
IDOLATRIAS E MILENARISMOS: a resistência indígena nas Américas

Ronaldo Vainfas

“É a morte prenhe,
a morte que dá a luz”

(M. Bakhtin)

I. A idolatria como resistência

Aspecto dos mais notáveis da colonização ibérica, a “extirpação das idolatrias” figurou, para desgraça dos índios, entre as maiores prioridades do poder colonialista no século XVI. Jean Delumeau viu na obsessão dos extirpadores – verdadeiros demonólogos do Novo Mundo – a versão americana da “caça às bruxas” que tomou conta da Europa na mesma época, prolongando-se, como nas colônias, até pelo menos o século XVII.¹

Utilizando-se quer de métodos violentos, a exemplo da ação inquisitorial dos bispos, quer de métodos persuasivos, co-

mo foi a catequese jesuítica ou franciscana, a Igreja Colonial mobilizou o máximo de recursos a seu dispor para erradicar os “cultos diabólicos” que julgava existir no mundo indígena.

Na América Hispânica, entre o rigor da ação inquisitorial e a disciplina pedagógica das missões, instaurou-se a prática de enviar “visitadores” encarregados de inquirir os índios sobre os seus costumes. Os visitadores agiam como evangelizadores e inquisidores a um só tempo, pois acrescentavam a tarefas propriamente pastorais a função de indiciar os “feiticeiros” mais afamados. No mais das vezes atuavam sob as ordens das autoridades eclesiásticas, como fez Hernando Ruiz de Alarcón, encarregado pelo Arcebispo do México, no século XVII, de visitar certas regiões do Vice-Reinado a fim de “se informar sobre os costumes pagãos, as idolatrias e superstições” que ainda persistiam entre os índios mexicanos. Houve casos, no entanto, em

que foi o poder secular o responsável pelas visitas, a exemplo do Peru nos anos 1570, cujo território foi objeto de uma “visita general” ordenada pelo vice-rei Toledo. Cristóbal Alborno foi o encarregado de chefiá-la, “antes de tudo para extirpar a idolatria e liquidar a religião popular”. E nada disso é de surpreender, lembrando-se a estreita união então existente entre Monarquia e Igreja no mundo ibérico ou, como disse Boxer, “a aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o Império”.²

Perseguida implacavelmente pelos vice-reis e arcebispos, identificada com pactos diabólicos ou, quando menos, com superstições pagãs, as idolatrias pareciam espalhadas por toda a América, a corroer, para desespero dos colonizadores, a ordem social e espiritual imposta pela conquista. Assim, se foram os europeus que rotularam de “idolatrias” as atitudes indígenas de apego às suas tradições – reiterando com isso o estigma judaico-cristão lançado contra os “cultos gentios” – nem por isso se deve abandonar o uso daquela expressão que, de todo modo, encarnou a mais profunda resistência nativa à ação deletéria do colonialismo.

Foi Serge Gruzinski quem, estudando o México colonial em obra recente, desenvolveu o conceito de idolatria articulado à idéia de resistência. Antes de tudo utilizou a expressão para caracterizar, de forma abrangente, o universo cultural nativo, isto é, o domínio de suas relações com o real. “A idolatria pré-hispânica – afirmou – antes de ser uma expressão ‘religiosa’, traduzia uma aproximação especificamente indígena do mundo”; “tecia uma rede densa e coerente, consciente ou não, implícita ou explícita de práticas e saberes nos quais se inscrevia e se desenvolvia a totalidade do cotidiano (...). Falar de idolatria é também tentar – através da referência à materialidade do objeto/ídolo e à intensidade do afeto (latria) – não se ater a uma problemá-

tica das ‘visões de mundo’, das mentalidades, dos sistemas intelectuais, das estruturas simbólicas, mas considerar também as práticas, as expressões materiais e afetivas de que ela é totalmente indissociável”.³

Gruzinski considera, assim, o embate entre extirpadores e idólatras no pós-conquista não apenas como um confronto entre “duas religiões”, senão como expressão de um conflito cultural o mais amplo possível. Conflito que entrelaçava os domínios religioso, afetivo, político, ético, material, cotidiano, e no qual a idolatria tendeu forçosamente a recuar, alojando-se nos interstícios da sociedade colonial, despojada pelo colonialismo cristão do controle integral, outrora incontestável, do espaço e do tempo.

Adotando a concepção de idolatria enquanto manifestação global de resistência cultural indígena, desenvolvi recentemente um esboço de classificação dessas manifestações idolátricas no mundo iberoamericano, levando em conta sua morfologia específica e as relações que mantiveram com a sociedade inclusiva. Da aplicação dos critérios acima decorreram dois grandes tipos de idolatria, a saber: 1) idolatrias ajustadas e 2) idolatrias insurgentes.⁴

II. Idolatrias ajustadas

Falar em *idolatrias ajustadas* significa referir atitudes que muito se aproximam das descritas por Gruzinski no México dos primeiros séculos coloniais. Refiro-me às 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, portanto, que buscava esquivar-se do olhar externo do colonizador, alojando-se na sombra, nos espaços

pouco iluminados da sociedade colonial e, por isso mesmo, não tão vulneráveis às perseguições do Poder.

Nesse tipo de idolatria o espaço privilegiado era a casa, o núcleo doméstico. Era ali que se reavivavam as cerimônias tradicionais de casamento, o modo indígena de dar nomes aos recém-nascidos, a consulta aos velhos calendários, as práticas divinatórias, o culto dos ancestrais e toda uma gama de usos e costumes proscritos pela Igreja.

Mas também fora da casa ou da aldeia a idolatria lograva impor-se como mecanismo regulador da vida cotidiana. No próprio mundo do trabalho, principalmente nas atividades ligadas à subsistência, os índios recorriam às antigas orações, a um saber assentado em presságios e na decifração dos fenômenos naturais. Assim faziam quando pescavam ou caçavam, quando iam coletar os frutos da mata, o mel, a lenha – atividades tradicionais que permitiam o recurso às palavras encantadas de um tempo perdido. Ao trabalhar para o colonizador nas minas ou *haciendas* evitavam tudo isso, recusando a tradição, vergando-se, inclusive no plano simbólico, à lógica do vencedor. Ao trabalhar para si mesmos, reatavam os nexos com os antigos usos.

A idolatria também estimulava, nesse caso, o ressurgimento ou a cristalização de certas relações de poder, conferindo prestígio e autoridade àqueles que pareciam dominar os códigos de outrora: as magias, os presságios, as palavras de encantamento em língua nativa. Circulando entre aldeias distantes e visitando uma a uma as casas indígenas, uma profusão de curandeiros, conjuradores e adivinhos conseguia tecer, pouco a pouco, a teia discreta da idolatria nos espaços menos “governados” pelo europeu.

