

Historiografia Colonial Hispano-Americana e Multiculturalismo: a História da Colonização entre a Perspectiva do Colonizador e a do Colonizado

Tulio Halperin Donghi

A obra de Carlos Sempat Assadourian está integrada em um empreendimento coletivo – a investigação, numa perspectiva distinta da que se pode enxergar a partir do topo, da sociedade que foi plasmada no contexto da colonização espanhola – ao qual veio incorporar-se em uma etapa já avançada de sua trajetória.

Com efeito, se prestarmos atenção apenas às declarações programáticas, será fácil imaginarmos que esse deslocamento de perspectiva, da que aborda a historiografia colonial com a visão que se abre aos olhos do conquistador (e da classe que herdou sua posição privilegiada) para a que se impõe ao olhar dos que

Nota: Este texto foi originariamente escrito para a homenagem a Carlos Sempat Assadourian organizada pelo Colegio de México, a Universidad Nacional – UNAM e o Instituto Mora (México, DF, 1996), e foi apresentado no seminário “História e historiografia latino-americanas” promovido pelo CPDOC-FGV (Rio de Janeiro, 29 de agosto de 1997). Esta tradução é de Paulo Martins Garchet.

foram, primeiro conquistados e, em seguida, dominados, não só é um fato recente, como não poderia deixar de sê-lo, já que responde ao desafio das correntes multiculturalistas que só muito recentemente vieram colocar novas exigências aos cultivadores das ciências humanas, exigências a um só tempo epistemológicas e éticas. Quando, porém, examinamos o curso concreto dessa historiografia, percebemos até que ponto essa imagem precisa ser, em boa parte, completada e corrigida: se a historiografia colonial hispano-americana pode, hoje, responder a este desafio, é porque há longas décadas vem se esforçando, com êxito crescente, para emancipar sua ótica da do colonizador.

Esse progresso ocorreu, por opção, no terreno da história social; foi o enriquecimento cumulativo nas perspectivas e nos conteúdos da história social da colonização que tornou possível ao historiador de hoje libertar-se da visão do colonizador, a única a que tinha acesso até pouco mais que ontem. Por outro lado, é precisamente essa concentração na história social que torna difícil para a historiografia colonial adotar sem reservas a problemática que a maré multiculturalista veio trazer ao primeiro plano.

Era sabido que as comemorações do quinto centenário, forçando as consciências européia e hispano-americana a fazerem um embaraçoso exame de consciência, iriam se esquivar dos termos irrecuperavelmente eurocêntricos do descobrimento; esta decisão, à qual não se pode objetar, levou a um corolário mais problemático: o que começou em 1492 – como se há de recordar – foi definido como o encontro de dois mundos, deixando-se de lado, elegantemente, que tal encontro se deu através da conquista e colonização de um deles pelo outro. E ocorre que o multiculturalismo – embora rechace, com indignação, a intenção apologética que esse modo de designar o que começou em 1492 não consegue ocultar totalmente – coloca em primeiro plano, também ele, o “encontro de dois mundos”. Não poderia fazê-lo sem se apoiar no que a história da colonização nos ensinou sobre as metamorfoses que iriam fazer, desses dois, um só mundo; mas as metamorfoses, em si, lhe interessam menos que a maneira como se refletem na consciência dos dominadores e – mais ainda – na dos dominados.

Assim, o encontro entre o multiculturalismo e uma historiografia que se antecipou em responder a mais de uma de suas exigências, mas que tem dificuldades para acomodar a todas, é um episódio para além de uma exploração do passado na qual os influxos vindos de sua própria experiência de pesquisa se equilibram, nem sempre harmoniosamente, com os que chegam do mundo à sua volta.

Este, com efeito, foi o caminho seguido pela historiografia da conquista e da colonização, desde o que, retrospectivamente, parece ter sido um segundo nascimento, que se seguiu à dissolução da unidade imperial espanhola. Até esse momento, a capacidade desse império de sobreviver a uma decadência pluris-

secular era o que oferecia um núcleo temático e problemático à investigação do presente e do passado da América espanhola colonial. Se nos voltarmos para os dois grandes livros através dos quais volta a aflorar o tema hispano-americano, as histórias das conquistas do México e do Peru pelo bostoniano William Prescott, veremos, de imediato, que esse núcleo se deslocou para o momento inicial dessa experiência colonial. A história tem, agora, dois núcleos temáticos cuja integração não se faz sem ruído: as ricas e complexas civilizações pré-colombianas e as vitórias das hostes conquistadoras. A reação do historiador diante tanto de umas quanto das outras é igualmente perplexa: a grandeza monumental das realizações daquelas civilizações e o que as façanhas de seus conquistadores têm de descomunal não podem deixar de arrebatá-lo sua admiração; os incompreensíveis extremos de desumanidade observados naquelas civilizações e os exageros, por demais compreensíveis, que marcaram as condutas de alguns heróis excessivamente vulneráveis às tentações da mais sórdida cobiça, inspiram, alternadamente, uma repugnância que excede a esfera do julgamento moral, e uma admiração com a qual convive contraditoriamente, mantendo sempre viva no historiador a consciência de que a realidade que estuda não tem parâmetros comuns com a sua própria experiência.

Esboça-se, assim, um modo de abordar o passado hispano-americano que tem muito em comum com aquele que, paralelamente, domina a historiografia do antigo oriente mediterrâneo: a etnia vencida e conquistada perde interesse a partir do próprio momento de sua derrota e conquista; se a história do passado anterior a 1492 é dominada pelas enigmáticas civilizações pelas quais foi plasmada, o que veio depois tem como protagonistas os conquistadores.

Já inclinado a explorar somente estes veios do passado, o historiador vê confirmada essa preferência pelos instrumentos que para tal tem a seu alcance: o núcleo de que Prescott se utilizou vem da coleção de Juan Bautista Muñoz, Real Cronista das Índias, da Real Academia de História de Madri, e a única história que se pode escrever a partir dela há que ser a que é vista do topo.

A narrativa que Prescott encerrou com o fim da conquista logo seria continuada pela da colonização, agora no contexto mais amplo proporcionado pela expansão européia em direção ao ultramar, que iria ser celebrada sem nenhuma reticência por ocasião do quarto centenário de 1492, que deu oportunidade para a convocação do primeiro Congresso de Americanistas, no qual a presença francesa foi dominante. Com espírito muito diferente do que vimos um século mais tarde, não faltou quem proclamasse que essa expansão respondia a um desígnio divino, seguindo os passos do conde Roselly de Lorgues, cuja biografia de Colombo, que conheceu várias reedições desde meados do século, apresenta o problemático descobridor como um homem conscientemente devotado a uma missão providencial que o torna digno de ser venerado nos altares.

Essa perspectiva sofre, na Espanha, ao ser integrada na história desse país, uma inflexão, apenas parcial, que busca apresentá-la como uma variante da norma européia – rica, sem dúvida, em peculiaridades – e não como uma aberração frente a essa norma. Esta é a visão que subjaz a toda a obra de Rafael Altamira, cuja influência na definição de uma agenda válida para a história hispano-americana, não apenas na própria Espanha mas em todas as terras neo-espanholas, desde o México até a Argentina, dificilmente poderia ser exagerada. Seu corolário é que a história hispano-americana se organiza em torno daquela da colonização, e que esta, por sua vez, deve ser vista como uma das dimensões da história espanhola moderna. Agora, novamente, os interesses do historiador somam seus efeitos às inevitáveis limitações das fontes, para definir os limites do passado que se abre ao seu olhar. O Arquivo das Índias passa ao primeiro plano; a história que se pode fazer a partir dos documentos do que foi o Conselho Supremo das Índias é, de novo, e por definição, uma história vista de cima (embora o entendimento alcançado nas observações acerca das maneiras como o aparelho administrativo imperial, mesmo em seus níveis mais ínfimos, interagiu com a sociedade surgida do processo colonizador, nos permita vislumbres sobre ele que obrigam, mais uma vez, a admirarmos, retrospectivamente, a lucidez e a sagacidade de alguns desses servidores da coroa).

Logo no início do primeiro pós-guerra surgiram os primeiros sinais de que essa agenda historiográfica começava a parecer estreita. A irrupção do indigenismo – como elemento da ideologia do Estado que surgiu no México da Revolução e das novas ideologias contestatárias da região andina – torna difícil continuar ignorando que uma história da colonização centrada na do colonizador não poderia esgotar a história da América espanhola colonial.

Neste novo contexto, a historiografia começa a se mostrar mais receptiva às sugestões que continuam chegando da antropologia, principalmente da França. A publicação, em 1861, do *Popol Vuhl*¹ traduzido para o francês, em Paris, tivera um eco mais limitado entre os historiadores que a versão espanhola, também publicada em Paris, em 1929, e menor ainda que o suscitado pela labiríntica carta que Huamán Poma de Ayala dirigira a Felipe III,² também publicada em Paris, em 1936. E, mesmo deixando de lado estes novos estímulos, já a própria expansão, por assim dizer, vegetativa dos estudos sobre a colônia leva à abordagem de temas e problemas que, sem entrar em contradição com a perspectiva do conquistador, começam a transbordá-la.

1. N. do T.: livro sagrado dos maias.

2. N. do T.: nessa longa carta repleta de explicações, cheia de circunlóquios e desenhos, Poma de Ayala expõe a exploração dos índios pelos espanhóis, no Peru, e advoga a pretensão de que passem a ter seu próprio reino, prestando obediência diretamente ao rei Felipe III, sem a intermediação dos conquistadores.

