ETNO-HISTÓRIA DE UMA RESISTÊNCIA

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

Marco Antonio Gonçalves

A heresia dos índios foi, originalmente, uma tese preparada para o concurso de professor titular de história na Universidade Federal Fluminense. É preciso iniciar esta resenha destacando que o livro de Vainfas é uma obra extremamente bem-sucedida. Em primeiro lugar, pela forma como apresenta sua narrativa que, não perdendo a coerência, segue o fio condutor que traça nas primeiras páginas, seduzindo desde o início o leitor para acompanhá-lo na sua aventura interpretativa das fontes e do material que apresenta. Em segundo lugar, Vainfas é ousado no fazer história e enfrenta um desafio crucial em seu livro: analisar o material histórico a partir da etnografia tupinambá. Neste sentido, uma de suas principais contribuições é tentar estabelecer pontes e diálogos com a produção da antropologia (Métraux, Hélène e Pierre Clastres, Florestan Fernandes) sobre os índios do século XVI.

A heresia dos índios trata, fundamentalmente, da documentação produzida pelo "inquisidor" que, na Primeira Visitação do Santo Ofício brasileiro, deparou-se com a chamada Santidade de Jaguaripe, movimento de tipo milenarista, composto em sua maioria por índios rebeldes à situação colonial nos idos de 1565. A questão central do livro é interpretar este episódio assim como caracterizá-lo enquanto um fenômeno mais geral, portanto quase institucional, de resistência indígena à colonização. Deste modo, o livro recupera o que muitos historiadores e antropólogos insistem em negar, notadamente, a atividade e participação dos índios em face da conquista: a Santidade de Jaguaripe revela as elaborações simbólicas produzidas pelos índios sobre o contato com vários agentes (fazendeiros, administradores coloniais e missionários). O autor procura desvendar o outro lado da história, a parte que cabe

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 161-169.

aos índios no processo de colonização, em outras palavras, as ra-zões indígenas e a forma como elaboraram o processo de contato com os brancos. Para fundamentar sua interpretação, o autor tira proveito da "etnografia tupinambá", construída por aqueles que narraram seus encontros com a cultura tupi da costa. Relacionando acontecimento histórico e cultura indígena, propõe uma interpretação que considera estas variáveis e seus possíveis cruzamentos, método que faz de seu texto um verdadeiro exercício interpretativo, ao mesmo tempo em que realiza uma crítica da cultura e da história. Este empreendimento é comparável ao investimento do antropólogo Marshall Sahlins (*Island of History; Historical metaphors and mythical realities*) para interpretar os acontecimentos históricos que se sucederam com os havaianos desde a chegada do capitão Cook. A partir do *background* cultural havaiano, Sahlins analisa as complexas relações engendradas pelo contato intercultural.

A heresia dos índios está dividida em três partes. A primeira refaz o percurso da "descoberta e os índios", balizando o contexto em que se desenvolverá a trama principal: o material produzido pelo visitador do Santo Ofício a propósito da Santidade de Jaguaripe. Examina, assim, as versões dos europeus sobre os nativos e a produção de suas representações a propósito de idolatria e demonolatria na classificação e percepção dos tupi. Trata da forma como a cultura tupi se expressava em termos "religiosos", do profetismo à busca da terra sem mal, até a constituição da chamada Santidade que seria, por assim dizer, a versão "política" da religiosidade tupi. A segunda parte do livro aborda o material etnográfico sobre a Santidade de Jaguaripe, analisando sua morfologia social, seus símbolos e suas principais manifestações, como o profeta e sua corte, os rituais do batismo, a igreja e os bailes. A parte final empreende uma análise do processo responsável por constituir, oficialmente, a Santidade de Jaguaripe. Acompanha os passos do visitador na construção do inquérito, a partir das denúncias e confissões, revelando, assim, novos aspectos da Santidade.

É interessante observar que as produções sobre as fontes do século XVI, sobretudo quando tratam de analisar as relações entre índios e brancos, expressam-se, na maioria das vezes, de modo a enfatizar o "espanto" dos europeus com os índios, buscando acentuar e construir uma alteridade radical entre estes povos, como se fosse este valor que inaugurasse estas relações. *A heresia dos índios* foge desta caracterização, embora inicie seu argumento a partir da percepção da "animalização" e da "demonização" dos índios pelos portugueses como uma tentativa de "afirmar o ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido" (p. 23). Ao longo do texto, esta percepção inicial se desfaz ao tornar cada vez mais complexa a rede de relações que envolve índios e brancos na situação colonial.