Idolatria plurifuncional, portanto, que se emplastrava em todos os domínios do social, desde a reprodução material da vida aos cultos da morte. Seria errôneo assimi-

lá-la ao mero “culto de ídolos” ou de “fetiches”. Seria equivocada, também, falar de tênues “sobrevivências” de um passado destruído. A idolatria é, aqui, sobretudo uma reordenação, tanto mais nas regiões onde antes haviam florescido os grandes impérios ameríndios – o México, o Peru –, sociedades onde os “grandes cultos” estiveram associados ao poder central, quando não à pessoa dos soberanos. Nessas regiões, a conquista espanhola pôs abaixo, simultaneamente, o Estado, o culto solar, as cerimônias públicas, os sacrifícios e todo um sistema de crenças que permitia ao nativo situar-se quer em relação ao cosmos, quer em relação à sua família.

Realizada a conquista, os “pequenos cultos” e as tradições da aldeia não apenas “sobreviveram”, mas se hipertrofiaram, pois eram os veículos quase exclusivos de preservação de uma identidade cultural e subjetiva irremediavelmente dilacerada. A idolatria afigurava-se, aqui, como resistência surda, a minar no cotidiano os esforços da catequese e da exploração colonialista. Mas era idolatria ajustada, que não desafiava nem uma, nem outra, limitando-se a filtrar, conformada, os valores do processo aculturador.

III. Idolatrias Insurgentes

No pólo oposto a essas formas ajustadas de resistência, tem-se as *idolatrias insurgentes*, marcadas antes de tudo pelo caráter sectário dos movimentos e pelo discurso hostil ao europeu, sobretudo à exploração colonial e ao cristianismo. Na dinâmica de tais idolatrias, organizadas em função da defesa das tradições ameaçadas pelo colonialismo, as atitudes de resistência oscilaram da “guerra imaginária” à luta armada – mais factível essa última quando os movimentos ocorriam em regiões de “fronteiri-

ra”, ou seja, em áreas incompleta ou precariamente dominadas pelo estrangeiro. Por outro lado, no tocante aos aspectos morfológicos desta forma de idolatria, é preciso salientar que, nem por ser hostil à dominação colonial, nem por apoiar-se nas tradições nativas, esses movimentos deixaram de absorver, como veremos, certos elementos da cultura ocidental.

As pregações que anunciavam o retorno ao tempo e às tradições perdidas não raro se combinaram, nesses movimentos, com atitudes de resistência armada. Assim foi no Peru com a resistência neo-inca de Vilcabamba e Vitcos, isto é, com a reorganização de um novo império inca por parte de membros da dinastia cuzquenha inconformados com a vitória pizarrista e com a entronização de soberanos “fantoques” na capital do *Tawantinsuyo*, o “império dos quatro quadrantes”. Dos anos 1530 a 1572, o chamado império neo-inca conheceu várias fases e utilizou várias estratégias para preservar o incanato ou, se possível, expulsar o espanhol.

No reinado de Manco Capac – inca que por algum tempo fora servil aos interesses espanhóis – os rebeldes de Vitcos chegaram a sitiá-lo Cuzco – entre 1536 e 1537 – tempo em que o “novo império” restabeleceu o culto solar e demais tradições da dinastia incaica na fronteira. No reinado de Sayri Tupac – filho de Manco Capac, que morrera assassinado – o Estado rebelde estabeleceu alianças com os espanhóis, chegando o inca a receber o batismo cristão e a solicitar, com êxito, a dispensa papal para casar com a *innã*. No reinado de Títu Cusi – *innã* de Sayri Tupac, que morreu envenenado em 1560 – forjou-se o plano de uma rebelião geral no Peru, havendo prova documental de que o inca enviava armas e mensageiros para sublevar aldeias controladas pelo espanhol na região central do vice-reino, revolta que deveria coincidir, segundo alguns depoimentos, com uma ofensiva geral dos *araucanos* no Chile.

Várias fases e estratégias conheceu, portanto, a resistência incaica de Vitcos até ser definitivamente derrotada em 1572, com a prisão e execução de Tupac Amaru, o último dos incas rebeldes. Mas quer apoiado na ressurreição do culto solar, quer abraçando taticamente a religião cristã, a resistência incaica na fronteira foi conhecida pelos espanhóis com a “universidade da idolatria” e manteve, enquanto durou, o poder espanhol em estado de alerta.⁵

Igualmente violenta foi a insurreição liderada por Tenamaxtle na Nova Galícia (norte do México), entre 1541 e 1542. Contando com o apoio de vários chefes indígenas que, como ele, haviam servido por algum tempo aos espanhóis, Tenamaxtle (ou Don Diego el Zacateco, seu nome de batismo) planejou expulsar os espanhóis para o mais longe possível de seu território. Os guerreiros de Tenamaxtle – oriundos da serra de Nayarit e de regiões adjacentes que, inclusive, haviam resistido ao domínio asteca – saquearam igrejas, mataram missionários e arrasaram povoados espanhóis até serem definitivamente derrotados pelo vice-rei de Nova Espanha, Don Antonio de Mendonza. Foi uma luta sangrenta, e feroz a repressão naquela que ficou conhecida como a “guerra do Mixtón”.⁶

Diversas revoltas dos índios tupi-guarani ocorridas no Paraguai e no litoral da América Portuguesa evidenciam, ainda, a referida combinação entre a pregação de xamanes e a guerra contra o colonizador. No Paraguai seiscentista, conta-nos Maxime Haubert, alguns xamanes fundaram verdadeiras igrejas, e dali moveram ataques contra as missões jesuíticas, matando padres e até ameríndios que se recusassem a largar o cristianismo em favor das tradições ancestrais. Um deles, Iaguacaporo, apoderando-se do padre Cristóbal de Mendoza, “mandou cortar-lhe o nariz e as orelhas” e, antes de dar-lhe o golpe final, exclamou: “Onde está o teu Deus acerca do qual nos pregaste? Deve ser cego, visto

que não vê; deve ser impotente, visto que não consegue arrancar-te às nossas mãos.” No Guairá, apesar da evangelização intensiva, a idolatria seguia firme, hostilizando os jesuítas e incentivando o retorno às tradições guarani, inclusive a veneração dos ossos dos grandes xamanes.⁷

O mesmo se pode dizer do Brasil quinhentista, onde parece ter havido estreita conexão entre a pregação dos “caraíbas” e as rebeliões tupinambá contra engenhos e missões do litoral. Às pregações xamanísticas no Brasil os jesuítas deram o nome de “santidades”, aludindo ao “espírito de santidade” que os pregadores indígenas diziam encarnar quando, em transe, exortavam os índios para que atacassem os portugueses e abandonassem o trabalho.