É significativo, pois, que o tema da catástrofe demográfica, cuja exploração sistemática iria constituir uma etapa decisiva na transição para uma nova historiografia da colonização, comece a ser abordado por Angel Rosenblat em 1935, em um estudo publicado em *Tierra Firme*, a revista que o Centro de Estudos Históricos de Madri consagrou aos americanos. Do mesmo modo, em 1933, *La conquête spirituelle du Mexique*, o grande livro de Robert Ricard, projeta a história da evangelização da Nova Espanha em um contexto que já é, plenamente, o do México indígena.

Tratava-se, sem dúvida, de uma inovação temática, mais que de perspectiva; Rosenblat, cuja formação é de filólogo, se interna no tema demográfico a partir de seu interesse pela grande voz dissidente no coro dos conquistadores: a de Las Casas; Ricard coloca a história da evangelização do México no contexto da expansão européia no novo e no velho mundos, da qual essa evangelização dá a dimensão religiosa; e daí, sobretudo, advêm todas as fraquezas deste livro admirável: se ele conclui, de modo bem mais problemático, depois de constatar muito acertadamente que os evangelizadores criaram uma igreja para os índios, mas não dos índios, que, devido a isto, a igreja mexicana que criaram é uma igreja colonial, e não verdadeiramente nacional, é porque contempla a evangelização do México no século XVI da perspectiva, não totalmente relevante, que presidiu a da África negra, segundo a qual a criação de um *clergé indigène* era condição necessária para assegurar uma sólida implantação do catolicismo naquelas terras exóticas.

A metamorfose historiográfica que essas obras anunciam – mas não consumam – será acelerada pelas catástrofes do século XX. Em 1936 eclode a Guerra Civil Espanhola e em 1939 a Segunda Guerra Mundial; ambas provocam um eclipse temporário da Espanha e da Europa. As conseqüências são óbvias: Paris (e, enquanto dura a emergência, não apenas ela) deixa de ser o mais importante referencial externo para os estudos hispano-americanos; por seu lado, o Arquivo das Índias passa de fonte privilegiada a fonte inacessível, com isso abrindo caminho para o primeiro projeto dos arquivos hispano-americanos.

Os do México foram os primeiros. Se a incomparável riqueza e variedade das experiências históricas vividas pela Nova Espanha lhe asseguravam uma atenção preferencial por parte dos estudiosos, a posição central que ocupa na nova história da colonização deve muito, além disso, à normalização institucional e política do país a partir de 1920, que começa a fazer sentir plenamente seus efeitos com a organização e o funcionamento desses arquivos. A isto se soma a alentada emigração dos estudiosos espanhóis identificados com a facção derrotada na guerra civil que, como Ramón Iglesia ou José Miranda, irão desenvolver a parte mais importante de suas obras em seu refúgio mexicano.

Porém, mais decisiva ainda é a substituição da Europa pelos Estados Unidos como principal referencial externo para os estudos da historiografia colonial hispano-americana. Aqui, os efeitos da catástrofe europeia iriam ser perpetuados, no contexto da Guerra Fria, pela enorme expansão dos estudos latino-americanos ao norte do rio Bravo, que asseguraria aos estudiosos norte-americanos um peso que os europeus não-espanhóis nunca haviam alcançado no passado; a concentração desses estudiosos numa área que unia a seus atrativos intrínsecos o fato de estar ao alcance da mão, contribuiu decisivamente para fazer da história da Nova Espanha o terreno privilegiado para a metamorfose historiográfica que se desencadeou no segundo pós-guerra.

A precondição para essa metamorfose foi a reconstrução da catástrofe demográfica, antecipada nas investigações preliminares de Rosenblat e levadas à frente, no imediato pós-guerra, pela chamada “escola de Berkeley”. Ostensivamente, sua contribuição mais significativa seria o balanço do impacto demográfico da conquista, pesquisado, sobretudo, para o México central: a devastação que havia trazido se revelou muito mais extensa do que as visões mais pessimistas do episódio jamais haviam estimado. Hoje, após décadas cheias de polêmicas (quase todas centradas no cálculo da população anterior à conquista, já que reina considerável consenso sobre o volume e o ritmo da perda de população) a substância dessa contribuição sobrevive bastante bem, enquanto as versões mais otimistas propõem uma redução da população indígena da ordem de 80%.

Essa contribuição afetava um terreno menos circunscrito do que poderia parecer à primeira vista, porque se apoiava em suposições que consagravam uma ruptura significativa com a historiografia anterior. Formada por três estudiosos (somente um dos quais – Walter Borah – tem formação profissional como historiador; Lesley Simpson, embora já fosse autor de sólidos estudos históricos – entre os quais um sobre a *encomienda*³ novo-hispânica – foi, originariamente, estudioso de literatura; Sherburne Cook, por sua vez, era um especialista em biologia humana), a escola de Berkeley certamente deixa de lado a perspectiva do conquistador para procurar a chave da catástrofe, tanto nas modalidades do meio mexicano, como nas do *Columbian exchange*:⁴ o frágil equilíbrio demográfico do México pré-hispânico, cujas terras férteis abrigavam uma popu-

3. N. do T.: instituição, cujo conteúdo variou segundo o tempo e lugar, pela qual se designava um grupo de índios a uma pessoa para que esta se aproveitasse seja de seu trabalho (*encomienda* originária ou de serviços), seja, posteriormente, de uma tributação fixada pela autoridade (*encomienda* de tributo), sempre com a obrigação, por parte do *encomendero* (o titular da *encomienda*), de obter e custear a instrução cristã dos índios que lhe eram designados.

4. N. do T.: o resultado das alterações demográfica e ecológica decorrentes do contato europeu com as populações indígenas. O autor faz referência, aqui, ao título de um famoso livro sobre o tema.

lação sempre próxima do máximo que o equilíbrio ecológico suportava, e que promovia brutais ajustamentos cada vez que este era ultrapassado, já permitia antecipar os reajustes que se seguiram à Conquista, que foram imensamente agravados pelo impacto das enfermidades importadas do Velho Mundo, contra as quais os habitantes do Novo Mundo não tinham defesa biológica.

Esta imagem do impacto da conquista despoja de sua centralidade a dicotomia entre conquistadores e conquistados, designando-lhe um lugar subordinado que a torna apenas mais um episódio nas complexas transformações da vida animal no *Anahuac*. Com isto não se recusam, no entanto, corolários estritamente históricos; assim já o faz Borah em seu magistral ensaio *New Spain's century of depression* (Berkeley, 1951), que conclui que o surgimento do México como nação mestiça somente foi possível graças à catástrofe demográfica que modificou tão decisivamente o equilíbrio numérico entre os herdeiros dos conquistadores e os sobreviventes da etnia conquistada.

Aqui já se nota plenamente o que iria significar para a historiografia a introdução da dimensão demográfica: sua inovação mais significativa foi reconhecer como único sujeito possível da história colonial a sociedade inteira que foi plasmada pela conquista; o corolário implícito nesta redefinição é a proposta de uma agenda historiográfica também renovada.

O sentido que irá tomar tal redefinição começa a ser percebido no grande livro de Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish rule. A history of the Indians of the valley of Mexico, 1519-1810* (Stanford, 1964). O próprio título sugere que a obra marca o ponto preciso da transição da história do conquistador para a dos conquistados. Com efeito, o foco da atenção se concentra inequivocamente nos últimos; não apenas a narrativa ignora o marco cronológico sugerido pelo título para internar-se no período anterior à conquista, como esse olhar para a fase anterior a 1521 supõe algo mais que uma procura de antecedentes: a própria conquista marca, aqui, um ponto de inflexão em uma história que se estende a ambos os lados dela.

O balanço do impacto da colonização sobre os colonizados traçado por Gibson leva à conclusão que já havia sido proclamada em termos dramáticos na *Leyenda Negra*:⁵ a colonização significou a implantação de um regime no qual os índios eram explorados pelos espanhóis. A vasta e exaustiva investigação de quase três séculos de transformações no vale do México terá, então, como tema central (e quase único) o estudo do impacto desse regime na estrutura institucional e no perfil social da que será a “república dos nativos” (no caso da estrutura, a

5. N. do T.: *Leyenda Negra* (Lenda Negra) refere-se à opinião antiespanhola difundida a partir do século XVI e fundada nas políticas da Espanha na Itália, Alemanha e Países-Baixos e na conquista e colonização da América.

eliminação da superestrutura imperial imposta pela tríplice aliança em quase todo o vale do México e a sobrevivência, em troca, do *altepetl*,⁶ que servirá de base para a reorganização institucional da sociedade indígena; no caso do perfil social, o “achamento” – *flattening* – que é consequência da transformação do que fora uma sociedade complexa e hierarquizada no estamento camponês subalterno de uma sociedade senhorial neo-européia).

Se Gibson nos lega, inequivocamente, uma história dos conquistados, não é porque se esforce para fazer sua a perspectiva deles; neste aspecto, sua obra é produto de uma época em que o historiador ainda acreditava ser parte de suas obrigações elaborar uma perspectiva própria sobre o processo que reconstruía. Essa atitude é hoje denunciada como arrogante (em um gesto imperial, o historiador faz da perspectiva dos protagonistas do processo que evoca, parte dos materiais a partir dos quais constrói a sua própria), mas admite uma justificativa talvez mais modesta (o que o historiador chama “perspectiva do protagonista” não é um objeto que haja encontrado, de pronto, em seu caminho; é um produto de seu próprio esforço de reconstrução, orientado por uma perspectiva que é a sua própria e, ao reconhecer que assim eram as coisas, vem, talvez, admitir uma limitação, antes que proclamar uma ambição imperial). Em todo caso, importa-nos menos falar aqui desse dilema que alertar para algumas das consequências dessa atitude de Gibson. Junto com uma perspectiva, ela impõe a seu exame uma temática que lhe fixa limites mais estreitos que os já impostos pelo objeto do estudo: o que ele reconstrói não é a experiência global dos que são, subitamente, forçados a integrar-se em uma sociedade e uma cultura cuja própria existência ignoravam – e cuja lógica interna, no começo, acham impenetrável – mas, apenas, os aspectos dessa experiência em que se reflete o papel central da exploração dos conquistados pelos conquistadores na conformação da sociedade colonial.

