocelotl somente esboçaram, sem concretizá-la, a organização de uma seita, logo abortada pela ação repressiva dos espanhóis. Tal não foi, porém, o caso de alguns movimentos ocorridos nas missões jesuítas do Prata, durante o século XVII, segundo nos informa M. Haubert ¹⁴.

¹³ Cf. Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 59 e segs.

¹⁴ Haubert, Maxime. *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d, pp. 161-184.

Nesta região quase periférica, onde os jesuítas se encontravam na delicada situação de catequizar os índios e, ao mesmo tempo, enfrentar os mamelecos caçadores de escravos, não faltaram "messias indígenas" que encarnavam os homens-deus da mitologia guarani. Percorrendo as aldeias, falavam como o antepassado mítico, o *Nhanderuvuçu*, senhor da morte, das mulheres e das colheitas, prometendo salvar os índios das razias dos mamelecos e tirá-los das garras dos missionários. Alguns organizaram seitas, a exemplo do mágico *Nheçu*, trânsfuga das missões, que dava asilo aos neófitos e os rebatizava para limpá-los dos santos óleos. *Nheçu* chegou a ter sua própria igreja onde, em 1645, sacrificou exemplarmente dois jesuítas capturados nas "reducciones".

Mas a resistência sectária e por vezes agressiva que vemos ocorrer na região platina não foi, porém, a manifestação extrema de uma idolatria anti-colonialista. Não mais do que a ocorrida na periferia dos territórios conquistados, nas regiões tipicamente fronteiriças, onde idolatria e guerra se combinaram de forma admirável. Foi este, entre outros, o caso da "guerra do Mixtón", que explodiu na Nova Galícia (norte, costa do Pacífico) entre 1541 e 1542, especialmente no vale de Tlatenango, na serra de Nayarit e nas regiões de Juchipila, Nochistlán e Teocaltiche, áreas praticamente não controladas pelos espanhóis. Liderados pelos "caciques" do lugar, os índios foram à guerra insuflados pela pregação dos xamãs, que anunciam a vinda do deus "Tlalol" e todos os ancestrais ressuscitados. Diziam os pregadores que a única salvação para os índios estava no expurgo dos costumes cristãos, da monogamia, dos sacramentos, e na luta armada contra os espanhóis. Os que hesitassem ou perseverassem no catolicismo seriam privados da luz do dia e devorados por bestas ferozes. Os que retornassem às tradições dos antepassados e fossem à guerra recebiam a ajuda de "Tlalol", especialmente no massacre que pretendiam impor aos espanhóis. Os rebeldes de Nova Galícia levaram as exortações dos xamãs às últimas consequências: incendiaram igrejas, destruíram cruzes, mataram missionários, sobretudo em Tlatenango, e chegaram a obter vitórias na luta defensiva contra a repressão espanhola. Foram derrotados, no entanto, pelas tropas comandadas pelo Vice-Rei Mendoza em pessoa, que acabaria por tomar a montanha de Mixton após um cerco de três semanas. Os índios que sobreviveram ao

massacre foram escravizados ou submetidos a penas atrozes: lançados aos cães, esquartejados, mutilados¹⁵.

As formas de insurgência assumidas pela idolatria foram, assim, muito diversificadas na América. Da pregação escatológica à guerra divina, são tantas as variações e combinações que poderíamos, de fato, multiplicar as categorias de nossa tipologia no concernente a esta segunda modalidade de idolatria. Mas não o faremos aqui, no espaço limitado de um artigo, limitando-nos a cotejar dois casos célebres do século XVI: o movimento de Taqui Ongo, no Peru, e a Santidade do Jaguaripe, no Brasil.

1. Taqui Ongo

O movimento conhecido como *Taqui Ongo*, surgiu no Peru central durante os anos 1560, irradiando-se a partir da província de Huamanga. Nasceu, portanto, em região controlada pelos espanhóis, e pouco se distinguia, em seu início, das pregações de um Ocelotl, no México, ou de vários xamãs guaranis empenhados em valorizar as divindades ancestrais. No entanto, como veremos, o Taqui Ongo acabaria por assumir o caráter de uma "seita religiosa" organizada e hostil à presença espanhola no Peru.