Ao inventariar o conceito de idolatria, o autor reconhece que a demonização estabelecia o contraste entre o olhar hispânico e o português, visto que no Brasil, embora não tenham faltado autores que demonizassem a terra e os índios, não houve o mesmo "furor persecutório dos espanhóis" (p. 28). Esta visão portuguesa sobre os índios da costa se explica, em parte, porque existia, de fato, uma diferença nas formas de representação do "religioso" entre os índios do México e Peru e os tupi da costa brasileira. Diferença de percepção ditada pelo mundo sensível, isto é, a ergologia da religiosidade dos nativos influenciou uma visão mais ou menos demonizadora sobre o seu mundo. Embora os assim chamados tupinambá tivessem costumes expressivos para que se desenvolvesse sobre eles uma visão demonizadora, como o cani-

balismo (que, desde os primeiros relatos, foi associado a um culto sacrificial), rituais, danças, indumentária, pintura corporal, estes elementos não foram utilizados para uma simbolização nesta direção. Embora saibamos que o mundo sensível indígena tem, até os dias de hoje, pouca influência na construção de representações sobre o "índio" são afeitas mais ao imaginário daquele que as decifra do a sua experiência cultural particular a produção "etnográfica" no século XVI é uma exceção. Desta forma, as fontes produzidas pelos viajantes que aportaram naquele Brasil contrastam com os relatos sobre os nativos da América hispânica: os tupi são descritos em um estilo mais "realista", se comparado aos relatos prenhes de fantasia, afeitos ao estilo do "maravilhoso", que narram as conquistas dos espanhóis, como chamou atenção Giucci (*Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992). As fontes sobre o Brasil pareciam fazer um movimento na direção do outro, numa busca de entendimento de sua cultura que não resultou numa construção fantasiosa do outro; veja-se, por exemplo, a interpretação de Anchieta sobre a prática do canibalismo, ao associar o significado da patrilateralidade da concepção entre os tupi à devoração do filho pela própria mãe. Os relatos de Léry, Staden e Thevet, por exemplo, impressionam por sua reflexão sobre o outro de tal modo que Lévi-Strauss (*Aula inaugural no Collège de France*, 1959), antes mesmo de Michel de Certeau, viu nesses relatos quinhentistas o esboço de uma etnologia que ficou adormecida até os meados do século XVIII.

O que se designava por idolatria na América eram certos cultos pré-coloniais que foram assim definidos e classificados pelos europeus. Enquanto, para os europeus, a idolatria era um sinal de que havia "religiosidade" entre os nativos, possibilidade de se estabelecer um canal de comunicação e contato, para os nativos ela significava simplesmente seus rituais e danças (p. 33). Partindo da concepção de idolatria, o autor expressa determinadas idéias que sustentam a base de sua argumentação. As idolatrias são "as práticas em que o indígena mostrava-se apegado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente, quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo. Resistência cotidiana..." (p. 33). Neste sentido, adota "a concepção de idolatria como manifestação global de resistência ao colonialismo..." (p. 33). Idolatria como resistência cultural ou resistência ao colonialismo (p. 31), embora pareça uma conceituação forte, que atribui aos indígenas uma forma organizada de reação à conquista, em um momento em que o colonialismo se inaugurava, vem revelar, por outro lado, o caráter não-passivo dos tupi da costa frente às transformações que estavam por se processar na forma como se construiriam as relações entre índios e brancos, a partir de então.

Apesar do livro tratar dos tupi da costa, e não de um índio genérico, e estar amplamente ancorado em sua "etnografia", em determinados momentos, talvez por força do contexto histórico o "colonialismo" e a "conquista", apresenta um caráter generalizante, deixando de tratar de acontecimentos históricos específicos e situações etnográficas particulares e assumindo um tom que condena índios sem rosto à "exploração" e à "miséria" causadas pelo também genérico "colonialismo".