As consequências podem ser medidas no capítulo que Gibson consagra à religião. Sua brevidade já é sugestiva (37 páginas de um total de 409, fora apêndices e notas). Ainda mais revelador é que nele também predomine o enfoque financeiro

Gibson crê que seja possível despachar em menos de meia página o exame da sobrevivência de elementos pré-cristãos na devoção popular mexicana de hoje, e deixa o tema de lado, propondo como conclusão geral do capítulo que “qualquer que fosse a profundidade das respostas individuais ao cristianismo, parece claro que a Igreja, tendo em vista seus próprios fins, alimentou e preservou formas comunais de vida entre os índios... Parece provável que os aspectos do cristianismo que serviam a esse fim se mostraram mais aceitáveis para os índios,

6. N. do T.: a unidade política básica dos *mexica* (vila ou aldeia).

enquanto a influência do domínio espanhol contribuiu, de muitas outras maneiras, para destruir o senso comunitário nativo” (p. 134-35), é porque obedece escrupulosamente aos limites que se impôs em relação a seu tema, e a dolorosa transição ideológica e religiosa, que foi também consequência da conquista, não faz parte dele.

Mas, não apenas por isto: pôde deixá-la de lado, também, porque estava seguro de já contar com uma noção suficientemente precisa do que havia significado a conquista, neste aspecto, o que lhe permitiu concentrar-se no que lhe interessava, sem recear, com isso, estar deixando descoberto um perigoso flanco. E isso assim o era, porque as peculiaridades da história colonial do vale do México faziam que achasse suficientemente satisfatória a visão global do “encontro de dois mundos,” à época já amadurecida na historiografia: os efeitos somados da desestruturação da ordem política pré-hispânica e do achatamento da sociedade indígena abriram o caminho para uma sociedade ainda mais mestiça em sua cultura que em seu equilíbrio étnico. Apesar de Gibson haver ressaltado os traços negativos dessa metamorfose, nela se pode reconhecer a primeira etapa de um desenvolvimento em direção à criação de uma nação mestiça, celebrada nos fins do século anterior por Justo Sierra como a meta cuja conquista próxima viria a dar compensação retrospectiva para todos os sangrentos horrores que se encerram no passado mexicano.

A obra de Gibson vem estabelecer, assim, uma relação ambígua com a corrente historiográfica que inaugurou com sua opção pela história dos conquistados: ao se concentrar em um processo que não tem paralelo no resto da América hispânica, Gibson lhe dá um modelo às vezes admirável mas, em parte, irrelevante (apenas o México central, na verdade, avança com passo seguro por esse suposto caminho real – cuja meta seria a consolidação de nacionalidades mestiças – que os fundadores de mais de uma das historiografias nacionais hispano-americanas haviam declarado válido para todo o subcontinente).

A partir de Oaxaca no sul do México, no resto da Mesoamérica e na região andina, cedo se começou, com efeito, a investigar processos que vão se desenvolver por caminhos distintos do que seguiu o México central, diante dos quais logo se descobrirá, também, que é impossível concentrar a atenção, tão exclusivamente como o fez Gibson, nas mudanças institucional e social; aqui não se pode passar por alto pela problemática do “encontro de dois mundos” porque sua integração em um só mundo não acontecerá com a nitidez vista no México central e, em consequência, tal encontro não se concentra em um único momento fundador. Ao contrário, é uma dimensão presente ao longo de todo o processo.

Portanto, há que se manter também, ao longo dele, a dicotomia entre a visão dos colonizadores e a dos colonizados, vez que esta não se limita a agregar um matiz, nem se restringe a dar voz a uma reação dos colonizados diante dos

colonizadores; em Iucatã, ou nas antigas terras do Inca, a complexa e cambiante articulação dessas visões mostra uma faceta permanente do processo de colonização que não poderia ser ignorada. Mais que oferecer uma alternativa à agenda social–institucional tão rigorosamente adotada por Gibson, o estudo deste aspecto do processo lhe agrega uma dimensão nova que parece ser imposta pelo próprio objeto; basta folhear o admirável livro de Nancy M. Farriss, *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival* (Princeton, 1984), para se perceber que a ampliação temática que introduz com relação ao de Gibson, com o qual tem uma dívida repetidas vezes declarada pela autora, não se deve apenas a uma agenda intelectual distinta: fica claro que não se poderia tentar uma história inteligível da Iucatã colonial sem se colocar as perguntas que Farriss veio agregar ao repertório de Gibson.

Se a investigação da visão dos colonizados supõe um avanço em território historiográfico quase virgem, o mesmo não ocorre com a dos colonizadores. Quem a ela se dedica, herda esforços anteriores surgidos, primeiro, no contexto da criação das histórias nacionais dos Estados sucessores, sob o signo do nacionalismo liberal; o tema dessas investigações, explícito ou não, havia sido a gênese da consciência crioula, condição para o surgimento das nacionalidades, que a historiografia dessa etapa de fundações tomou a cargo postular e celebrar.

Até onde é possível fazê-lo, essa visão ignora a contribuição pré-hispânica, movida, de um lado, por seu vínculo com a elite – nominalmente crioula mas, de fato, crioulo-mestiça – que chega ao topo nas crises de independência e, de outro, por sua identificação com as metas modernizadoras sustentadas, a partir do próprio poder, por essa mesma elite. Neste sentido, todavia, a apoteose do México mestiço proposta por Justo Sierra, ao introduzir uma modificação na qual se reflete o curso político peculiar do México independente, afasta-se menos do que parece à primeira vista da pauta geral hispano-americana. À rejeição da presença indígena, relíquia imutável de um passado irremediavelmente morto que constituiu sério atraso para o progresso mexicano, cuja gravidade, afortunadamente, não há de perdurar por muito tempo, já que seu destino é dissolver-se na casta mestiça, se soma a da elite crioula, também ela relíquia de um passado, mais próximo mas igualmente morto, que cometeu suicídio ao fazer sua a causa do partido conservador, apoiando seus vãos esforços para promover a ressurreição, por sorte impossível, desse passado. Mas a exaltação do mestiço não implica a exaltação de um passado mexicano diferente daqueles que são heranças dos crioulos e dos índios; a superioridade do mestiço provém, precisamente, do fato de que não tem passado, de que é o “neo-mexicano”, destinado, portanto, a protagonizar a re-fundação do México como moderna nação neo-européia.

Em terras andinas essa reivindicação mestiça começa por refletir o reconhecimento de sua limitada contribuição na formação da elite republicana. A diferença do México de Sierra se percebe com particular clareza no descobrimento e exaltação da figura do Inca Garcilaso, no Peru do início de nosso século. O Inca é celebrado, ora como o primeiro crioulo, ora como o primeiro mestiço, e este fato, somado à distância entre sua figura de letrado e grande senhor (ele mistura em suas veias o sangue dos soberanos do *Tahuantinsuyu*⁷ com o de uma linhagem da mais alta nobreza castelhana, e ocupa um lugar nada secundário no renascimento neoplatônico na Espanha e na Europa) e a média da casta mestiça – a quem é nominalmente interdito o acesso a cargos da república e dignidades eclesiásticas – reflete uma atitude da elite peruana que é próxima da do mexicano Fray Servando Teresa de Mier que, um século antes, recusara a oposição entre europeus e autóctones em favor de outra que opunha os nobres (entre os quais a posição do topo era ocupada por quem, como ele, pertencia por direito próprio tanto à nobreza européia quanto à americana) a esses plebeus rasteiros e intrigantes que o faziam vítima de seu invejoso ressentimento.

Sob esses auspícios começa, desde o início do século, a busca de uma gênese da consciência crioula, que poderia ter sido incluída no signo de uma “história das mentalidades” – fosse já conhecido o termo, à época ainda não inventado – e que iria continuar, já no segundo pós-guerra, através de estudos como o do peruano José Durand, *La transformación social del conquistador* (México, 1953), ou daquele em que Luis Villoro iria explorar as reações de diferentes níveis da sociedade neo-hispânica frente à crise de independência, *La revolución de independencia: ensayo de interpretación histórica* (México, 1953). Essa corrente converge com outra que a partir do segundo pós-guerra explora as raízes religiosas da idéia do Novo Mundo, um tema que Marcel Bataillon, que por ele se interessou vivamente nos últimos anos de sua vida, nunca chegou a explorar sistematicamente e ao qual John Leddy Phelan dedicou seu primeiro livro, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the writings of Jerónimo de Mendieta (1525-1813)* (Berkeley e Los Angeles, 1956); o encontro das duas se dá na obra de Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe, La formation de la conscience nationale au Mexique, 1531-1813* (Paris, 1954), que no próprio título declara sua afinidade com a corrente que vinha rasteando o afloramento da consciência nacional mexicana com autoconsciência crioula.

Com efeito, tal como Lafaye convincentemente o mostra, não apenas o mito de *Quetzalcoatl* nasce e se perpetua no contexto da alta cultura crioula como também o de Guadalupe irá levar mais de um século para ultrapassar esses limites.