Não são muitas as fontes disponíveis sobre o movimento. Conhecemos o "Taqui Ongo" através das "Informaciones de servicios", redigidas pelo visitador-extirpador Cristóbal de Albornoz, conservadas no *Archivo General de Indias*: da "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas", elaborada pelo mesmo visitador: dos escritos do cronista Cristóbal de Molina, contemporâneo do movimento, autor de "Taqui Ongo: relación de las fábulas y ritos de los Incas" (1575), texto onde cita o cura Luis de Olivera, uma das principais testemunhas de Albornoz na devassa do "Taqui Ongo", sendo que também ele, Molina, aparece como depoente nas "Informaciones" do visitador.

O apogeu do "Taqui Ongo" deu-se em torno de 1565, quando chegou a ter cerca de 8.000 adeptos, irradiando-se pelas províncias de Chuquisaca, La Paz, Cuzco, Arequipa e Lima. Cristóbal de Molina o descreveu como "erónia" e "grandíssima apostasia e pregação" em que tinham caído os ín-

15

Cf. "Um milenarismo mexicano, la guerra de Mixton", In: Wachtel, N. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 291-293; e ainda: Oliva de Coll, Josefina, *La resistencia indígena ante la conquista*. 2a. ed. Mexico, Siglo XXI, 1976, pp. 138 e segs.

dios peruanos, acrescentando que a faziam "à maneira de canto, o qual chamavam taqui hongoy. E, de fato, *taqui* significa "canto" ou "dança", na língua quéchua, enquanto *ongo* se refere a "enfermidade". Eis-nos, portanto, diante dos principais significados do "Taqui Ongo" no Peru quinhentista: para os espanhóis era sobretudo uma *heresia*, na qual os índios renegavam o cristianismo e retornavam aos deuses antigos; para os índios, tratava-se antes de tudo de uma *cerimônia*, a "dança da enfermidade" ou, segundo algumas traduções, a "enfermidade da dança".

Mas, afinal, como eram tais cerimônias, o que nelas se pregava, quem as dirigia? As danças e cantos que passaram a ecoar nas aldeias andinas do século XVI representaram, segundo N. Watchel, o despertar da religião tradicional no seio das comunidades indígenas¹⁶. Sacerdotes itinerantes percorriam as aldeias, a modo de xamãs, e anunciam a chegada de uma nova era, tempo em que os espanhóis e seu deus seriam expulsos da Terra, entronizando-se em seu lugar as "huacas", divindades ancestrais. Em cada aldeia que chegavam, os pregadores entravam em transe, possuídos pelas "huacas" e prediziam sua vitória em meio aos cantos e danças da multidão – verdadeiro frenesi que, sem dúvida, inspirou o nome *taqui* da seita.

No auge de suas exortações, os xamãs lamentavam o desaparecimento das "huacas" provocado pela Conquista, e condenavam com veemência a suspensão das oferendas rituais de outrora. Diziam que as "huacas" estavam como eles, xamãs, a vagar abandonadas, "ressecadas e mortas" à falta de sacrifícios. A miséria das "huacas", depauperadas pelo deus cristão, espelhava-se na desdita dos índios: famintos, doentes, vivendo como indigentes à espera da morte. Assim era o Taqui Ongo: a ritualização de uma tragédia. Tragédia dos antigos deuses, cujo sofrimento se fazia ouvir pela voz dos xamãs. Tragédia de todos os índios, explorados pelo estrangeiro e divorciados de suas tradições.