A mais famosa e documentada das santidades indígenas no Brasil foi, sem dúvida, a Santidade de Jaguaripe, ocorrida na Bahia, entre 1585 e 1586, e liderada por um índio de nome Antônio, que fugira da missão jesuítica de Tinharé. Antônio, que dizia encarnar Tamanduare – ancestral dos tupinambá – chegou a reunir centenas de índios sob seu comando, anunciando para breve o fim da dominação portuguesa e da religião dos jesuítas – o que estimulou, de fato, diversas rebeliões indígenas naquela região. Paradoxalmente, cedeu ao convite de um importante senhor do recôncavo baiano – Fernão Cabral de Taíde –, aceitando que parte da seita migrasse para o engenho do nobre português mediante a promessa de que ali os índios teriam apoio e liberdade de culto.

Em poucos meses, a santidade acabaria destruída por ordem do governador Manuel Teles Barreto, pressionado pelos senhores da região que não mais agüentavam a fuga de seus escravos índios e o assalto às suas plantações. Anos depois, em 1591, o Tribunal da Inquisição de Lisboa enviaria sua primeira visitação ao Nordeste brasileiro, recolhendo, entre outras, denúncias relativas à santidade, especialmente contra

a pessoa de Fernão Cabral – ardiloso senhor que parece ter atraído a seita para os seus domínios com o fito de aumentar o seu contingente de mão-de-obra nativa, embora alegasse tê-lo feito para destruir a santidade de vez. Foi, aliás, por ter sido devassada *a posteriori* pela Inquisição que a Santidade de Jaguaripe dispõe hoje de numerosas fontes para o seu estudo, documentação inexistente para as demais “santidades” do Brasil quinhentista.⁸

Pregação xamanística e guerra anticolonialista não se combinaram, porém, somente nas possessões ibéricas da América, mas em diversas regiões do Novo Mundo, onde quer que houvesse contatos entre europeus e índios. É o que se pode perceber, por exemplo, na famosa rebelião liderada pelo importante chefe otawa Pontiac, ocorrida na América do Norte inglesa, em 1763. O importante estudo de Wilbur Jacobs indica-nos, com boas provas, que a insurreição contra os ingleses esteve embebida de “aspectos místicos”, resultado da pregação de profetas que aconselhavam os chefes e exortavam os índios ao ataque. Os índios delawares – afirma Jacobs – foram especialmente agitados contra os brancos por um indígena conhecido como o Profeta delaware ou Neolim, pregador que, entre 1762 e 1763, “afirmava ter mantido contato com o Grande Espírito” e “exigia dos índios que voltassem a seu velho estilo de vida”.⁹ A insurreição de Pontiac foi, com certeza, a maior rebelião indígena da América inglesa em tempos coloniais, e seu massacre dos índios preludiou o autêntico genocídio que os norte-americanos iriam perpetrar ao longo do século XIX, no transcurso de sua famosa “marcha para o oeste”.

Mas se a santidade baiana do século XVI ou a insurreição de Pontiac no XVIII ilustram a estreita conexão por vezes existente entre pregação xamanística e guerra, houve movimentos que, apesar de seu caráter sectário e anticolonialista, não chega-

ram a propor ou estimular soluções armadas contra o estrangeiro.

Assim ocorreu com as pregações de Martin Ocelotl, no México dos anos 1530. Nascido em 1496, Ocelotl fora dos raros a escapar da matança ordenada por Montezuma, em 1519, contra os adivinhos do palácio que previram a queda do *tlatoani* asteca diante dos “brancos barbudos” que se acercavam de Tenochtitlán. Depois da conquista, batizado Martin, dedicou-se ao comércio e à agricultura, pois era homem de algumas posses, e manteve suas atividades de “curandeiro e adivinho”, sendo muito requisitado por certos membros da aristocracia indígena cooptada pelos espanhóis. Martin Ocelotl, homem afamado por seus saberes idolátricos, talvez não passasse de mais um entre tantos “conjuradores” discretos que vimos marcar as idolatrias ajustadas, não fossem as numerosas denúncias que lhe foram movidas por pregar ostensivamente contra a fé católica. Segundo elas, Martin teimava em executar antigos ritos proscritos pela Igreja, reunindo vários adeptos, entre os quais alguns “caciques” muito operosos para o funcionamento da ordem colonial. Foi, por isso, julgado pelo bispo Zumárraga, que dispunha de poderes inquisitoriais, e desterrado na Nova Espanha, em 1537.¹⁰

Mais abrangente do que a “seita” de Ocelotl foi o movimento peruano de Taqui Ongoy, cujo apogeu verificou-se na década de 1560. Difundido em várias províncias do Peru Central através da pregação de xamanes liderados por um certo Juan Chocne, o Taqui Ongoy anunciava a iminente derrota do deus cristão diante das divindades ancestrais peruanas. Foi, sem dúvida, um movimento pacífico, uma resistência surda à ação da Igreja e à exploração colonial no Peru quinhentista. No entanto, as possíveis ligações entre o Taqui Ongoy e a resistência armada dos incas de Vitcos, governados por Titu Cusi, despertaram a sanha das autoridades coloniais,

razão pela qual o movimento foi perseguido e suas lideranças aprisionadas a mando do vice-rei Toledo.¹¹

O breve painel das idolatrias que chamei de insurgentes parece confirmar a necessidade de distinguir as formas pulverizadas de resistência daquelas sectárias, dotadas de uma estrutura organizativa mais consistente e não raro desafiadora da ordem colonialista. Ajustadas ou insurgentes, é certo que ambas as formas de idolatria contrariavam as expectativas do colonialismo, mas o faziam de modo diferente. Por outro lado, o conteúdo das pregações que animavam esses movimentos sectários, bem como sua morfologia específica, permite avançar a reflexão e introduzir a problemática dos “milenarismos indígenas”. Pois, de um modo ou de outro, as idolatrias insurgentes caminharam no sentido de (re)instaurar uma nova ordem e um novo tempo em quase tudo opostos ao colonialismo europeu.