7. N. do T.: *Tahuantinsuyu* é o Império Inca mítico. A palavra carrega conotações míticas e utópicas.

A índole do tema permite-lhe, então, utilizar uma perspectiva da história religiosa da Nova Espanha, até então centrada na da casta dominante, diferente daquela que não apenas mostra o catolicismo pós-tridentino como modalidade hegemônica – o que é justo – como coloca o desafio que para ele representa a presença de uma religiosidade indígena, ainda que penetrada pelo legado pré-hispânico, no mesmo plano que o que é posto pelas presenças marginais cripto-judaicas ou heréticas que coexistem no próprio seio dessa casta superior.

Se continua sendo possível levar adiante uma reconstrução histórica persuasiva a partir de uma perspectiva que seria totalmente inadequada caso se tentasse explorar a dimensão religiosa da colonização da Nova Espanha pelo modo como afetou tanto colonizados quanto colonizadores, é porque – no contexto do que poderíamos chamar, de novo aproximadamente, *história das mentalidades* – o estudo da trajetória que vai da formação da consciência crioula colonial à da nacional (na fase independente) perdeu sua exclusividade mas não sua legitimidade. Tanto é assim que a obra prima que reconstrói toda a curva dessa trajetória veio surgir no passado mais recente: a monumental obra de David Brading *The first America. The Spanish monarchy, creole patriots and the liberal state* (Cambridge, 1991).

Mas essa perspectiva deixou de ser a única, como já se indicou, e sua incapacidade de dar conta, por si só, dessa dimensão do processo colonizador da qual não se pode fugir – também já foi dito – a partir do momento em que o olhar do historiador se desvia desse México central onde a miscigenação avançou junto com a hispanização.

Porém, mais uma vez, essa ampliação do interesse do historiador não é ditada exclusivamente por um perfil diferente do objeto do estudo. Voltemos ao livro de Farriss, e a seu subtítulo um tanto enigmático à primeira vista: como devemos entender o *collective enterprise of survival* (empreendimento coletivo de sobrevivência)? De pronto, não como um esforço, obviamente demasiado bem-sucedido, para assegurar a continuidade biológica entre a população iucateque anterior à conquista e a população indígena do Iucatã de hoje; antes, ao contrário, como uma difícilíssima defesa da continuidade sociocultural entre a pré e a pós-conquista. Mas Nancy Farriss não ignora que (antes e, mais ainda, depois da conquista) tanto a sociedade como seu acervo cultural vivem em contínua transformação e que é concebível que, como resultado da acumulação dessas transformações e sem que seja possível identificar-se um momento exato de ruptura, a continuidade com o momento inicial não consiga sobreviver. Quando vem a ser preciso concluir que isso de fato ocorreu? Para elucidar esse ponto Farriss parte da premissa de que “cada cultura, ou configuração cultural, contém um conjunto central de idéias sobre como são e devem ser as coisas – em outras palavras, um núcleo de explicações gerais e normas em torno do qual se organiza

o mapa cognitivo comum e a ordem social. Essas idéias constituem a parte mais estável do sistema, tanto porque ocupam seu centro quanto porque, sendo gerais mais que específicas, são passíveis de interpretações variáveis no que se refere aos conceitos subordinados que delas se deduzem e no modo como se expressam através da ação social. Enquanto conceitos nucleares, não apenas fornecem os princípios segundo os quais se processará a mudança, como o parâmetro para medi-la; indicam se estamos diante de variações sobre um mesmo tema ou frente a um tema totalmente novo” (p. 8).

O propósito último de seu livro é, então, resolver se essa estrutura – que subjaz a crenças e condutas cuja variabilidade através do tempo a autora sublinha insistentemente – sobreviveu de fato às inovações que a ela se acoplaram a partir da conquista. Esse propósito final não poderia estar mais longe do de Gibson: a distância entre ambas as obras é a que separa uma descrição austeramente fenomênica de um conjunto de relações econômicas e de poder entre indivíduos e grupos, e a reconstrução de uma constelação de idéias e princípios que não se revela diretamente, que é preciso deduzir da investigação retrospectiva de toda a experiência colonial dos maias de Iucatã. Porém, se esta é a meta, o ponto de partida é uma reconstrução tão minuciosa e tão apegada ao nível fenomênico quanto a enfrentada por Gibson para o México central; antes de concluir que o *enterprise of survival* foi bem-sucedido, Farriss dedicará mais de metade de sua obra à descrição do contexto social que tornou possível esse sucesso. Devemos a isto uma reconstrução da experiência colonial em uma zona que quase nada tem a oferecer aos colonos, que desentranha, magistralmente, a lógica peculiar que assume a empresa colonizadora quando a casta dominante é demasiadamente reduzida em número para encarar a reestruturação radical das sociedades pré-hispânicas, que já se vê no primeiro século da conquista no México central e na região andina, mas que em Iucatã demorará até o século XVIII.

Até então, mostra-nos Farriss, a sobrevivência da “ordem cósmica” anterior repousa sobre a da elite pré-hispânica, que ressurgue das tormentas da conquista tão logo a diminuta casta conquistadora se resigna ao papel marginal de um grupo que se assegura, de fora, de uma parte considerável do excedente de uma economia rural, de cujos mecanismos de produção não participa. A correlação política dessa distribuição de funções econômicas toma a forma do que a autora, adotando o vocabulário da administração colonial britânica, caracteriza como *indirect rule* (controle indireto); tanto na esfera do Estado quanto na da Igreja, a mediação da elite maia se revela insubstituível.

No século XVIII, os efeitos cumulativos do avanço secular da população indígena e do ativismo da casa de Bourbon configuram uma “segunda conquista” que destrói as bases econômicas e corrói a sustentação política do poder da elite indígena; a vigência da constelação de idéias em torno da qual se constitui a

identidade maia parece então ameaçada, pela irrupção da autoridade do Estado e da Igreja na antes inviolada comunidade campesina. O que assegura, finalmente, a permanência dessa vigência é o triunfo da *hacienda*: a autoridade do grande fazendeiro se interpõe eficazmente entre os camponeses iucateques e esses agentes externos, que agora ambicionam impor os critérios da monarquia ilustrada até aos mais remotos rincões do império, apagando da memória coletiva os que haviam sustentado a experiência histórica maia, tanto anterior quanto posterior à conquista.

Totalmente indiferente a esse projeto, o fazendeiro quer, em troca, utilizar os laços de solidariedade social fundados nessa durável constelação ideológica para robustecer a sociedade adventícia e improvisada que é a *hacienda*: toma a seu cargo, então, os papéis antes assumidos coletivamente pela elite indígena; graças a essa decisão, claramente oportunista, a referida constelação logrou sobreviver à segunda conquista, em uma sociedade decapitada, depois de haver sobrevivido à primeira.

Na visão de Farriss, a história colonial do Iucatã segue uma estrada que é quase oposta à reconstruída por Gibson para o vale do México. Ambas têm, contudo, algo em comum: seu ponto de partida é uma ordem relativamente integrada, e o progresso a partir dele, ainda que marcado por significativos pontos de inflexão, mantém uma direção precisa. A região andina irá revelar, em troca, um cenário mais complexo e rico em contrastes, e seu estudo vai exigir múltiplas linhas de abordagem. A diferença para a Mesoamérica se reflete já na diferença que se verifica entre esses dois livros, admiravelmente ajustados a um tema nitidamente delimitado, e o de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1520-1570)* (Paris, 1971), cujo ecletismo deliberado de temas e perspectivas é característico de uma obra que busca articular uma agenda para a exploração de um território que se adivinha irremediavelmente fragmentado. Se essa diferença se mantém ao longo de toda a história do que Assadourian iria chamar o *espaço peruano* é, em parte, porque a geografia o impõe: enquanto tudo prepara o México central – desde os tempos de *Teotihuacán* até os de *Tenochtitlan*,⁸ e destes aos do DF – para gravitar em torno de um único núcleo dominante, cuja ausência não ameaça a homogeneidade iucateque, nada disso se dá nos Andes. Não só a imagem traçada por Garcilaso, de uma estrutura imperial rica em elegantes simetrias, mal esconde as abruptas assimetrias que sobreviveram a uma conquista demasiado recente para obliterar um passado cuja herança aspirava pôr a seu serviço, antes que eliminar, como a fragilidade dessa construção imperial se refletia, no momento mesmo da conquista espanhola, na guerra civil que a dilacerava.

8. N. do T.: *Teotihuacán* é o primeiro centro urbano no vale do México, e *Tenochtitlan* a primeira das cidades da Tríplice Aliança, sobre a qual os espanhóis fundaram a cidade do México.

Não é de surpreender, então, que o quadro da sociedade anterior à conquista que oferece Wachtel reflita essa fragmentação: não irá descrever um paradigma de organização social, mas vários, desde a costa norte, às regiões serranas – de conquista recente – até o Vale Sagrado. As peculiaridades da experiência andina, porém, não se esgotam aqui: a herança do *Tahuantinsuyu* quanto a mecanismos de captação e redistribuição do excedente irá pesar muito mais decisivamente do que aquela que, em terras dominadas pela Tríplice Aliança, combinava o tributo com um comércio apoiado na hegemonia militar. E esse maior peso não se deve apenas à complexidade e eficiência de um sistema redistributivo que extrapolava a vastidão do Estado inca, das unidades nele integradas, cujas peculiaridades os historiadores aprenderam a apreciar, valorizando as lições do antropólogo John Murra, que estão espalhadas em estudos de publicação muito dispersa, reunidos apenas parcialmente em *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima, 1975). Paradoxalmente, reflete também a precoce reestruturação econômica desse espaço andino, por conquistadores que o dominaram menos completamente que os do México central (em suas primeiras quatro décadas, com efeito, o Peru espanhol estará separado de um fragmento do Estado inca reconstruído na fímbria elevada da selva por uma fronteira excessivamente permeável). O estímulo para essa febril reestruturação vem do surgimento, em Potosi, de uma das maiores cidades e do maior centro mineiro da cristandade; a insaciável demanda desse empório que brotou no gelado páramo do alto Peru, e que de tudo necessita para sobreviver e produzir, incita os conquistadores a estabelecerem uma relação com as elites indígenas menos desigual que no México, a fim de contar com sua imprescindível colaboração para reorientar, rapidamente, as economias das comarcas que dominam em função do tráfico potosino que lhes promete lucros excepcionais.