O canto fúnebre dos xamãs preludiava, no entanto, a proclamação de um novo tempo. Os pregadores anunciam que o exílio das "huacas" estava por terminar, e todos haveriam de presenciar a sua ressurreição geral, lideradas pelas "huacas" de Pachacamac (costa) e de Titicaca (serra). Mas que os índios se cuidassem – exortavam os xamãs. Os que houvessem aderido ao deus cristão, renegando os ancestrais, ficariam condenados a vagar invertidos, com a cabeça no chão e os pés para cima, ou transformar-se-iam

16

A melhor análise sobre o Taqui Ongo e suas relações com o Estado neo-inca de Vilcabamba encontra-se em Wachtel, *Los vencidos...*, op. cit., pp. 269-291.

em lhamas e vicunhas, antes de perecerem juntamente com os espanhóis, tragados pelo mar, como num dilúvio, sem deixar rastros ou memória. Salvar-se-iam apenas os que honrassem as "huacas" – que combateriam no ar o deus dos espanhóis –, despojando-se dos nomes cristãos, jejuando, abstendo-se de relações sexuais, purificando-se, enfim, além de prestar homenagens aos xamãs e de oferecer libações de "chicha" (cerveja de milho) nos lugares sagrados (pakarina).

O líder dos pregadores era um certo don Juan Chocne – conforme o chamou Cristóbal de Molina –, homem que melhor encarnava a "huaca", dizendo que a trazia consigo sem que as pessoas a vissem. Exigia oferendas e sacrifícios em nome da huaca, dando ocasião a grandes festas que duravam dois ou três dias, onde os índios cantavam e bailavam em sua homenagem. Chocne não parece ter sido o único xamã do Taqui Ongo, mas foi sem dúvida o pregador-mor, considerado pelos espanhóis como o mais "possuído" dos dogmatizadores daquela seita.

Apesar da notável reação que oferecia ao processo de aculturação no Peru, o Taqui Ongo assimilou, reinterpretando-os, alguns traços do cristianismo. O sincretismo é nítido, por exemplo, nos títulos de "Santa Maria" e "Santa Maria Madalena" ostentados pelas índias que secundavam Juan Chocne em suas pregações. O que poderiam significar aquelas "santas"? Tentativa de captar a força do deus cristão, como sugere Wachtel, para fazê-la voltar-se contra os espanhóis? Ou tratar-se-ia, de outro modo, de uma analogia entre o xamã e o Messias, entre o conteúdo da mensagem evangélica e a idéia de ressurreição das "huacas"? A estrutura mental do Taqui Ongo revela-nos, aliás, analogias mais explícitas, a exemplo da crença segundo a qual o deus cristão era criador dos espanhóis, de Castela e de seus animais e mantimentos, enquanto as "huacas", por sua vez, "aviam hecho a los yndios, y a esta terra y alos mantenimientos que de ante tenian los yndios" (Molina).

Por outro lado, pode ser sugestivo o fato de o Taqui Ongo operar à base de uma "pedagogia do medo" aparentemente próxima da escatologia cristã, como aliás também faziam vários profetas índios em outras regiões, a exemplo de Ocelotl no México. No caso do Peru, os pregadores da seita aterrorizavam os índios que haviam abandonado as "huacas", intimidando-os, não com as penas do inferno, mas com a ameaça de metamorfoses abomináveis e tragédias diluvianas. Deles exigiam privações, banhos, jejuns e outras penitências, como se estivessem a inverter, absorvendo, os ritos cristãos. Mas, neste caso, as analogias podem ser enganosas. Confissões,

penitências físicas, abstinências e lavagens purificadoras eram já praticadas pelos índios do Peru antes da Conquista espanhola, ensina-nos A. Métraux, utilizadas por ocasião de faltas rituais, de pequenas irreverências, ou em momentos de calamidades e tragédias, sempre atribuídas à cólera dos deuses¹⁷. As práticas do Taqui Ongo, parecem ter sido, neste domínio, simplesmente uma reedição das tradições antigas, embora ampliadas e readaptadas às condições dramáticas de sobrevivência na situação colonial.

O potencial de insurgência do Taqui Ongo residiu, no entanto, menos na pregação dos xamãs do que na sua vinculação com a resistência inca de Vilcabamba. Referimo-nos ao chamado império neo-inca inaugurado em 1537 por Manco Inca, filho de Huaina Capac, e localizado na inacessível região de Vitcos, área de fronteira. Refúgio de parte da dinastia incaica que não se curvava à dominação espanhola, o reino de Manco foi sem dúvida o bastião maior da resistência indígena no Peru quinhentista. Era tido pelos espanhóis como "à universidade da idolatria" e, de fato, ali se restauraram o culto solar e a divinização do imperador, da lua, das múmias imperiais e das "huacas" (no caso das aldeias fiéis ao Inca e por ele controladas). Os incas de Vilcabamba pregavam abertamente contra a religião cristã e a opressão espanhola – que naturalmente associavam-, e Manco Inca chegou mesmo a massacrar certas aldeias e a destruir "huacas" de etnias que haviam aderido ao espanhol (caso dos *huancas* de Jauja, em 1539).