IV. Da idolatria ao milenarismo

É de todo impossível falar de “milenarismo” sem abordar o conceito de *mito*, sobre o que há farta literatura antropológica. Convém evitar, no entanto, nos limites de um artigo, prolongar em demasia essa discussão, razão pela qual opta-se, aqui, pela definição de Mircea Eliade, talvez a “menos imperfeita, por ser a mais lata”: o mito “conta uma História sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos”.¹²

História sagrada, o mito é também, diz Eliade, a “história verdadeira” dos povos arcaicos, sempre protagonizada por seres sobrenaturais e referida a uma “criação do mundo”, à “origem das coisas e/ou da humanidade”. Para o homem das sociedades

que Eliade chama de arcaicas, aquilo que se passou *ab origine* “é suscetível de se repetir pelo poder dos ritos”. Ritualizar o mito é portanto (re)vivê-lo, “no sentido em que se fica imbuído da força sagrada e exaltante dos acontecimentos evocados reatualizados”.¹³

Os milenarismos, que obviamente supõem ritos de renovação, alicerçam-se, de um lado, nestes “mitos de origem”, que permitem reviver o tempo do sagrado (o tempo verdadeiro dos heróis), e de outro, nos mitos escatológicos que fazem do “fim do mundo” o prelúdio da recriação. Trata-se da crença no “eterno retorno” ou na “perfeição dos primórdios”, característica universal de todos os milenarismos, com a exceção, ainda assim parcial, do milenarismo judaico-cristão.¹⁴ Inscrita na lógica do tempo cíclico, a estrutura dos milenarismos supõe que o “fim do mundo já aconteceu, embora deva reproduzir-se num futuro mais ou menos próximo”, de sorte que a previsão apocalíptica implica necessariamente a indicação do “recomeço”.

É nesse contexto que se podem inserir as pregações que tiveram lugar na América após a conquista, ela mesma vista simultaneamente como apocalíptica e preconizadora da renovação do mundo. A ruína das tradições e do *modus vivendi* indígena foi capaz de alimentar, nas mais variadas culturas ameríndias, a crença na proximidade do retorno às origens e a uma era primordial. No caso das idolatrias insurgentes, que ritualizavam de vários modos o milenarismo ameríndio, cosmogonia e escatologia prolongavam-se uma na outra, adquirindo uma dinâmica de resistência cultural.

V. Milenarismos indígenas

A morfologia dos milenarismos indígenas afigurou-se sobretudo complexa, pois

não obstante ancorados nas tradições pré-coloniais, tais movimentos se deixaram impregnar, em graus variáveis, de elementos ocidentais e cristãos. É novamente Eliade quem fornece um roteiro útil de questões para a reflexão sobre o que chama de “milenarismos primitivos” – o qual será doravante adotado como guia das considerações que se seguem.¹⁵

1. *Os movimentos milenaristas podem ser considerados como um desenvolvimento do cenário mítico ritual da renovação do mundo*

A expectativa da renovação do mundo é um traço presente em quase todos os milenarismos anticolonialistas de que se tem notícia. A expulsão ou matança do europeu tendeu a se confundir com o advento de uma nova era, entendido também como eterno retorno a uma idade primordial, e não raro a conquista europeia foi pensada e classificada como momento de inflexão ou prenúncio deste roteiro cíclico.

No caso exemplar do México, a cosmogonia nahuatl indicava que a humanidade havia vivido, sucumbido e renascido, sucessivamente, durante quatro eras (ou sóis), cada qual governada por um elemento natural. Na primeira era, regida pela Terra, os homens teriam sido devorados por jaguares – o animal-símbolo desta idade primordial –, para renascerem intactos, na era do Vento, ao fim da qual sucumbiriam molestados por fortíssima tempestade mágica (um vendaval) e se veriam transformados em macacos. Renascidos no terceiro sol – a era do Fogo – pereceriam uma vez mais, desta feita no incêndio perpetrado pelo raio de Tlaloc, transformando-se ainda em pássaros, para ressurgirem no quarto sol – e era da Água, enfim destruída por um dilúvio de 52 anos e pela metamorfose dos homens em peixes. O quinto sol, tempo em que os mexicanos acreditavam viver quando encontraram

Hernán Cortez, teria na conquista espanhola o agente de sua renovação. Assim previram os adivinhos de Montezuma, como se pode ler nos textos mexicanos, mesmo quando escritos no pós-conquista.¹⁶

Cosmogonia e escatologia nahuatl é o que se pode ver, com efeito, na pregação de Martin Ocelotl, para quem a era dos espanhóis – enunciada como o “sol franciscano” – seria aniquilada por monstros devoradores, com presas e garras, atributos do jaguar, o elemento-símbolo da era primordial. A nova era preconizada por Martin parecia ser o retorno ao tempo primordial regido pela Terra... E o que dizer do nome original deste xamã – Ocelotl – que na língua nahuatl significa exatamente jaguar?

Também no Peru incaico, a cosmogonia tradicional identificava ciclos temporais semelhantes aos mexicanos, nos quais a humanidade teria perecido e ressurgido, ciclicamente. A primeira era, conhecida como “era de Viracocha”, teria sucumbido em meio a guerras, pestes, e pela revolta dos objetos contra os homens. A segunda, “a era dos homens sagrados”, terminaria em chamas, resultado da detenção do Sol. A terceira, a “era dos homens selvagens”, consumiria seus últimos dias com os homens afogados num imenso dilúvio. A quarta, “a era dos guerreiros”, teria sido renegada pelos incas, fundadores e guardiães da quinta era, que eles mesmos consideravam como a “idade da paz”...

A conquista espanhola, como se sabe, não só pôs fim à suposta “pax incaica” como reacendeu a esperança no advento de uma nova idade, crença estimulada pelas desgraças que se abatiam sobre a população indígena no Peru, como rezava, aliás, a tradição lendária.

Não foi por acaso, portanto, que uma rebelião geral no Peru, arquitetada pelo neo-inca Titu Cusi, foi marcada para o ano de 1565, uma vez que se cria (decerto uma crença do pós-conquista) ter sido 1565 a data da fundação do império inca... Não é

também surpreendente o fato de o Taqui Ongoy ter chegado ao apogeu exatamente na década de 1560, tempo em que Juan Chocne e seus seguidores pregavam, em transe, a ressurreição das *huacas* (espíritos dos ancestrais) e sua vitória sobre o deus cristão.