A estruturação do espaço peruano em torno desse pólo de desenvolvimento que foi Potosi, e do pólo complementar que iria aflorar, mais lentamente, em Lima – centro emissário da ordem imperial espanhola, tanto em sua dimensão mercantil quanto político-administrativa – iria fornecer o tema central da obra que hoje celebramos. A contribuição de C. S. Assadourian – apenas parcialmente reunida em *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico* (Lima, 1982), que não inclui o importante estudo sobre *La producción de la mercancía dinero en el marco del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, siglo XVI*, talvez porque já fora incluído entre os *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1500-1975* (México, 1979) por seu compilador Enrique Florescano – continua orientando, até hoje, a imagem da dimensão econômica do intrincado processo de colonização das terras andinas; em sua contribuição irão se apoiar, a partir de então, os que abordam outros de seus aspectos, ou que examinam com maior detalhe alguns dos pontos dessa

própria dimensão econômica, tal como o faz Enrique Tandeter em *Coacción y mercado: la minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826* (Buenos Aires, 1992).

Precisamente devido à sua intrincada complexidade, a história andina se presta pouco à reconstrução global que Gibson e Farriss realizaram com tanto êxito para o vale do México e Iucatã. Essas dificuldades são melhor percebidas quando se examina a obra de uma historiadora que pôs, em um empreendimento de ambições semelhantes, um talento também comparável aos desses estudiosos da Mesoamérica: em 1967, Karen Spalding defendia sua tese de doutorado sobre a *Indian rural society in colonial Peru: the example of Huarochiri*. A chave para se entender a lentidão extraordinária da transformação dessa tese no livro publicado pela Stanford University Press em 1984 está, talvez, no título deste, *Huarochiri, an Andean society under Inca and Spanish rule*: no trajeto da tese ao livro, Spalding teve de aprender não apenas que a variedade de configurações oferecidas pelo espaço andino tornava problemática a utilização de qualquer um de seus rincões como exemplo válido para o conjunto, como, e sobretudo, que tanto o passado pré-hispânico quanto a experiência colonial nos Andes precisavam ser encarados de outra maneira. No primeiro caso, foi preciso terminar de descerrar o véu interposto pela estilização do Peru incaico a partir de Garcilaso para medir, por fim em todo o seu alcance, o impacto das heterogeneidades e tensões ocultas por trás dessa fachada demasiadamente harmoniosa. No segundo, foi necessário rastrear a complexa trajetória de uma elite indígena, sem dúvida cada vez mais submetida – mesmo quando mantinha sua independência nominal – à medida que se firmava a ordem colonial, mas, ainda assim, menos afetada que no México central por aquele *flattening* – achatamento – descrito por Gibson. Já em 1970 e 1973 dois artigos destinados a ter grande influência, “Kurakas and commerce: a chapter in the evolution of Andean society” e “Social climbers: changing patterns of mobility among the Indians of colonial Peru”, publicados em tradução para o espanhol em *De índio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú Colonial* (Lima, 1974), plantavam dois marcos essenciais nessa trajetória.

Entende-se bem por que, nessas terras andinas onde uma elite indígena sobrevive – como revela Spalding – não, como em Iucatã, graças a seu relativo isolamento, mas em íntima articulação com a elite da república dos espanhóis, o impacto de um “encontro de dois mundos” que persiste ao longo de toda a fase colonial (e mais além) mantém uma permanente influência recíproca com aquele dos processos paralelos de mudanças sociais.

A amontoada complexidade de conseqüências desse jogo de influência recíproca pode ser melhor avaliada em conjunturas decisivas, como a que Steve Stern analisa em *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest. Huamanga to 1640* (Madison, 1982). Nesta admirável reconstrução, depois de registrar, mais uma vez, as discontinuidades e contradições que a ordem incaica

(implantada na comarca de Huamanga apenas poucas décadas antes da conquista espanhola) não conseguira eliminar, Stern sublinha, com insistência maior, como ela conseguira instrumentar em seu benefício uma ideologia comunitária que baseava a coesão da comunidade no intercâmbio recíproco de bens e serviços de valores que se percebiam equivalentes, enquanto acentuava as desigualdes que, desde antes da incorporação ao sistema inca, possibilitavam o surgimento de uma elite capaz de absorver e canalizar o excedente da produção comunitária.

Essa elite iria se incorporar à ordem colonial em condições comparavelmente vantajosas, através de uma aliança ao mesmo tempo política e mercantil com os titulares locais do poder espanhol (*encomenderos*⁹ e, cada vez mais, corregedores). Porém, a intermediação entre a força de trabalho e a produção da comunidade nativa, e o aparelho de exploração imperial que assegura sua prosperidade, coloca a elite indígena no meio das crescentes tensões geradas pelas exigências cada vez mais gravosas que pesam sobre essa comunidade, com a qual ela se identifica nominalmente.

A exasperação dessas tensões irá desencadear, na poderosa reconstrução histórica de Stern, a explosão do *Taqui Onquoy*, um movimento religioso nativista que promete a quem abandonar o trato com os conquistadores a eliminação destes após uma vitória alcançada sob a égide das *huacas*, numes fixados nas colinas, lagoas e rochas, cujo culto comunitário parece ter sobrevivido melhor ao trauma da conquista que o das divindades dos panteões pré-incaico e incaico. O turbilhão de *Taqui Onquoy*, como seria talvez inevitável, é acalmado pela repressão, e abre caminho à reestruturação do sistema imperial proposta por Juan de Matienzo e implantada pelo vice-rei Francisco de Toledo; apesar de perderem sua eficácia com o tempo – de início promoveram a aproximação – as reformas de Francisco de Toledo tiveram êxito indiscutível em um aspecto decisivo: depois dela as comunidades de Huamanga e, sem dúvida, as do restante da região andina, que não cessariam de resistir a níveis de opressão e exploração que achavam insuportáveis, passarão a orientar essa resistência para a melhoria de sua situação no contexto de uma ordem colonial diante da qual a possibilidade de evasão sobrevivia apenas como uma aventura desesperada e, quase sempre, estritamente individual. Em resumo, o que se consumou nessa conjuntura decisiva foi a transformação do amontoado conjunto de grupos étnicos encontrado pelos conquistadores em uma casta subordinada: a dos índios, integrados na “república dos nativos”.

Nesse processo, como o mostra admiravelmente Stern, os choques de visões da realidade e de configurações sociais e de interesses nunca cessam de se

9. N. do T.: titulares de *encomiendas* – ver nota 4.

refletir e se influenciar mutuamente. Esse jogo recíproco, cujos efeitos se revelam com particular nitidez em um momento decisivo de transição como esse que Stern estudou, é visto também, em seu desenvolvimento através dos séculos, no estudo de Brooke Larson *Colonialism and agrarian transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550 - 1900* (Princeton, 1988).

Nesse vale de excepcional fertilidade, que já os incas haviam transformado na maior bacia de cultivo de milho da região andina e que, desde a infância da colônia até o ingresso da Bolívia na era ferroviária, iria manter sua prosperidade agrícola graças a seu acesso privilegiado ao grande mercado consumidor constituído pelos centros mineiros próximos, de Potosi e, logo em seguida, de Oruro, as transformações que se acumulam ao longo dos séculos não conseguem quebrar uma continuidade essencial; o impacto da organização imposta ao vale pelo domínio inca (presença sazonal de *mitayos*¹⁰ dos reinos aimarás do altiplano, junto às populações estavelmente arraigadas no vale) faz-se sentir até hoje, e se reflete, por exemplo, nos conflitos entre sindicatos rurais que há poucas décadas içavam as bandeiras conflitantes do marxismo-leninismo e do nacionalismo revolucionário, continuando um enfrentamento que – talvez – desde antes da conquista pôs suas respectivas comunidades em oposição.

Ao longo desses séculos, novamente, a difícil coexistência de duas visões que não param de se afrontar, nem de se transformar, avança paralelamente com a de uma sociedade, também ela em constante mutação.

Essa continuidade, à qual o título do livro de Karen Spalding – *De índio a campesino* – não faz totalmente justiça, faz da identidade índia um elemento da equação ideológica e social da vida andina cuja influência, até um ponto bem avançado do período posterior à independência, foi explorada por Tristan Platt, entre outros escritos, em *Estado boliviano y ayllu¹¹ andino: tierra y tributo en el norte de Potosí* (Lima, 1982).

Em um contexto tão definido, a contraposição entre duas visões só analiticamente pode ser separada da que se verifica entre dois grupos a um tempo sociais e étnicos – da qual é, na verdade, um aspecto – e não deve causar surpresa o fato de que a historiografia colonial só a aborde no campo dos conflitos da sociedade; e em primeiro lugar em relação com as rebeliões que se desencadearam no século XVIII.

Assim, nos estudos sobre a era colonial incluídos por Steve J. Stern em *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries* (Madison, 1987), ainda mais que no livro de Scarlett O’Phelan Godoy,

10. N. do T.: na América, índio que recolhia os impostos.

11. N. do T.: *ayullu* é palavra aimará equivalente, *grosso modo*, a “clã”, na acepção original da Escócia e da Irlanda.