Em diversos momentos, o império neo-inca moveu guerras contra os espanhóis, obrigando-os a negociar e a oferecer privilégios aos imperadores que aceitassem o rei de Espanha. Assim ocorreu, por exemplo, no reinado de Sayri Tupac (1545-1560), que chegou a ser batizado, recebeu autorização do Papa para casar com a irmã e estabeleceu, em Vitcos, uma espécie de dualismo religioso, incaico e cristão – razão pela qual acabaria assassinado. Os anos 1560 foram porém dramáticos, havendo prova documental de que Titu Cusi, sucessor de Sayri Tupac, planejou uma rebelião contra a dominação espanhola no Peru, enviando um sem-número de mensageiros às aldeias controladas pelos espanhóis. Houve relações, portanto, entre o reino de Vitcos e o movimento de Taqui Ongo – que poderia funcionar como ponta-de-lança de uma insurreição geral.

Poder-se-ia afirmar que o Taqui Ongo preconizava, no limite, a restauração do *Tawantinsuyo*, o grande império inca dos "quatro quadrantes"? Exceto pela "aliança" que parecia haver entre Vitcos e as aldeias do Peru

¹⁷ Métraux, Alfred. *Les Incas*. 2^a ed. Paris, Éditions du Seuil, 1938, p. 124.

central nos anos 1560, pouca coisa nos parece sugerir que o Taqui Ongo sonhasse com a volta do Império. Antes de tudo porque o movimento girava em torno da restauração das "huacas", e não do culto solar. A elas se dedicavam os sacrifícios, as danças e os cantos; eram elas, as huacas, que pareciam encarnar em xamãs com Juan Chocne. Quando acenavam com a nova era que sobreviria à derrota cristã, os pregadores do Taqui Ongo projetavam um "império" assentado no dualismo espacial: a huaca de Pachacamac, santuário da costa, e a huaca do lago Titicaca, na serra, liderariam as demais huacas das respectivas regiões. O "império das quatro partes" centralizado em Cuzco parecia já superado na estrutura mental das comunidades andinas, assim como o culto solar. Na realidade, a crise que assolava os índios que engrossaram as fileiras do Taqui Ongo foi pensada como o "derradeiro fim" da era incaica, cujo início datavam (miticamente) em 565. A nova era que se anunciava para 1565, passados mil anos, indicava a ressurreição dos cultos ancestrais. Ressurreição de um tempo anterior ao do Império e do Sol destronados pelo espanhol.

Seja como for, os visitadores da Igreja puseram termo ao movimento, entre fins dos anos 1560 e a década de 1570. Juan Chocne e os principais idólatras foram açoitados, degredados e condenados a outras penas vis. O Taqui Ongo conheceria, doravante, um declínio irreversível. Não por acaso, também o império de Vitcos desapareceria em 1572, e Tupac Amaru, o último Inca, morreria decapitado em Cuzco sob os olhares da multidão. Se o Taqui Ongo e o Império neo-inca foram, de fato, idolatrias diferentes, movimentos relativamente autônomos de resistência indígena, não resta dúvida de que o destino das huacas seguiria de perto a desdita fortuna do último Inca.