Outro exemplo se pode extrair da cultura tupinambá no litoral brasileiro. Também entre aqueles índios – embora os registros sejam aqui menos numerosos e mais fragmentários – a cosmogonia indicava algo próximo a uma sucessão de eras, cada qual governada por um herói-ancestral, concluída por uma catástrofe, e logo seguida de uma recriação. De início, o tempo de Monan, o “pai grande”, que criara o fogo, o céu, a terra, os animais e, possivelmente, os homens, destruindo tudo por meio de um grande incêndio. Em seguida, o tempo de Maire-Monan, também chamado de Irin-Magé ou de Sumé – o filho (ou duplo) de Monan poupado da primeira catástrofe. A ele se atribuía a criação da chuva, a restauração da vida na terra e a instituição da agricultura. Mas a discórdia entre os homens teria resultado num grande dilúvio, concluindo-se esta etapa mítica, da qual só teriam sobrevivido dois irmãos gêmeos (ou um casal primordial, segundo algumas versões): Tamendonare (ou Tamanduare) e Aricute, trepados, respectivamente, no alto de uma palmeira e de um jenipapeiro. As versões da lenda coincidem, no entanto, em apontar Tamanduare como o ancestral direto dos tupinambá. Coincidem, também, na indicação de que todos esses ancestrais míticos viviam numa espécie de paraíso, a “terra sem mal”, lugar obsessivamente buscado pelos índios tupi.¹⁷

No caso dos milenarismos tupi da época colonial, vê-se exatamente a presença desses mitos, doravante reorientados no sentido anticolonialista. Os caraíbas – pajés especiais que tinham o dom de encarnar os espíritos e de com eles se comunicar atra-

vés do maracá – diziam ser a encarnação dos ancestrais, incumbidos de guiar seu povo para uma nova era, tempo de abundância e paz, que se confundia, no caso, com um espaço específico: a “terra sem mal”. O caso exemplar é, sem dúvida, o caraíba da Santidade de Jaguaripe, cujo nome de batismo era Antônio, mas que denominava a si mesmo de Tamanduaré, dizendo que escapara do dilúvio metido no olho de uma palmeira... Caraíba-mor da santidade, exortava os índios para que o seguissem, anunciando para breve um tempo em que os frutos cresceriam por si na terra e as flechas caçariam sozinhas no mato. Antônio (ou Tamanduaré revivido) pregava, sem dúvida, a renovação do mundo e o retorno a uma era primordial: tempo que excluiria os portugueses, a catequese e a escravidão.

Seria possível, de fato, multiplicar *ad infinitum* os exemplos comprobatórios desses movimentos que enunciavam sua resistência ao colonialismo nos termos de uma volta ao passado mítico, à inauguração de um novo ciclo temporal. Mas creio que esses poucos exemplos bastam para ilustrar as concepções de tempo presentes nos milenarismos indígenas. E para confirmar e generalizar uma certa afirmação de Todorov segundo a qual, para os índios, “a profecia é memória”.¹⁸

2. A influência, direta ou indireta, da escatologia cristã parece quase sempre indubitável

Eis um traço de difícil comprovação, seja porque as fontes acerca destes movimentos procedem majoritariamente de agentes colonialistas, seja porque, de fato, as culturas indígenas estavam já em contato com o cristianismo europeu, e portanto, permeáveis aos valores ocidentais. Além do mais, penso que só uma pesquisa caso a caso seria capaz de elucidar a maior ou menor presença da escatologia cristã

nas pregações indígenas sobre o fim do mundo.

Em certos casos, a influência da escatologia cristã não parece provável, ao menos enquanto força decisiva da pregação xamanística. Em Martin Ocelotl, por exemplo, o prenúncio de um “novo sol”, bem como a presença do jaguar nos atributos dos mensageiros que comunicaram ao xamã a iminência do cataclisma cósmico, dizem mais respeito à era primordial da cosmogonia nahuatl do que ao apocalipse cristão, não obstante Martin tenha passado pelas mãos dos franciscanos e recebido alguns ensinamentos cristãos. O que sobressai, no entanto, é a releitura que Ocelotl fez de sua experiência com os franciscanos, aos quais atribuiu o papel de “monstros devoradores” de tudo quanto havia naquele tempo decadente. Assim como na cosmogonia tradicional teriam sido os jaguares a pôr fim no ciclo de que eram símbolo, em Ocelotl seriam os frades, metamorfoseados em jaguares, os responsáveis pelo fim do “sol franciscano”.

Também no Taqui Ongoy o que parece prevalecer claramente é a cosmogonia e a escatologia tradicional dos peruanos. O fim do mundo se identificava com a ressurreição dos antigos deuses ancestrais, no caso as *huacas*, que, lideradas pelas de Pachacamac e de Títicaca, combateriam e dorrotariam o deus cristão no ar. Não resta dúvida que o Taqui Ongoy renunciou um novo tempo que não correspondia a nenhuma das eras anteriores da cosmogonia antiga do Peru. Não preconizou o retorno do Sol ou do Inca, nem manteve a divisão quatripartida do *Tawantinsuyo*, substituindo os primeiros pelas atividades ancestrais, e a segunda pela dualidade costa/serra – expressa na liderança mágica da dupla Pachacamac/Títicaca. Mas nada disso permite afirmar qualquer influência da escatologia cristã.

Há, no entanto, numerosos indícios de que o cristianismo penetrara no universo

cultural dos indígenas e, possivelmente, na escatologia de alguns movimentos milenaristas. Ocelotl, por exemplo, não obstante fosse muito fiel à cosmogonia mexicana, chamou de “apóstolos de Cristo enviados por Deus” aos dois mensageiros que o haviam notificado sobre a iminência do apocalipse. Juan Chocne, o líder-mor do Taqui Ongoy, pregava ladeado por duas índias chamadas de Santa Maria e Santa Maria Madalena – sinal eloqüente de que o movimento buscava apropriar-se da força do deus cristão para derrotá-lo.

No Paraguai seiscentista, houve xamãs que se vestiam de padres, construíram igrejas e até incluíam os jesuítas na hierarquia de suas divindades, embora os considerassem como deuses secundários. A descrição que dá Maxime Haubert destes templos indígenas sugere, de fato, um cenário composto de sincretismo religioso: eram “espaçosos e ornamentados de tapeçarias feitas de esteiras lavradas”, dotados de “uma câmara secreta, espécie de Santuário, defendido por uma parede ricamente ornamentada, onde os ossos do mágico falecido se conservam numa rede suspensa de duas colunas. As cordas da rede, as faustosas cobertas de algodão que protegem o coração são enriquecidas de penas multicores e ornamentadas com grinaldas de flores que diariamente se renovam; uma chama brilha sem interrupção diante das relíquias sagradas. Dentro da igreja, alinham-se os bancos dos fiéis...”¹⁹

Na Santidade de Jaguaripe, caso que conheço mais detalhadamente, há vários sinais de que o sincretismo prevaleceu. Antônio, caraíba-mor que dizia encarnar o ancestral Tamanduare, intitulava-se Papa e nomeava bispos entre os seus auxiliares. Era igualmente comum, nos rebatismos da seita, darem nomes de santos católicos aos neófitos, além do que a índia mais prestigiada do movimento – que alguns documentos sugerem como sendo a mulher de Antônio – ostentava o pomposo título de

“Santa Maria, Mãe de Deus”. No interior da igreja que os sectários erigiram no engenho de Jaguaripe, com o assentimento de Fernão Cabral, os índios oravam *per contas* e faziam confissões à moda cristã. E não obstante cultuassem um ídolo de pedra, “com olhos e nariz enfeitado com paninhos velhos”, puseram uma cruz de pau à porta do templo.²⁰ Os indícios cristãos são realmente numerosos na Santidade de Jaguaripe, sendo lícito presumir a “influência” da escatologia cristã na pregação de que “a Santidade era a verdadeira religião e o verdadeiro caminho para se ir ao Céu...”