Rebellion and revolts in eighteenth century Peru and Upper Peru (Colônia-Viena, 1985; existe edição em espanhol: *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Peru e Bolivia, 1700-1783*, Cusco, 1988), essa visão andina do Peru é evocada vez por outra, em um esforço de esclarecimento recíproco com o curso político-militar das rebeliões. Os destinos divergentes de uma elite andina que dribla com relativo êxito a transição em direção a uma ordem colonial madura, e da massa indígena, muito menos afortunada, explicam por que no século XVIII a memória do passado anterior à conquista já não seja aquela que mobilizara o fervor do *Taqui Onquoy* em torno das *huacas* locais, e se apóie, ao invés, na estilização do império Inca consumada por Garcilaso, que afaga o orgulho e justifica as ambições dessa elite.

Permitem, também, entender por que essa elite, beneficiária que é de uma posição ainda relativamente privilegiada na ordem colonial, mesmo deixando de entrar em rebelião aberta contra essa ordem, não chega a recusar plenamente sua legitimidade: José Gabriel Condorcanqui será, até o fim, ao mesmo tempo Tupac Amaru II, soberano de um *Tahuantinsuyu* restaurado, e o executor da justiça do rei da Espanha contra os indignos servidores que, em seu nome, administram suas terras ultramarinas.

Mas a imagem do império Inca construída por Garcilaso tendo como paradigma a antigüidade clássica, disputa a memória da elite com motivos que não podem ser reduzidos a esse prestigioso modelo. Há, assim, em Condorcanqui uma imagem implícita das relações entre o Peru e o ultramar cristão no qual a autoridade do rei da Espanha alcança vigência máxima, que melhor se encaixa na que se revela na carta de Huamán Poma. Na memória incaica de seus seguidores os elementos andinos predominam ainda mais plenamente, como mostra Jan Szeminski no ensaio “Why kill the Spaniard? New perspectives on Andean insurrectionary ideology in the 18th century” incluído no volume compilado por Stern.

Na experiência andina, porém, o predomínio da dimensão índia sobre a que é genericamente camponesa, não se reflete apenas na imagem que fazem de si mesmas as massas dessa região mas, também, na índole dos conflitos que vão mobilizá-las nas grandes rebeliões do século XVIII. Como sublinha, com justiça, Scarlett O’Phelan, esses conflitos surgem em torno de formas de captação do excedente que as colocam em oposição ao estado espanhol antes que à etnia dominante: os rebeldes reagem diante das mudanças que tornam mais onerosas as conseqüências legais ou fiscais de sua condição indígena, quer se trate de partilha dos resultados da produção – tal como propôs Jürgen Golte em *Warenverteilung und Bauernrebellion im Vizekönigreich Peru (1751-1783)* (Berlim, 1977; há tradução em espanhol, *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima, 1980), – quer, como conclui O’Phelan, de mudanças

mais complexas que afetam desde o ajuste na percepção do tributo até a manutenção da *mita*.¹²

Vemos voltar ao primeiro plano aqui, nos Andes, um traço comum da experiência colonial do qual só o México central é uma clara exceção. Assim, Oaxaca avança por linhas substancialmente paralelas às dos Andes. Em *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución da la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII* (México, 1993), Marcello Carmagnani estuda a permanência de uma estrutura comunitária apoiada em uma concepção do espaço territorial que até tarde, já no período colonial (e mais além), continua sendo a mesma do período pré-hispânico, em uma comarca na qual, apesar de a maior parte do território ter sido conquistada por fazendas de gado espanholas, as comunidades mixtecas e zapotecas – como já havia mostrado William B. Taylor em *Landlord and peasant in colonial Oaxaca* (Stanford, 1972) – retiveram o controle quase exclusivo das terras agrícolas, muito mais ricas, dos vales irrigados. Mas, se o leitor concluir que as comunidades do México central – que viram suas bases territoriais serem muito mais gravemente erodidas pelo avanço das *haciendas* – tiveram muito a invejar nas de Oaxaca, estará gravemente equivocado; em seu *Politics and trade in Southern Mexico, 1750-1821* (Londres, 1971), Brian A. Hamnett havia já descrito minuciosamente os mecanismos de captação do excedente que mantêm na mais extrema pobreza aqueles que são os produtores, não apenas de uma quantidade de tecido que contribui significativamente para satisfazer a demanda do resto da Nova Espanha, como de quase todo o grão, cuja contribuição para as exportações hispano-americanas para a metrópole só é superada pela da prata.

O México central – como talvez já tenha sido dito demasiadas vezes – é outra coisa. Aqui sim, a problemática camponesa parece mais relevante que a que ressalta os legados étnicos. Isso é assim não só no *Bajío*¹³ – estudado por David Brading em *Haciendas and ranchos in the Mexican Bajío: León, 1700-1860* (Londres, 1978), faixa pioneira onde uma sociedade e uma complexa economia agrícola e artesanal foram febrilmente improvisadas sob o estímulo da bonança da mineração, e onde não é tão surpreendente que, nem as comunidades indígenas importadas, nem as fronteiras étnicas entre os imigrantes se tenham fixado com a mesma firmeza que no sul – como na bacia de Guadalajara, estudada por Eric Van Young em *Haciendas and market in eighteenth century Mexico. The rural economy of the Guadalajara region, 1675-1820* (Berkeley, 1981); aí também, em meio às

12. N. do T.: *Mita* é palavra quechua usada para definir a partilha que se fazia por sorteio, nas povoações indígenas, para escolher o número correspondente de vizinhos que seriam empregados nos serviços públicos; em suma, um tributo em serviço que era cobrado no Peru.

13. N. do T.: nome que se dá a uma região do México central que compreende os atuais estados de Guanajuato, Michoacán e San Luis Potosí.

mudanças mais calmas provocadas por uma expansão urbana sustentada, porém nada dramática, a história que Van Young deseja expor é a da tensa coexistência de fazendas, ranchos e comunidades; para dar conta dessa tarefa, a problemática preferida pelos estudiosos das economias camponesas se revela totalmente adequada. Contudo, nesse vale do México, em que a menor presença dos ranchos faz com que a oposição de comunidade e fazenda se mantenha mais central que no Bajío e em Jalisco, a tese inexplicavelmente inédita de John Tutino, *Creole Mexico. Spanish elites, haciendas and Indian towns, 1750-1810* (Universidade do Texas em Austin, 1976), mostra como as fronteiras verticais entre as etnias têm menor peso que outras fronteiras horizontais que fazem, por exemplo, que as elites das comunidades camponesas e o pessoal qualificado das fazendas se integrem, de fato, em um único extrato intermediário dentro da sociedade rural. Em suma, no México central, o itinerário proposto pelo título que Karen Spalding deu a seus estudos andinos parece ter-se completado ao final da colônia.

Por isso mesmo, não será motivo de surpresa descobrir que, no caso do México, o impacto do “encontro de dois mundos” na esfera dos conquistados pudesse ser objeto de explorações menos inextricavelmente integradas com as investigações das transformações sociais desencadeadas pela colonização do que no do mundo andino. Assim, Serge Gruzinski vem arrancando de sua vasta tese, *Le filet déchiré: sociétés indigènes, occidentalisation et domination coloniale dans le Mexique central* (Paris, 1986) estudos que – como já o antecipa seu título – vêm na transformação do acervo ideológico e cultural das sociedades indígenas do México central o correlativo do processo social estudado por Gibson.

No *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale* (Paris, 1985), por exemplo: através desse sedutor relato, que evoca quatro episódios sucessivos ao longo de dois séculos, cujos protagonistas terminam reivindicando para si mesmos condição divina – no que tanto o Estado quanto a Igreja vêm desafios à sua autoridade, herança da conquista — Gruzinski rasteia as pegadas da lenta mas inexorável infiltração do cristianismo invasor na imaginação religiosa indígena. Este é apenas um dos aspectos que explora de maneira global em *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles* (Paris, 1988).

A conclusão é a que já se antecipava no volume anterior, e Gruzinski a apresenta a partir de uma anedota tão bem escolhida quanto as demais que nele estão reunidas: nas quentes plagas de Veracruz, um governador índio aprisionou debaixo de sete chaves o Espírito Santo, a quem pôs a seu serviço (a façanha deve ser interpretada do modo mais literal: após encerrar seu prisioneiro em uma caixa, que tranca com chave, encerra esta caixa em outra, também trancada a chave e assim procede por seis vezes sucessivas). É difícil imaginar subversão mais extrema da dimensão religiosa da ordem introduzida pela conquista que a

submissão do Espírito Santo – que não poderia ocupar posição mais eminente na hierarquia ultra-terrena da casta conquistadora – por um integrante da casta conquistada. Mas essa vitória ideal do vencido confirma sua submissão já irrevogável, porquanto o revela – neste momento mesmo que imagina triunfal – tributário do imaginário de seu vencedor. Com efeito, ainda que impiedosamente subvertido, o imaginário cristão já domina a mais secreta intimidade da consciência indígena, e esse domínio vem coroar a obra da conquista.

Contemplado com os olhos da etnia dominada, o México central não é diferente, então, do que Lafaye apresentou colocando-se no lugar da casta crioula (com efeito, o inventário que Gruzinski faz dos trunfos acumuladas nessa batalha pela Igreja, que encarna a única versão religiosa presente em todos os planos, e com todo seu peso, desde o econômico e institucional até o do imaginário – ainda que apoiado em um sutil exame de uma realidade religiosa que ele se esforça com êxito por captar em sua rica e contraditória complexidade – leva a conclusões não muito distantes das oferecidas em *Quetzalcoatl e Guadalupe*).