2. Santidade¹⁸.

Logo nas primeiras décadas da colonização portuguesa do Brasil encontramos indícios da chamada Santidade. Escrevendo em 1549, Manuel da Nóbrega se lha referiu como uma cerimônia que, de tempos em tempos, realizavam "uns feiticeiros" nas aldeias indígenas por meio de transes, cantos e

¹⁸

O assunto é objeto de minha pesquisa intitulada "Santidade, a heresia do trópico. Estudo sobre colonialismo, resistência indígena e sincretismo religioso no Brasil quinhentista". Sou grato ao CNPq pelo financiamento do projeto e dos bolsistas Mário Teixeira e Rossana G. Britto, aos quais também agradeço pela colaboração.

danças. Tratava-se já de um fenômeno de idolatria, em que os índios rejeitavam menos o catolicismo – pois a essa altura pouco o conheciam – do que a exploração colonial então iniciada. Os pajés, que tinham livre trânsito nas aldeias tupinambás (mesmo se inimigas) exortavam os índios a não trabalhar, por que tudo viria naturalmente da terra, e as flechas caçariam sozinhas no mato. Reunidos em torno de um ídolo de cabaça em figura humana, muitos ficavam possessos, tremendo, espumando pela boca, especialmente as mulheres, segundo nos conta o jesuíta. À semelhança de outros movimentos que examinamos, também aqui os pregadores ordenavam que os índios os seguissem, e a seus conselhos, sob pena de grandes sofrimentos e castigos¹⁹.

Há várias outras versões desta cerimônia registradas na crônica dos quinhentos, mas não é o caso, aqui, de expô-las em detalhe. Ao que tudo indica, a Santidade não era, originalmente, um só movimento mas a exacerbão de antigas crenças, dos tupinambás em face da busca irrupção do colonialismo – a exploração, a escravidão, as doenças. Tratava-se, então, da revalorização do antigo mito da "terra sem mal" – também presente entre os guaranis do Paraguai – espécie de "paraíso terrestre" onde reinava a abundância e a eterna juventude, lugar onde as mulheres não envelheciam e os homens continuavam os ágeis guerreiros de sempre. A busca da "terra sem mal", que estimulara no passado as migrações tupinambás, iria funcionar doravante como atitude de resistência anticolonialista²⁰. Porque "Santidade"? A palavra, que ora designava os cantos e as danças dos tupinambás – como o Taqui Ongo dos índios peruanos – ora o espírito que fala pela voz dos pregadores, foi evidentemente assimilada dos portugueses. Ainda que os últimos aludissem às talis cerimônias indígenas como "santidades", não resta dúvida de que os índios passaram a usar a expressão para designar alguns traços de sua religiosidade, agindo por analogia com o catolicismo. De qualquer modo, o renascer da crença em uma "terra sem mal", fenômeno disperso pelas aldeias no meado do século XVI, se foi convertendo pouco a pouco em um movimento sectário, espalhando-se de São Vicente para Ilhéus, e daí para o sul do Recôncavo baiano. Eis-nos diante

¹⁹ Cf. Nóbrega, Manuel da. "Informações das terras do Brasil". In: *Cartas do Brasil e mais escritos*. RJ, Imprensa Nacional, 1836, pp. 97-102.

²⁰ Cf. Métraux, A. *A religião dos tupinambás*. 2^a ed. SP, Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1979, p. 181: "Os novos cantos e bailes trazidos pelos feiticeiros não passavam, possivelmente, da dança da terra sem mal..."

da Santidade como movimento organizado, complexo, e dotado de um projeto hostil à dominação portuguesa.

Conhecemos a versão mais completa da Santidade através de documentação inquisitorial: as denúncias e confissões da Visitação que o Santo Ofício de Lisboa enviou à Bahia e a Pernambuco entre 1591 e 1595. Localizada nas matas de Jaguaripe, no sul do Recôncavo, a Santidade logo assumiu o caráter de uma seita religiosa oposta ao catolicismo e à escravidão. Organizada como igreja, dotada de templo, de hierarquia clerical e liturgia próprias, a Santidade pregava que seu deus, o ídolo "Tupanasu" (deus grande) livraria os índios da escravidão e torná-los ia senhores dos brancos – ou, numa versão menos rebelde, levaria todos os portugueses à morte. Aos índios, portanto, só caberia resistir aos estrangeiros, fugir do cativeiro, deixar as missões jesuíticas, enfim, aderir, à "nova seita", ou se transformariam em "bichos do mato" quando chegassem o momento da libertação geral.