O autor explicita o elenco de questões que norteiam o exame que irá conduzir sobre as Santidades no Brasil, mais especificamente a de que se ocupa, a Santidade de Jaguaripe. A base de suas argumentações é tomar a idolatria ou Santidade enquanto um movimento milenarista, anticolonialista, revestido de um caráter eminentemente político ou para fins po-

líticos. O messianismo tupi seria, a partir da colonização, canalizado para os movimentos anticoloniais. Admite a possibilidade de associar a leitura indígena da conquista como sinal de caos e renovação do cosmo (uma concepção que o autor atribui a Mircea Eliade). Admite, também, que os índios estavam atraídos pelos valores brancos, suas armas e sua riqueza, e que, neste contexto, os movimentos milenaristas são antiocidentais.

Um ponto que merece atenção especial é que o material etnográfico tupi, ou mesmo tupinambá, dá uma importância acentuada à cosmologia, às concepções cosmológicas, à esfera classificatória do mundo e muito pouco à interações políticas. Na verdade, as interações sociais se davam a partir de motivações cosmológicas: o complexo guerreiro era orientado na direção do sacrifício canibal e do universo da alteridade, esta menos exercida no plano político que servindo a definições imateriais que não comportam as relações sociais. Neste sentido, a Santidade de Jaguaripe pode ser encarada enquanto um movimento indígena que não segue exatamente os passos de sua cultura, e se abre em direção ao que lhe é exterior, incorporando novos elementos que são reelaborados; a partir daí, constróem-se outros significados para tentar dar conta da nova conjuntura social. Recorre-se, assim, à etnografia para explicar a história, embora a Santidade já estivesse a meio caminho entre a história e a etnografia. A Santidade não se apoiava completamente no esquema conceitual tradicional tupi ou tupinambá porque já havia inserido o contato com os brancos em seu registro de apreensão do mundo, transformando contemplação cosmológica em ação política, comportando novas representações e novos atores sociais.

Aliás, o "tradicional" (entenda-se aqui seu arcabouço cultural), e o uso que os nativos fazem dele frente ao contato, é uma das questões mais interessantes do livro. Quando o autor faz com que a etnografia tupi compareça em sua análise da Santidade, para dar conta da colonização nos meados do século XVI, enfatiza a importância das elaborações culturais na condução dos processos sociais e culturais construídos pós-contato com os brancos. É neste sentido que fica patente sua discordância com Hélène Clastres (p. 43) sobre a concepção do que significava a "terra sem mal". Para H. Clastres, a "terra sem mal", mito tupi que autorizava buscar o paraíso na terra, impulsionou milhares de índios a migrarem guiados por um profeta, em busca da terra prometida. É concebida enquanto um fator que leva à ruptura da sociedade, inibindo, por si só, a construção do estado: profetas e guerreiros competiam pelo poder, gerando um "dialético sentido autofágico, no qual a defesa de uma 'sociedade contra o estado' exigia a dissolução da sociedade" (p. 43) (aqui a teorização é de Pierre Clastres). Esta questão parece ser bem mais complexa do que posta deste modo, considerando que o que define a argumentação de P. Clastres sobre "a sociedade contra o estado" não é propriamente uma concepção cosmológica de sociedade mas uma concepção sociológica: os tupi, como muitos outros ameríndios tropicais, revelam uma estrutura social, um princípio da sociabilidade, que combina uma conceituação de alteridade *sui generis* a uma definição sociológica, que obedece a critérios específicos de se representar o social de forma mais atomística possível. O debate com Hélène Clastres é mais vigoroso, pois é nele que reside a diferença de interpretação que o autor procura expressar. H. Clastres radicaliza a tese de Pierre Clastres e de Métraux de que não houve interferência do colonialismo nas motivações dos tupi a se deslocarem pela costa em busca da "terra sem mal". O esforço de H. Clastres foi o de, justamente, não simplificar o complexo da "terra