3. Embora atraídos pelos valores ocidentais e desejando apropriar-se tanto da religião e da educação dos brancos como de suas armas e riquezas, os aderentes dos movimentos milenaristas são antiocidentais

Se alguns elementos desta formulação de Eliade são, no mínimo, discutíveis – a exemplo do desejo indígena de se apropriar da “educação dos brancos” –, não se pode duvidar do caráter antiocidental dos vários milenarismos, marca da insurgência das idolatrias que lhes davam forma.

Não bastasse o conteúdo das mensagens, que de várias maneiras hostilizavam e repeliam o europeu, numerosos aspectos rituais indicam o apego às tradições e a necessidade de purificar os índios da influência cristã.

Refiro-me, por exemplo, aos rebatismos – rito emblemático que muitas vezes invertia, mimetizando, o sacramento cristão. O xamã guarani Nheçu, revestido do hábito sacerdotal, deitava água quente na cabeça, no peito e nos ombros das crianças, “a fim de apagar a inarca dos santos óleos, esfregando-lhes a língua com argila e uma concha para suprimir o gosto de sal”, banhando-lhes depois “os pés, e não a cabeça como fazem os jesuítas”.²¹ Os pregadores

da santidade rebatizavam com “água benta e santos óleos”, segundo a maioria dos que testemunharam o rito, mas é provável que a defumação da cabeça dos neófitos com a fumaça da “erva santa” (tabaco) tivesse papel importante na conversão dos índios. No Peru, além de rebatizar os aderentes do Taqui Ongoy, Juan Chocne deles exigia alguns dias de jejum e abstinência sexual, após o que deviam consagrar-se integralmente às *huacas*, oferecendo libações de *chicha* e oferendas de milho nos lugares sagrados (*pakarina*).

Outro traço igualmente emblemático – e sobre o qual há muito o que pesquisar – é a presença de danças rituais e do transe místico na veiculação da mensagem insurgente – costumes assentados nas tradições indígenas, embora por vezes modificados e não de todo desarticulados dos ingredientes litúrgicos cristãos. É o que se vê, por exemplo, no litoral do Brasil, onde muitos observadores chegaram a ver na dança quase um sinônimo das “santidades” tupi-nambá, pois era em meio aos “bailes gentios” que os índios recebiam o *caraimonhaga* depois de sorverem o *petim* ou serem por eles defumados, a começar pelos caraibas. No caso do Peru, o próprio nome *Taqui Ongoy* significa, em quechua, “a enfermidade da dança”, referindo-se no caso à possessão que tomava conta dos índios dedicados às *huacas*. E, assim, em inúmeras outras culturas ameríndias, inclusive na América do Norte (ghost dance religion), a dança era um elemento essencial do milenarismo indígena, bem como a “possessão coletiva”, ou pelo menos o êxtase do pregador (às vezes com o recurso a plantas alucinógenas), prova de seu caráter sobrenatural (homens-deuses) e do seu particular dom de comunicar-se com os espíritos.

4. *Esses elementos são sempre suscitados por fortes personalidades religiosas*

do tipo profético e organizados ou ampliados por políticos ou para fins políticos

Os líderes dos milenarismos indígenas, além de muitas vezes serem guerreiros, quase sempre apareciam aos olhos da comunidade como *homens-deuses*, e sua legitimidade repousava numa combinação entre o carisma pessoal e as crenças coletivas que atribuíam poderes especiais a certos indivíduos.

O maior poder dos homens-deuses residia, antes de tudo, na sua capacidade de falar com os ancestrais, estabelecendo um diálogo que normalmente os conduzia ao êxtase, à possessão e à alucinação, como se neles pousasse a divindade. Os homens-deuses eram também aqueles que detinham o controle das “palavras secretas”, de um saber oral cuja linguagem, rica em metáforas e preñe de ambigüidades, estabelecia uma espécie de nexos entre a realidade cotidiana e o mundo mítico. Eram, por isso mesmo, “guias espirituais” das comunidades a que tinham acesso e, via de regra, diziam ser imortais. Personificavam, assim, os mitos cosmogônicos e escatológicos que veiculavam com sua linguagem peculiar: eles não morriam, abandonavam o mundo; e também não nasciam, retomavam.²²

Martin Ocelotl já dominava o *nahualatlolli*, a linguagem secreta e esotérica dos astecas, desde antes da conquista espanhola. Fora, como se viu, adivinho de Montezuma e um dos que previram o fim do “sol asteca”. Alegava ter ressuscitado, incluindo-se entre os sacerdotes e soberano asteca em 1519. Alegava ter poder para metamorfosear-se em animais e outros seres, além de tratar com diversos deuses, a exemplo de Tlaloc, ao qual homenageava para atrair a chuva fecundante. Conselheiro de autoridades indígenas de Nova Espanha, além de comerciante e agricultor, Ocelotl fazia previsões da vida pessoal de seus consulentes, agia como

curandeiro, profetizava secas. Ocelotl, seu nome indígena, significava jaguar: o elemento símbolo da era primordial na cosmogonia nahuatl; uma das formas de Tezcatlipoca, o deus dos guerreiros astecas.

Juan Chocne fora *Kuraca* (chefe aldeão) no Peru Central, antes de tornar-se o líder espiritual do Taqui Ongoy. Alegava possuir o extraordinário poder de encarnar as *huacas* (fato novo na religião andina), ser portador de espíritos que “ninguém era capaz de ver”. Chocne também dizia ser capaz de metamorfosear-se e, a exemplo das huacas, transportar-se de um lugar para outro no ar. Como guia dos índios nesta luta pela ressurreição dos antigos deuses, o xamã do Taqui Ongoy advertia a todos que, se não o seguissem, seriam excluídos da “nova era” – intimidação aliás generalizada em todos os milenarismos indígenas.