Mas essa conquista precisa vencer, ainda antes que a resistência de uma consciência indígena pouco disposta a renunciar à sua autodefinição originária, a incompreensão radical que tal consciência de início opõe a um invasor cujas palavras e ações no começo parecem-lhe igualmente ininteligíveis. E uma das contribuições centrais de Gruzinski se acha precisamente em sua exploração da primeira etapa do “encontro de dois mundos”: em dois capítulos extremamente densos ele nos faz entender o que significou, em todas as suas ramificações, a transição de uma forma de representação gráfica, que no momento da conquista estava, talvez, a ponto de transpor o umbral em direção à escrita, para a transcrição da linguagem oral com o uso do alfabeto latino; além da transição que em seguida iria sofrer a representação do espaço, dos chamados mapas mexicanos – que o organizavam a partir de uma hierarquia de símbolos – para os espanhóis, que procuravam atender também a direções e distâncias.

Gruzinski obriga-nos a medir, assim, um aspecto nem sempre suficientemente percebido do trauma da conquista, enriquecendo a visão patética que insiste no custo afetivo da renúncia a costumes e crenças queridas com o reconhecimento de outra forma de desterro, ainda mais radical, imposta pela passagem do mundo indígena ao colonial. O que ele vem nos dizer, com efeito, é que essa passagem subverte, mais ainda que os hábitos do coração, os hábitos da razão: a conquista veio cancelar os pontos de referência físicos e os ideais que haviam permitido a suas vítimas entender o mundo.

Se Gruzinski conclui, então, que embora no plano do imaginário a conquista inaugure para os conquistados um processo, finalmente bem-sucedido, de integração subordinada em uma sociedade e uma cultura novas, não está disposto a esquecer o imenso custo que ela trouxe para os conquistados. Ao

sublinhá-lo, vem fundamentar mais rigorosamente as conclusões que um certo senso comum historiográfico havia adiantado acerca do impacto da conquista. Essas conclusões estão, contudo, longe de ser unânimes. Basta folhear o estudo de William B. Taylor sobre *Drinking, homicide and rebellion in colonial Mexican villages* (Stanford, 1979) para perceber uma nítida diferença de tom: embora, ao tratar do primeiro desses temas, não deixe de descrever em todas suas conseqüências o contraste entre os usos anteriores à conquista, que restringiam o consumo de álcool a ocasiões cerimoniais e a setores da elite, e o devastador progresso do alcoolismo que a ela se segue, esse contraste não é projetado sobre uma imagem global da conquista como mudança catastrófica e, no exame das rebeliões, tanto o legado pré-hispânico como a situação colonial ocupam lugares tão modestos no horizonte em que os projeta o autor, que o leitor chega a duvidar de que a situação dessas comunidades *nahuas* ou zapotecas seja radicalmente diferente da dos camponeses castelhanos ou calabreses, súditos do mesmo soberano que os da Nova Espanha.

No estudo de Taylor encontramos apenas um eco abafado de uma visão dissidente, vigorosamente articulada por uma brilhante escola historiográfica à qual devemos alguns dos mais valiosos estudos recentes sobre o impacto social e cultural da colonização no México central.

Trata-se, sem dúvida, da escola que é encabeçada por James Lockhart. É sabido que ele e seus discípulos tomaram a seu cargo incorporar sistematicamente ao acervo de documentos utilizados pelos historiadores do México colonial os documentos de língua *nahuatl*¹⁴ – que até recentemente poucos haviam abordado –, e que fizeram deles uma espécie de reduto defensivo e ofensivo, do qual lançam seu desafio à visão, que hoje prevalece, do impacto da conquista sobre os conquistados.

Para Lockhart, se a transição foi muito menos difícil do que colegas, talvez demasiado imaginativos, gostam de propor, é simplesmente porque existem, entre a sociedade *nahuatl* e a castelhana, afinidades que fazem com que o hiato entre uma e outra tenha sido coberto com menos dificuldade do que se supunha. Sem dúvida que há diferenças muito reais, mas – tal como Lockhart antecipa na introdução e reitera na conclusão de *The Nahuas after the conquest. A social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth to eighteenth centuries* (Stanford, 1992), “nas áreas centrais da América espanhola [...] outra importante característica definidora é a interação ampla entre as culturas indígenas e as invasoras, sobre uma base de coincidências que tornou possível a rápida implantação, entre os povos indígenas, de formas européias, ou que com

14. N. do T.: também impropriamente chamada asteca ou mexicana.

elas pareciam [...] em muitos aspectos, os europeus e os povos indígenas das regiões centrais tinham mais em comum entre si que com os outros povos do hemisfério.” Essas coincidências “ao mesmo tempo reais e imperfeitas” possibilitaram um processo de adaptação recíproca que incorporou, em avanço insensível, elementos da cultura intrusa na aborígene. Enquanto no momento inicial desse processo assistimos a uma “identificação preliminar de elementos intrusos e indígenas que permite que um conceito ou prática nativos possam funcionar de modo habitual sob uma cobertura hispano-cristã,” ao final do século XVIII tal processo terá avançado a tal ponto que “quase nada resta do inteiro conjunto cultural indígena, que não tenha sido [por ele] afetado, mas, ao mesmo tempo, quase tudo nele se refere, de um modo ou outro, a um precedente anterior à conquista” (p.5).

Esta afinidade é particularmente próxima entre castelhanos *enahuas*, que compartilham traços como “estados territoriais, a instituição monárquica, a religião de estado, a oposição de nobres e aldeões, a obrigação de pagar impostos, agricultura intensiva e direitos individuais sobre a terra, mercados e comércio, [a capacidade de] registrar informações no papel, direitos de propriedade e herança para as mulheres, um *status* intermediário específico para mercadores e artesãos, e muito mais”(p.436).

Não é que Lockhart seja insensível ao que constitui a peculiaridade *nahua*; pelo contrário, em seu exame muito sutil dos aspectos mais variados de seu acervo cultural, esforçar-se-á constantemente para vinculá-los a uma estrutura mental específica que governa o modo como os *nahuas* vêem o mundo e tentam organizá-lo. Ela se reflete, sobretudo, em uma “tendência para criar unidades mais amplas pela agregação de partes que permanecem relativamente separadas e auto-suficientes (*self-contained*), agrupadas a partir de sua semelhança ou de sua função comum, seu lugar em um ordenamento numérico ou simétrico, sua ordem rotativa – ou de tudo isso simultaneamente” (p.436).

Até que ponto pode a imponente massa documental, sobre a qual Lockhart e seus discípulos fundam sua visão dissidente do impacto da conquista, proporcionar o testemunho decisivo que sugere o gesto triunfante com que a esgrimem? Como Lockhart muito bem adverte, embora redigidos em *nahuatl*, os documentos em que funda sua alegação refletem um momento já bastante avançado no processo de conquista e colonização. Por serem documentos escritos – e escritos em alfabeto latino – são filhos da conquista; mas trata-se, além disso, de textos confeccionados para alcançar efeitos legais em um contexto da ordem colonial e estruturados com esse propósito sobre modelos ultramarinos. Lockhart reconhece de bom grado que esses documentos não constituem depoimentos diretos da cultura e da sociedade anteriores à conquista, mais competentes que aqueles redigidos em castelhano; muito razoavelmente, prefere alegar que, sendo

testemunhos sem intermediários da etnia conquistada, oferecem material mais favorável que os redigidos em castelhano (nos quais a experiência dos dominados só nos é comunicada de modo indireto, através das palavras do setor dominante) para inferir, a partir do que eles nos informam acerca da situação desses dominados, já adiantado o processo de colonização, algumas conclusões sobre a situação anterior a esta.

O caráter mais ou menos decisivo do testemunho proporcionado por esses documentos em *nahuatl* tem menos importância no argumento de Lockhart do que pode parecer à primeira vista. Isto porque esse argumento também tem menos a dizer, acerca do maior ou menor impacto traumático da conquista sobre os conquistados, do que sugere o tom que Lockhart e, sobretudo seus discípulos, freqüentemente utilizam.

A ele interessa tão pouco quanto a um antropólogo estruturalista reconstituir a partir da experiência de ver o mundo e nele atuar, tal como havia sido vivida pelos *nahuas* antes de 1521, ou da posição de quem vê serem derrubados todos os signos que haviam possibilitado compreender esse mundo e nele atuar. Interessa-se mais, ao invés – de novo como um antropólogo naturalista – por inferir a presença de estruturas mentais, subjacentes nessas visões e modos de conduta, que certamente não poderiam fazer parte do horizonte de experiências desses *nahuas*, nem antes, nem depois de 1521. Tais experiências (ou, antes, os testemunhos necessariamente indiretos acerca delas) só lhes proporcionam, então, o ponto de partida para a exploração daquelas estruturas e, uma vez que o contexto mais ou menos traumático que pode ter envolvido essas experiências no momento de vivenciá-las nada tem a nos dizer sobre esse substrato estrutural, Lockhart tampouco o tem.