sem mal" de forma a autorizar uma interpretação de "senso comum", que explicasse o movimento migratório e o profetismo tupi-guarani apenas por razões políticas ou como reação à conquista e à exploração imposta pelo colonialismo; originalidade do argumento da autora é a descoberta de que os movimentos tupi existiam antes mesmo do primeiro contato com os europeus, fato que a fez crer que qualquer outro movimento deste porte não teria, necessariamente, nada a ver com movimentos políticos organizados com fins anticoloniais, gerados a partir de pressões sociais exógenas à cultura indígena. Pelo fato de os tupi atuais guardarem estreita relação em linha de continuidade cultural com os tupi antigos, seus parentes "tupinambá", H. Clastres desloca a questão do plano político para o plano cosmológico. Vainfas, ao revisitar o mesmo material que sustentou a interpretação de H. Clastres (Staden, ga, Anchieta, Thevet, Léry, Gandavo, Soares de Souza, Métraux, Fernandes), propõe uma nova interpretação que, por não dispensar a história nem a etnografia, constrói um modelo síntese desta nova conjunção. Longe de negar a hipótese de H. Clastres de que o profetismo tupi se iniciou antes mesmo da colonização, Vainfas chama atenção para o impacto que a colonização produziu no mito: "alterava-se a rota, mantinha-se o mito" (p. 50). A "terra sem mal" mudou de caráter a partir do momento em que os índios entraram em contato com os brancos, sem prejuízo para a crença original dos tupi. As Santidades testemunham esta transformação das crenças tupi, ao comportarem uma reelaboração da "terra sem mal" e do profetismo tupi-guarani à luz da nova situação histórica em que os indígenas se encontravam (seja a escravidão, que servia à montagem da empresa açucareira, seja a redução nas aldeias
de reinvenção da "terra sem mal" funcionana como um poderoso argumento para sua interpretação, a reiteração desta hipótese, a cada novo momento do livro, ao invés de fortalecê-la acaba por enfraquecer e às vezes banalizar seu argumento central.

Embora se fale em tupinambá, para generalizar os índios e sua cultura no século XVI, deve-se estar atento para o fato de que os "tupinambá" foram, na verdade, uma construção dos cronistas e, mais tarde, dos etnólogos, não constituindo propriamente uma sociedade. O que havia na costa do Brasil, do Nordeste ao Sul, era uma complexa rede de sociedades distintas que, por apresentarem a mesma língua e traços comuns, teve sua possível heterogeneidade sacrificada em favor da construção de um modelo tupi ancorado em costumes comuns, que asseguravam a construção do que veio a ser designado "tupinambá". Heterogeneidade marcada também do lado dos colonizadores, uma vez que aí, também, não havia homogeneidade, ou seja, as mesmas intenções e idênticas representações sobre os índios: comerciantes, jesuítas, colonos, proprietários de terra, administradores, aventureiros, contrabandistas,
ses e ingleses produziram múltiplos significados a partir deste mesmo signo, resultando, por sua vez, em variadas formas de interação intercultural.

O autor associa a busca da "terra sem mal" à chegada na "terra dos males sem fim", vinculando, assim, "terra sem mal" e colonialismo. De fato, os índios tinham um projeto inviável, que levaria à destruição sua própria sociedade (migrações, miséria, abandono e aventura). É curioso como, às vezes, as sociedades podem se colocar questões impossíveis de serem resolvidas. Este projeto indígena, ao se cruzar com o projeto europeu, se, por um lado, leva a miséria e desgraças para os índios, possibilita, por outro, uma reelaboração de suas próprias crenças, que passam a ter o caráter de resistência cul-

tural (encarnada em Santidades), tanto à ordem colonial
do pela própria cultura indígena. Um exemplo da influência do colonialismo no mito da "terra sem mal" é uma migração, mencionada por Gandavo, chefiada por um caraíba de nome Viaruzu, que comandou cerca de 12 mil homens, subindo o Amazonas até o Peru. A migração foi iniciada em 1539 e concluída dez anos depois, restando apenas 300 sobreviventes. Vainfas refere-se a outras migrações neste período (uma 1562 e outra em fins deste século e início do século XVII), associando-as ao nascente colonialismo: estabelece, assim, relação entre Santidades, migrações e guerras anticoloniais. Levando em consideração a etnografia e uma concepção de mundo tupi retira a busca da "terra sem mal" de uma razão prática ditada apenas pelo colonialismo, que fazia com que os índios saíssem procurando o chamado "paraíso terrestre", fugindo do "inferno" produzido pela submissão de suas vidas àquela nova ordem. O autor parte do mito para a história e desta para o mito, num vai-vém incessante, que fortalece e sofistica sua análise desta conjunção intercultural.