Apesar de sua mensagem insurgente e de seu apego às tradições tupinambás, a Santidade foi um movimento marcadamente sincrético. O líder da seita era um índio de nome Antônio, trânsfuga dos jesuítas, que se diz sobrevivente do "dilúvio de Nôe", do qual escapara metido no olho de uma palmeira. Era ele quem dirigia o culto do ídolo de pau ou de pedra, arrumado como "figura de gentio". Era Antônio que entrava em transe e fazia as exortações, recebendo a "santidade", bebendo a "erva santa" (sumo de tabaco), no que era imitado por vários sectários, todos possessos e embriagados. Era Antônio, também, que dirigia a cerimônia de batismo, os banhos de purificação para os novos adeptos, fugitivos da colonização, mudando-lhes os nomes. A Santidade procurava refazer antigos costumes indígenas à moda cristã, inclusive com a leitura de "livros sagrados" feitos de tábua e casa de árvore (os "breviários" da seita), e com orações *per contas*, por meio de rosários feitos de sementes e frutas miúdas. Exemplo notável de sincretismo, o líder da seita intitulava-se de "papa", e sua mulher era tida por "Santa Maria, mãe de deus", cabendo-lhe importante papel na hierarquia da Santidade. O "papa" índio exercia com plenitude as suas funções, nomeando bispos e sacristãos, enviando mensageiros para tratar com os

brancos, gerindo a sua seita, enfim, com artes que apreendera na companhia dos jesuítas²¹.

À semelhança do Taqui Ongo peruano, a Santidade integrou em sua cultura de resistência alguns elementos do catolicismo, quer por sentir que se fortalecia com isso, quer pelo fato de suas lideranças terem passado pelas mãos dos jesuítas. De qualquer modo, a Santidade pareceu mesclar mais completamente as tradições indígenas e o cristianismo dos padres: a ambivalência dos ritos, das hierarquias e dos signos parece ali tão notável, que mal se pode distinguir os traços cristãos das tradições tupinambás. No Taqui Ongo, pelo contrário, o apego às divindades ancestrais, a crença na sua ressurreição geral e os ritos da seita estiveram sempre a indicar o predomínio da cultura indígena dos Andes. Diríamos, em sua palavra, que na Santidade deu-se uma espécie de fusão católico-tupinambá, apesar da mensagem insurgente do movimento e da genealogia claramente indígena de certos ritos, ao passo que no Taqui Ongo operou-se uma justaposição, com nítido predomínio das tradições e crenças andinas, apesar de certos ingredientes cristãos.

Muito distintos foram, no entanto, o desfecho e as estratégias daqueles movimentos. O Taqui Ongo, como vimos, mostrou-se sensível à pregação do Império neo-inca de Vitcos, bastando dizer que o movimento incrementou-se a partir dos anos 1560. A proposta de uma aliança nítida com a resistência militar dos incas chefiados por Titu Cusi tornou mais palpável, de algum modo, o sonho da ressurreição geral das "huacas" e o advento de uma nova era. A Santidade, pelo contrário, deixou-se seduzir pelas manhas de um ardiloso senhor de engenho de Jaguaripe, o poderoso Fernão Cabral de Ataíde, homem que introduziu mamelucos de sua confiança na seita dos índios, a fim de atraí-los para suas terras²². Tencionava, com isso, deslocar mão-de-obra dos matos para os seus domínios, acenando com proteção para a afamada idolatria. A Santidade, por sua vez, quem sabe viu na proposta de

²¹ As informações sobre a Santidade foram extraídas de: *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações da Bahia, 1591-193*. Int. de Capistrano de Abreu. SP, Paulo Prado, 1925 e Idem. *Confissões da Bahia, 1591-592*. Pref. de C. de Abreu. RJ, F. Briguiet, 1935. À guisa de exemplo, cito as confissões de Fernão Cabral (pp. 28-29) e de Domingos Fernandes, o Tomacaúna (pp. 164-173). Há também, um opúsculo pioneiro sobre o assunto: Calasans, José. *A Santidade do Jaguaripe*. Bahia, s/ed., 1952.

²² Fernão Cabral acabaria muitíssimo acusado na Visitação do Santo Ofício pelo seu envolvimento com a Santidade. O processo de que foi réu suspeito de heresia encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 17065.