Do mesmo modo que Chocne, Antônio, o líder da Santidade de Jaguaripe, dizia encarnar Tamanduare, o ancestral dos tupi-nambá, chegando mesmo a afirmar que, a exemplo do herói mítico, escapara do dilúvio metido no olho de uma palmeira. Pensava e agia, portanto, como um *paje-açu*, os grandes caraíbas (*karai*) da cultura tupi-guarani. E como diria Egon Schaden: “o pajé é um pequeno herói, assim como o herói é um grande pajé”.²³ Por outro lado, Antônio, encarnando Tamanduare, também legitimava o seu poder com o prestígio da hierarquia cristã: dizia ser o verdadeiro Papa, e nomeava bispos e sacristãos...

Limitei-me a dar alguns exemplos de personalidades proféticas dos milenarismos indígenas. Exemplos expressivos não apenas da força das tradições ameríndias como da presença, em diversas situações, de ingredientes cristãos como instrumento ancilar do poder xamanístico. Nheçu, o xamã guarani, vestia hábito sacerdotal. Ocelotl dizia receber mensagens de Deus por meio de franciscanos-jaguares. Juan Chocne pregava ladeado por índias com

nomes de santas católicas. Vários desses líderes haviam passado pelas mãos dos missionários, e absorvido, quando menos, os rudimentos da fé cristã. E o que dizer de Lago Bello – o profeta índio dos senecas na América do Norte setecentista – que pregava em nome de um deus comum a brancos e índios?

“Messias contra Messias”: a expressão é de Maxime Haubert, e parece resumir muito bem a luta dos xamãs ameríndios que, afinal, eram homens-deuses extasiados, que às vezes podiam voar...

5. Para todos estes movimentos, o milênio está iminente, mas não será instaurado sem cataclismos cósmicos ou catástrofes históricas

Última característica, de que os milenarismos ameríndios dão provas numerosas e eloqüentes.

Em certos casos, o que se percebe é o predomínio de cataclismos que não raro preludiam ou se confundem com “guerras imaginárias”. No Taqui Ongoy, Juan Chocne pregava que as “huacas do reino”, já ressuscitadas e comandadas pelas de Pachacamac e Títicaca, estavam já vagando no ar, à espera do combate sem tréguas contra o deus cristão. Esse último, dizia, havia já concluído a sua meta, o seu “turno de mando”, e uma vez destronado, daria lugar a um novo mundo governado pelas *huacas*. E, assim como a antiga vitória do deus cristão sobre as huacas havia correspondido ao triunfo dos espanhóis sobre os índios, sua iminente derrota levaria os antigos conquistadores à morte: “o mar haveria de crescer e os haveria de afogar”, como num grande dilúvio, “para que deles não houvesse memória”.²⁴

Guerra imaginária é o que se vê também na pregação dos homens-deuses mexicanos: Ocelotl, seu irmão Andrés Mixcoatl, seu criado Papalotl. Ocelotl, além de realizar sacrifícios, curar enfermos etc..., pre-

gava, como se disse, que o “sol franciscano” estava no fim. Exortava os índios para que o seguissem, tanto “caciques” como macehuales (camponeses), pois somente os que retornassem às tradições se poderiam salvar ou renascer. Para apressar a “nova era”, chegou a ordenar que seu irmão, Mixcoatl, recolhesse 3.600 pontas de flecha para combater os cristãos numa guerra mágica, ao que parece, pois Ocelotl jamais urdiu uma batalha em campo aberto contra o espanhol.

Noutros casos, especialmente nas regiões de fronteira, a expectativa da renovação do mundo enveredou francamente para a luta armada, a escatologia se confundiu com a “catástrofe histórica” de que nos fala Eliade. Foi o caso da rebelião liderada por Tenamaxtle, no norte mexicano, cuja pregação dos profetas de “Nalol” levou os índios à destruição de povoados e igrejas espanholas, até serem derrotados pelo vice-rei, em 1542. Foi também o que ocorreu no próprio Peru, quando o neo-inca Titu Cusi esboçou seu plano de uma insurreição geral no vice-reino, marcando-a para 1565. Foi o que ocorreu em várias rebeliões dos guarani contra os jesuítas, no Paraguai, todas elas empenhadas em apressar o retorno dos índios ao espaço e ao tempo da “terra sem mal”. E, deslocando-se o cenário para a América do Norte, foi o caso da insurreição de Pontiac, cujos guerreiros otawas, hurões e senecas pareciam atender aos apelos do Profeta Delaware, ou de seu sucessor, Lago Bello, quando exigiam em nome do “Senhor da Vida” que todos voltassem aos antigos costumes, expulsando os brancos da terra de seus ancestrais.

Situação intermediária entre a guerra mágica e a luta armada se pode perceber, entre outros movimentos, nas “santidades” do Brasil quincentista, cujos caríbas ora pregavam ostensivamente a guerra, ora apontavam vagamente para o triunfo próximo dos ancestrais. Em qualquer dos casos, porém, o destino que se reservava aos

portugueses era trágico: seriam expulsos da terra, mortos, ou escravizados pelos índios. A própria Santidade de Jaguaripe, não obstante ter se instalado nos domínios de um senhor de engenho colonial – quem sabe na esperança vã de (re)encontrar o paraíso tupi nas bandas do mar –, não deixou de ser um foco de rebeliões e fugas em todo o recôncavo baiano. Assim a viram, pelo menos, os potentados da Bahia, à exceção de Fernão Cabral, quando exigiram do governador a destruição da igreja de Jaguaripe. Assim pensou o próprio governador Manuel Teles Barreto quando a definiu, em 1586, como “raiz de que os ramos arrebentavam, e para onde fugiam todos esses índios”.²³

Conclusão

O estudo das idolatrias e dos milenarismos assume importância inegável para uma história cultural latino-americana. É por meio dessas atitudes e movimentos, enquanto manifestações de resistência, que se pode perceber, com alguma profundidade, o universo cultural dilacerado pelo colonialismo.

É também digna de nota a extraordinária semelhança de traços – guardadas as especificidades de cada cultura e região – entre certas manifestações idolátricas e milenaristas no fundo muito diferentes e sujeitas, ainda, a tipos variáveis de contato com o europeu. Refiro-me a certos indícios, a exemplo do papel e do simbolismo dos xamãs, à idéia de tempo cíclico, aos tipos de transes individuais e possessões coletivas, e a todo um conjunto de elementos que pode sugerir um patrimônio cultural comum aos povos ameríndios.