A Santidade, esta nova ordem social produzida pela aculturação indígena, promove, também, a transformação de certos significados: o maracá assume o ícone da idolatria *stricto sensu*, algo que passa a ser cultuado pela nova ordem dos acontecimentos que comportam uma nova versão da cultura. A compilação que Métraux faz das fontes quinhentistas a propósito do maracá sustenta a argumentação do autor: para o maracá tornar-se estátua, faltou apenas um passo. Vainfas discorda de H. Clastres quando ela afirma que o maracá nunca fora um objeto de culto entre os tupi, considerando-o unicamente "instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e a ritmar danças e cânticos" (p. 61). Agora, na ordem da história, o maracá dá um passo adiante e se transforma, no universo da Santidade, em símbolo de adoração, em idolatria. O autor parece estar ciente quando fala em idolatria, embora caia, às vezes, nesta armadilha, de não poder reificar esta categoria devido a seu caráter de concepção nativa (a dos europeus sobre o campo "religioso" dos indígenas), por não ser um conceito analítico que possa instrumentalizar qualquer interpretação.

Na ordem da história, as Santidades serão tratadas como movimentos de contestação ao colonialismo. A Santidade específica da qual o autor vai se ocupar é a de Jaguaripe. Teve acesso ao tema através do trabalho de Capistrano de Abreu (*Um visitador do Santo Ofício à cidade de Salvador e ao Recôncavo da Bahia de Todos os Santos*) e pelo próprio processo, que consultou no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, registro da primeira visitação do Santo Ofício de Lisboa ao Nordeste brasileiro entre 1591 e 1595. O visitador recolheu mais de 70 denúncias e 24 confissões de colonos relacionados aos ritos e ao movimento daquela Santidade, quando não da prática de gentilidades, que resultaram em 17 processos, o maior chegando a 265 folhas manuscritas.

A Santidade, que havia começado como um movimento espontâneo, reunindo índios fugidos das aldeias jesuíticas e das fazendas de açúcar, teve a certa altura de sua história o auxílio de um poderosíssimo senhor de engenho, Fernão Cabral de Taíde, que resolveu atrair a Santidade indígena para suas terras, dando-lhe sustento e proteção por alguns meses (p. 74). Esta situação gerou perturbações na capitania da Bahia, até que fosse ordenada a destruição da Santidade pelo governador Teles Barreto, em 1585. Seis anos depois deste episódio chega à Bahia o visitador inquisitorial, Heitor Furtado de Mendonça, encarregado de averiguar judaização, bigamia, sodomia, e depara-se com a Santidade.

Os índios que a integravam pareciam ser todos "tupinambá", embora fossem de procedências distintas (foragidos de engenhos e fazendas do Recôncavo, fugitivos de missões e egressos de aldeias ainda não reduzidas ou "descidas"), portanto, índios que experimentaram muitas formas de contato. Os "negros da guiné", também participaram da Santidade, embora fossem raros. A maioria dos elementos que compunham a Santidade eram, sem dúvida, índios de procedência tupi. Havia um clima de preocupação com a Santidade, tomando-a, de fato, enquanto uma manifestação que contestava o poder colonial dos portugueses e jesuítas na Bahia e que, por este seu caráter, atraía, cada vez mais, índios fugitivos de seus respectivos senhores (padres ou fazendeiros) para se incorporarem ao movimento. O grupo incluía uma profetiza, mãe de Deus ou Santa Maria, e era formado por mais ou menos 60 a 80 pessoas. O autor estabelece uma relação entre Santa Maria ou mãe de Deus e sua figura de caraíba ou profetiza tupi, que prometia aos índios a "terra sem mal" (p. 81). Este grupo de índios parecia errante, à busca da "terra sem mal"; ao encontrar o mameluco Tomacaúna, incumbido pelo senhor de engenho Fernão Cabral Taíde de convencê-los a se estabelecerem em sua fazenda, partem para Jaguaripe como quem vai em busca da "terra sem mal" (p. 83).

Ao analisar este personagem, o autor constata que ele já havia escravizado índios e até roubado, dos jesuítas, índios forros. Neste sentido, sua interpretação se baseia no interesse mercantil do senhor de engenho, fato que o levou a atrair a Santidade para suas terras, visando exclusivamente a criar uma reserva de mão-de-obra. Embora a interpretação possa parecer um tanto esquemática por se adequar ao modelo das relações entre senhores de engenho e índios no Brasil do século XVI, baseia-se em análises contextuais que a sustentam na sua especificidade.