Fernão Cabral a possibilidade de cultuar "livamente" o seu ídolo, deixando "Tupanasu" longe dos jesuítas e à espera (paradoxal) da libertação de seus adeptos. Coptada por um senhor de escravos, a seita migrou aos poucos mas, na altura de 1585, a igreja da Santidade funcionava nos domínios de Fernão Cabral, incluindo a "Santa Maria" e os principais do clero indígena. O desfecho de semelhante aliança entre a idolatria e o senhor de escravos não poderia ser mais trágico. A mando do governador Manuel Teles Barreto, que lucidamente enxergou o potencial ameaçador da seita, o próprio Fernão Cabral investiu contra a Santidade, derrubou a igreja que ali se construíra e entregou o ídolo e alguns sectários às autoridades. Em meio à crise, houve defecções no próprio movimento, e alguns "núncios e pregadores" da Santidade prenderam o "papa" e o levaram ao governador, que determinou que os próprios índios o justiçassem. Antônio, o "papa" dos índios, foi arrastado para a aldeia, teve sua língua arrancada e morreu enforcado pelos seus seguidores²³.

Desbaratada pelos colonizadores, nem por isso a Santidade morreu, embora tenha conhecido, a exemplo do Taqui Ongo, um declínio irreversível. Mas, ainda em 1613, El Rei mandaria o governador Gaspar de Souza agir contra os "ajustamentos de índios" da Bahia que, acrescidos de escravos da Guiné, viviam "idolatrando e chamando a suas povoações santidade, saindo delas muitas vezes a roubar e matar nas aldeias e engenhos..."²⁴. El-Rey de Portugal não duvidava, pelo visto, do caráter insurgente das idolatrias, verdadeira ameaça a seu poder no ultramar.

CONCLUSÃO

O apego dos grupos indígenas americanos à suas tradições revelou-se, pacífica ou aguerridamente, um fenômeno de resistência ao colonialismo. Resistência cultural no sentido amplo, e não apenas religiosa, limitada a uma negação do cristianismo. Apareceu, por vezes, de forma "ajustada", renovando antigas crenças e costumes sem contestar abertamente o colonizador ibérico. Outras vezes, chegou a se organizar em movimentos e seitas,

²³ A informação sobre a morte de Antônio é de Pereira da Costa, F. A. *Anais Pernambucanos*. Recife, 1951, vol. I, pp. 571-572.

²⁴ Cf. "Carta del Rey ao senhor Gaspar de Souza em que lhe trata remedee com guerras que dê aos índios, os gentios que estão na Santidade", 19 de março de 1613. Encontra-se na "Correspondência de Gaspar de Souza", Biblioteca do Itamaraty.

inclusive armados, confundindo-se com sonhos ou projetos de rebelião geral. Em ambos os casos, a resistência se conduziu através da idolatria tão hostilizada e temida pelos ibéricos na América.

No caso das idolatrias insurgentes, não obstante a sua morfologia complexa e as variações históricas de cada caso, a resistência assumiu a feição do que M. Eliade qualifica como "milenarismos primitivos": movimentos de renovação mítico-ritual do Mundo; anti-ocidentais, embora permeáveis aos valores europeus em graus variáveis; guiados por fortes personalidades de tipo profético; ansiosos pela instauração de um novo "milênio", seja pela expectativa de cataclismos cósmicos, seja pela esperança de "catastrofes históricas", incluindo a possibilidade de uma ação deliberada contra o invasor²⁵.

Filha do colonialismo, a idolatria exprimiu a síntese da resistência indígena à colonização da América pelos europeus. Apesar dos estigmas que se lançaram contra a noção de idolatria desde antes da Descoberta, é por meio dela que se pode perceber o essencial e o detalhe do processo de aculturação inerente ao colonialismo: assimilações e disjunções culturais; dualismos e sincretismos; acomodações e lutas. A idolatria se afirma, portanto, como objeto caro à história das mentalidades na situação colonial: espaço privilegiado para compreensão da memória em um cotidiano de crise.

²⁵ Eliade, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa, Edições 70, 1986, p. 64.