Mas este é um tema por demais complexo, que não ousaria desenvolver nos limites deste trabalho. A presença de “heróis ances-

trais”, de gêneros ou de casais primordiais – assunto que já ocupou muito a atenção dos antropólogos – pode vir a ser matéria de uma investigação histórica centrada em arquétipos culturais, a exemplo da “arqueologia do sabá” empreendida por Carlo Ginzburg em seu mais polêmico livro.⁶

Mas no caso da América todo o cuidado é pouco. Deve-se desconfiar sempre – o que não é novidade – da aparente semelhança entre traços de culturas distintas – e não só por uma eventual oposição teórica ao modelo de tipo “difusionista”.

Há, em primeiro lugar, o problema da *aculturação* (expressão que os historiadores reabilitaram nas últimas décadas), que bem pode ter moldado certos conteúdos e formas das atitudes indígenas de resistência: a adoção de santos e de liturgias cristãs, a importância da Virgem Maria em alguns movimentos, a própria idéia de “fim de mundo” que, se visto pelos índios como irremediável e definitivo, poderia comprovar a “influência da escatologia cristã” que Eliade atribuiu aos “milenarismos primitivos”.

E, em segundo lugar, há o problema da *documentação* que, além de fragmentária e contraditória, provém quase toda do europeu, embora muitas vezes baseada em informantes indígenas e compilada por missionários dotados, como Sahagún, de forte “sensibilidade etnográfica”. É certo que não se deve esperar da narrativa mítica uma “história linear” – como bem ensinam os antropólogos. Mas é também certo – como lembrou recentemente Sabine MacCormack a propósito dos Andes coloniais – que a maioria do que sabemos sobre os índios provém de cristãos escrevendo sobre coisas em que não acreditavam.

Entre arquétipos e aculturações, idolatrias e milenarismos indígenas seguiram, contudo, a sua obstinada sina de resistir ao europeu. Provocando nos colonizadores o medo de uma “reconquista” ameríndia ou, quando menos, o estranhamento e a repul-

sa diante do que chamavam de “costumes bizarras”. Bizarras, talvez, e por que não grotescos, como as célebres velhas grávidas de Kertch? Um grotesco ambivalente, diria delas Bakhtin: “combinam-se ali o corpo decomposto e disforme da velhice e o corpo ainda embrionário da nova vida”.²⁷

Notas

1. J. Delumeau, *História do medo no Ocidente (1300-1800)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 260-268.

2. Ch. Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Edições 70, p. 98.

3. S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire; sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol; XVIe. - XVIIe. siècle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 195.

4. R. Vainfas, “Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no mundo colonial ibérico”. Trabalho apresentado no V Encontro de Historiadores Latino-Americanos e do Caribe (ADHILAC), São Paulo. A sair em próximo número da *Revista Brasileira de História*.

5. E.G. Guillen, *Visión peruana de la conquista; la resistencia incaica a la invasión española*, Lima, Editorial Milla Batres, 1970.

6. J. Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 1974, p. 139 e segs.

7. M. Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s/d, p. 165-167.

8. R. Vainfas, “Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas”, em *América em tempo de conquista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992. A melhor fonte para o estudo da Santidade de Jaguaripe é o processo inquisitorial contra Fernão Cabral de Taíde: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), Inquisição de Lisboa, número 17065.

9. W.R. Jacobs, *El expolio del indio norteamericano; indios y blancos en la frontera colonial*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

10. J. Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe*. Madrid, FCE, 1977, p. 59 e segs.; J. Klor de Alba, "Martin Ocelotl: dirigente del culto clandestino (Nueva España, siglo XVI)", em David Sweet e Gary B. Nash, *Lucha por la supervivencia en la America Colonial*, México, FCE, 1987, p. 135-146; S. Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands*, trad. Stanford University Press, 1989, p. 38 e segs. A principal fonte para o estudo do caso Ocelotl é o "Proceso del Santo Oficio contra Marin Ucelo, indio por idolatria y hechicero", em *Procesos de indias...*, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912-1913, p. 17-51.

11. L. Millones, "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy", *Revista Peruana de Cultura*, Lima, nº 3:134-140, 1964, e "Nuevos aspectos del Taki Ongoy", *Historia Cultura*, Lima, nº 1:138-140, 1965; P. Duviols, "Religion y represión en los Andes en los siglos XVI y XVII", em *El etnocidio a través de las Americas*, México, Siglo XXI, 1976, p. 84-94; M. Curatola, "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Ongoya Inkarni", *Allpanchis*, vol. X:65-92, 1977; N. Wachtel, *Los vencidos; los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 282-290; C. Caillavet, "Rituel espagnol, pratique indienne: l'occidentalisation du monde andin par le spectacle des institutions coloniales", em *Structures et cultures des sociétés ibéro-américaines*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 25-42; S. MacCormack, *Religion in the Andes; vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

12. M. Eliade, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 12.

13. Idem, *ib.*, p. 23.

14. Idem, *ib.*, p. 59. Diz Eliade que o "cristianismo judaico apresenta uma inovação fundamental. O Fim do Mundo será único, tal como a cosmogonia foi única... Este Paraíso terrestre não será mais destruído, não terá fim. O Tempo já não é o Tempo circular do Eterno Retorno, mas um Tempo linear e irreversível".

15. Idem, *ib.*, p. 64, para todos os itens do roteiro de questões.

16. J. Soustelle, *A civilização asteca*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, p. 74-75; L. Séjourné, *América Latina; I. Antiguas culturas precolombinas*, 10ª edición, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 175 e segs.

17. A. Métraux, *A religião dos tupinambás*, 2ª edição, São Paulo, Companhia Editora Nacional/Edusp, 1979, p. 31 e segs.

18. T. Todorov, *A conquista da América; a questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1983, p. 82.

19. M. Haubert, *op.cit.*, p. 167.

20. A melhor descrição da igreja da Santidade, em Jaguaripe, encontra-se em Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), I.L., proc. 13090.

21. M. Haubert, *op.cit.*, p. 164-165.

22. S. Gruzinski, *Man-Gods...*, *op.cit.*, p. 23.

23. E. Schaden, *Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*, São Paulo, 1945, p. 39.

24. A melhor fonte é Cristobal de Molina, *Relación de las fabulas y ritos de los incas*, Madrid, História 16, 1988.

25. O governador assim escreveu na certidão que passou em favor de Fernão Cabral, datada de 8/8/1586. Cf. ANTT, I.L., proc. 17065, p. 171-172.

26. C. Ginzburg, *História noturna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

27. M. Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento; o contexto de François Rabelais*, São Paulo, Hucitec/UnB, 1987, p. 23.

Ronaldo Vainfas é professor do Departamento de História da UFF.