A Santidade atraída para aquelas terras, protegida pelo senhor de engenho, cresceu, fornecendo mão-de-obra para sua plantações. O senhor simulava ("fingia") acreditar na crença dos índios e, assim, participava de seus rituais de adoração aos ídolos, tornando suas terras a "terra sem mal" para aqueles indígenas. Sua esposa acolhia os índios do "alto clero" da Santidade em sua casa, deixava-se presentear com fitinhas e que pintassem sua casa como quisessem (p. 154). A Santidade atrai cada vez mais índios, retirando a mão-de-obra dos engenhos vizinhos, levando, assim, os demais senhores de engenho, com o apoio do governador da Bahia, a exigir sua destruição. O que era, a princípio, uma questão de cunho religioso para os índios passa a ter repercussões políticas nas relações coloniais, ao envolver vários atores (os senhores de engenho, os administradores oficiais e os missionários) em um contexto em que os senhores de engenho disputavam com os jesuítas a mão-de-obra indígena, simbolizando a luta entre o sentido mercantil e o sentido missionário da civilização nos trópicos.

O comportamento cultural da Santidade reforçava, cada vez mais, a hipótese geral de que se tratava de uma reelaboração do profetismo tupi e do mito da "terra sem mal": os bailes ininterruptos, a abundância de víveres, a divinização dos homens. Se as inversões propostas pela Santidade, como por exemplo o escravo virar senhor, não têm relação direta com os princípios básicos que norteiam a busca da "terra sem mal", fazem sentido dentro de um quadro contestatório que se aproveitava dos elementos e costumes indígenas para criar uma nova ordem. O mito estaria, neste contexto, a serviço da história.

Demonstrando que a Santidade, assumindo o ponto de vista indígena, se vincula à "terra sem mal" enquanto resistência ao colonialismo, resta tratar da Santidade

ela mesma, isto é, dar conta de seu sentido histórico. Embora o material do processo inquisitorial ganhe sentido a partir do argumento sobre a "terra sem mal", é preciso passar do mito para a história. O profeta da Santidade, o índio Antônio, dizia-se Deus, considerava-se Tamandaré, o herói mítico dos índios, e ao mesmo tempo o papa da Igreja Católica. O autor faz uma interessante associação entre estes fatos, chamando atenção para a importância dos jesuítas na constituição desta seita, forma como o catolicismo foi apropriado pelos tupinambá a partir do discurso jesuítico, que "tupinizava" este mesmo catolicismo. Todavia, o autor não centra todos os seus esforços nesta relação da seita com os jesuítas. Talvez, a relação com os jesuítas e o movimento contrário à catequese seja a faceta mais importante da seita, na medida em que os índios da Santidade eram, em sua maioria, oriundos de aldeias jesuíticas e manipulavam os símbolos do cristianismo mais do que aqueles que poderiam representar a lógica mercantil que implicava a miséria e a exploração. Se quase todos os elementos da seita eram uma reelaboração do cristianismo de um ponto de vista tupi, isto implicava que seus personagens devessem ter passado pelo processo de socialização cristã, de maneira que as questões, que aquela nova ordem contestava, fizessem algum sentido.

A seita rebatizava seus integrantes, o que é interpretado pelo autor como uma forma de contestação à Igreja. O rebatismo assemelhava-se ao batismo católico. Os nomes atribuídos aos neófitos eram cristãos e indígenas, o que demonstrava a ambigüidade da classificação sobre seus participantes; combinando elementos cristãos e indígenas reinventava-se a tradição no espaço da Santidade. A Santidade parecia ter uma vontade de síntese, fruto direto do contato com os brancos; constituía-se num momento de reelaboração de valores ao mesmo tempo que propunha uma nova forma de ser, seja pela negação dos valores tradicionais tupi, seja pela negação dos valores europeus dominantes. Enfim, o rebatismo e a renomeação além de representarem uma crítica ao colonialismo eram uma reelaboração de significados e uma formulação nova de concepção social que emergia da Santidade.

O autor admite que tem se "esforçado para recuperar, minimamente, o espaço sagrado da Santidade, preenchendo com conjecturas, análise indiciável e informações de outras fontes as lacunas da documentação inquisitorial, que sobre o tempo silencia ou dele fornece uma visão distorcida" (p. 129). Neste sentido, Vainfas passa com facilidade de um registro a outro: do rico material inquisitorial às diversas fontes etnográficas e históricas que, precisando o contexto, ajudam a dar sentido ao material sobre a Santidade.

Chama atenção para o papel que os mamelucos desempenhavam na colonização: o de intermediários por sua ambivalência cultural, estavam ao mesmo tempo a serviço do colonialismo e das tradições indígenas (p. 146). O mameluco era, portanto, figura híbrida, que vivia da preia de índios para os portugueses e mantinha os costumes do canibalismo, participando dos rituais de sua tribo. Entretanto, deve-se destacar que no século XVI, em que a guerra fundamentava as relações entre os índios da costa brasileira, emergia uma noção bastante particular de inimigo e de outro, uma complexa construção da alteridade. As guerras ganhavam sentido se feitas entre os próprios índios e não contra portugueses ou brancos que eram, raramente, considerados inimigos, no sentido em que este conceito era construído pelos tupinambá. Deste modo, um mameluco, ou mesmo um índio, que estivesse apresando índios não estava, necessariamente, em contradição com seus princípios por servir a ideais colonizadores. Podia estar agindo de acordo com seus próprios ideais e conceitos. Se, de um lado, existiam

os índios que se aculturavam à nova ordem, representados pelos mamelucos, existiam, também, aqueles brancos que se fundiam à cultura indígena, que estavam na contramão da história, fato que demonstra o jogo de forças entre a cultura dominante tupi e o nascente colonialismo.

O Santo Ofício chega à Bahia por outras razões mas, descobrindo a Santidade, devota-se a entendê-la. Ao longo do processo, 105 indivíduos são acusados de estarem envolvidos com Santidade, a partir de 64 delações. A Santidade evidenciou um feixe de conflitos naquele despertar do colonialismo no Brasil, demonstrando a complexidade das relações entre os mais variados agentes: índios, missionários, mamelucos, negros, senhores de engenho, administradores etc.

Por conta de pôr a limpo os fatos que se sucederam na Santidade de Jaguaripe, o visitador permaneceu por dois anos na Bahia. Vainfas constata, nos inquéritos, a ignorância do visitador frente aos hábitos tupi: as perguntas de Heitor Furtado (o visitador) pareciam descoladas da realidade brasileira, pois não sabia "que lidava com antropófagos condecorados" (p. 181). Entretanto, a pergunta que o visitador faz a Fernão Cabral: "Por que os idólatras lhe chamavam tupane, que na língua gentílica significa deus?" demonstra que aquela realidade não lhe era totalmente estranha. Dois anos de estabelecimento na Bahia parece tempo suficiente para se aprender algo sobre os hábitos dos índios. Ademais, a antropofagia era o costume mais divulgado na Europa daquele século; ícone que prescntificava os selvagens habitantes da costa brasileira.

Outro atributo da ignorância do visitador é identificado no desenvolvimento do processo em que os mamelucos disseram se pintar com jenipapo por "galantaria e trajo" assim como "as outras gentes se costumavam vestir de vestidos galantes" (p. 182). Sabe-se que essa interpretação sobre a pintura corporal é comum a muitos grupos indígenas, e poderia mesmo ser um dos fatores que mobilizavam os índios da costa a se pintarem; neste sentido, não parece haver neste discurso o intuito de "fazer graça" com o visitador. De fato, muitas sociedades indígenas associam pintura corporal a uma "roupa sobre a pele", pintando seus corpos como se fosse uma vestimenta, formulando, também, uma visão em que a pintura corporal surge vinculada a momentos de congraçamento e às festas.

Enfim, de tudo o que foi dito sobre a Santidade e de todo o rico material que o autor apresenta, o que se destaca é esta nova forma de organização social surgida a partir do contato com os brancos, misturando e reelaborando muitos elementos (negros, índios e brancos), que condensariam o que se designou por "resistência ao colonialismo". Neste sentido, da perspectiva do autor, as Santidades sobreviveram até os dias de hoje nos catimbós e nas umbandas que apresentam o caboclo, o tamandaré e os tupinambás... Apostando na produtividade desta idéia sincrética, o autor formula, com competência, sua interpretação sobre as origens da sociedade brasileira.

Marco Antônio Gonçalves é professor do Departamento de Antropologia do IFCS/UFRJ.