O empreendimento – totalmente legítimo – que Lockhart abraçou deixa de lado, contudo, uma dimensão tradicionalmente considerada central na incumbência do historiador: nada mais distante de sua atitude que a ambição de Michelet de fazer da história uma “comunhão com os mortos”, uma espécie de conjura que ressuscita no presente uma experiência já vivida no passado. É essa maneira de entender o encargo da história que, com anacrônica – e surpreendentemente bem-sucedida – audácia, volta a abraçar Inga Clendinnen. Em *Ambivalent conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570* (Cambridge, 1987), apoiando-se em um conjunto de fontes – não excessivamente amplo – em boa parte já exploradas, consegue fazer-nos ouvir vozes em que nos parece reconhecer a dos protagonistas de uma história trágica. Mas não se limita a utilizar esses testemunhos para reconstruir a “*histoire des mentalités*” desses maias desconcertados pelo torvelinho da conquista. Com uma audácia hoje pouco compartilhada por seus colegas – que preferem fazer inferência sobre estados de ânimo coletivos, por parecer mais fácil que sobre os individuais – atreve-se a reconstruir o que

teria passado pela mente de Diego de Landa para lançá-lo em uma busca obstinada e feroz perseguição de casos de sacrifício humano, levando em conta que sua descoberta de que os maias agregavam ao crime de idolatria esse outro, ainda mais horrendo, não poderia ter ocorrido em momento mais oportuno para orientar a seu favor o rumo de seus conflitos com outros membros da ordem franciscana.

Com o custo de internar-se em campos em que as conclusões só podem ser conjecturais, a apresentação que Clendinnen nos oferece da experiência iucateque nos remete a uma dimensão que, uma vez reintroduzida na reconstituição histórica, faz-nos ver de imediato que dela nunca deveria ter estado ausente. Ainda mais audacioso é o projeto que põe em prática em *Aztecs. An interpretation* (Cambridge, 1991). Trata-se de “descobrir as tonalidades da vida tal como era vivida em *Tenochtitlan*” às vésperas da conquista (p.1); uma empreitada, declara honestamente a autora, “inevitavelmente quixotesca”, já que “dada a distância temporal e cultural que nos separa dos *mexica*, só em ocasiões públicas podemos ter a esperança de obter um vislumbre do humor e da emoção,” em primeiro plano através do “ritual, que para os *mexica* era um modo de expressão altamente elástico e dinâmico, mais teatro de rua que peça de museu” (p. 5).

Embora nem a autora nem seus leitores acreditem que essa ressurreição de uma “tonalidade de vida” nos possa oferecer uma imagem literalmente fiel de uma experiência coletiva inexoravelmente abolida, ela cumpre, contudo, uma função utilíssima: nos obriga a tomar plena consciência da imensa distância que, aos olhos dos que tiveram de viver o “encontro de dois mundos”, separava uns dos outros. Não menos eficaz, nesse sentido, é a reconstrução imaginativa da visão – se assim se pode dizer – metafísica subjacente nesses rituais; se Inga Clendinnen se esquiva das explicações “grandiosamente simples” do lugar central dos sacrifícios humanos entre os *mexica* (p.3) não é porque as julgue intrinsecamente erradas, mas porque nelas vê refletida uma tendência perigosa dos estudiosos de examinarem o fenômeno em um nível excessivamente abstrato que, a seu ver, dá como óbvio justamente o que precisa ser demonstrado. “Meu interesse não se dirige à crença nesse nível formal, mas à sensibilidade” (p.5); a uma sensibilidade que – forjada pela experiência de indivíduos cuja própria sobrevivência estava à mercê de um mundo que apenas intermitentemente era capaz de nutri-los – se projeta na imaginação que criou todo um panteão de deidades, ao mesmo tempo provedoras e devoradoras. Ao insistir em tudo isso Clendinnen nada nos revela que os estudiosos não tenham dito já em sua própria linguagem, mas nos faz recordar algo que tendem a esquecer e que, contudo, é importantíssimo: para os *mexica*, esse complexo de crenças não era a enigmática construção ideológica sobre a qual se inclinam os estudiosos de hoje, escrutando-a de fora; era, simplesmente, a verdade; e uma verdade que marcava suas vidas de maneira não

menos literal – e, sem dúvida, mais decisiva – que a paisagem de montanha, laguna e vale que lhes dava o marco físico.

Até aqui chegou a historiografia da colonização, precisamente quando tem de enfrentar as exigências colocadas pelo avanço do multiculturalismo. Já foi sugerido que, embora ao longo dessa trajetória tenha conseguido acumular elementos que a habilitam para enfrentar esse desafio, isso não significa que suas respostas sejam exatamente as que os pleitos do multiculturalismo estão exigindo.

E não é de surpreender que assim seja: o multiculturalismo, com efeito, é reflexo parcial de uma mudança mais ampla na maneira como nos voltamos para o passado que não é diferente – como costuma acontecer – da que adotamos quando nos viramos para o presente. O que se caracterizou como o fim do *grand récit* (a grande narrativa) da narrativa da história como biografia de um personagem coletivo que ocupa o centro da cena histórica, se faz sentir em nosso campo, antes de mais nada, como uma rejeição da perspectiva do conquistador. Não só dessa maneira, certamente; a problemática do gênero, que convida a centrar a história colonial em um eixo de oposições diferente daquele criado pela conquista, tendo sido introduzida, talvez prematuramente, por Irene Silverblatt em *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru* (Princeton, 1987) – um livro que, se tem o mérito de colocar todas as perguntas pertinentes ao tema, está longe de dar respostas convincentes a todas elas – irá frutificar, em seguida, no deslumbrante *The secret history of gender. Women, men and power in late colonial Mexico* (Chapel Hill, 1995), que devemos a Steve Stern. Porém, é preciso mais que um grande livro para consolidar uma linha de investigação capaz de rivalizar com a que reconhece na polaridade de conquistadores e conquistados o núcleo temático e problemático da história colonial hispano-americana.

Quando assim o reconhece, o multiculturalismo – já foi sugerido – não inova sobre a visão de seus objetivos que a historiografia hispano-americana vem elaborando ao longo de toda sua trajetória. Inova sim, por outro lado, quando projeta essa polaridade sobre um contexto de temas e problemas que é próprio de uma era pós-colonial, que se quer também pós-moderna, em que a história não tem sujeito privilegiado, não apenas porque a Europa perdeu tal posição, mas também porque se desvaneceu a narrativa unificada que exigia a presença de um tal sujeito. A história se desagrega, assim, em uma multidão de anedotas cujo interesse já não é histórico, mas moral e político. Assim, o que leva Tzvetan Todorov em *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre* (Paris, 1982) ao exame da conquista, é que nela se dá o encontro de dois mundos que até então haviam sido totalmente exteriores um ao outro. A estranheza do Novo Mundo, a mais extrema que a experiência histórica pode oferecer, fornece, por isso mesmo, um terreno privilegiado para colocar-se a questão do Outro, não mais da perspectiva

do historiador, mas do moralista. Todorov nos diz: “não encontro outro modo de responder à pergunta de como comportar-nos frente ao outro que narrar uma história exemplar” (p.12); não há de surpreender que a resposta que deduz de sua narrativa seja, sobretudo, negativa: a conquista lhe dá exemplos de como não se comportar.

A tentativa de fundamentar com algum rigor as exigências morais implícitas na reação de Todorov diante dos horrores da conquista não vai muito longe; a imposição de critérios morais, que não podem ser outros que não os de quem os formula, corre o risco de restaurar o etnocentrismo que marcou a visão histórica na etapa da hegemonia européia, enquanto a renúncia a esses critérios, em nome das exigências do multiculturalismo, ameaça abrir caminho para um relativismo total em relação aos valores morais. Não se pode dizer que Todorov tenha resolvido esse dilema; ao final – como no princípio – de sua vasta exploração, deveremos nos contentar com a segurança que nos oferece quando o costume de dar índios recalcitrantes para pasto dos cães merece de sua parte uma reprovação que não se fez menos intensa em consequência de haver comprovado que não saberia como fundamentá-la satisfatoriamente. Embora seja difícil divergir dessa reação, ela parece levar-nos próximos demais de darmos resposta aos problemas históricos que a conquista projeta.

Todorov confessava que o presente lhe interessava mais que o passado, e este é, com efeito, um traço definidor da perspectiva multiculturalista. Porém, enquanto, na Europa, esse interesse vem subordinar a problemática histórica à da ética, no Novo Mundo a vincula, sobretudo, à da política.

Nos Estados Unidos o multiculturalismo se coloca como correlativo teórico do esforço para assegurar que os pontos de vista dos distintos setores étnicos que compartilham a cena norte-americana (além de outros, também considerados dignos de receber o mesmo tratamento, desde essa minoria majoritária constituída pelas mulheres, até as minorias sexuais) se enfrentem, na vida acadêmica, de modo menos desigual do que o vigente, entre esses mesmos setores, na sociedade desse país.

Seria um erro ignorar até que ponto a influência das perspectivas dominantes ao norte do Rio Bravo pode estender-se aos que fazem a história da América espanhola a partir dela própria. As fundações nova-iorquinas podem ser hoje uma sombra do que já foram mas, na penúria universal que nos aflige, seu apoio não é necessariamente menos decisivo que em seus tempos de prosperidade, e isto assegura que o que têm a dizer quanto à formulação de uma agenda para os historiadores há de continuar sendo escutado com a respeitosa atenção de sempre. Talvez, porém, sua influência pese menos que a que veio ganhando a esquerda norte-americana, na medida em que a perdia o marxismo revolucionário, solapado pela decadência, seguida da falência, do socialismo real.

Essa influência se faz sentir mais intensamente, contudo, sobre a historiografia da etapa independente; para isso influem tanto as fontes mais abundantes e variadas que as da fase colonial – que vão desde a imprensa diária e periódica e a literatura de ficção, até a documentação do tipo novo que o Estado produz à medida que assume funções cada vez mais complexas no campo educativo, sanitário e do bem estar social – quanto a transformação social já experimentada por algumas das maiores cidades latino-americanas, que faz com que sejam menos relevantes para seu estudo os modelos historiográficos elaborados para o das sociedades do mundo desenvolvido.

Tudo isso é consideravelmente mais difícil para a história colonial. A excepcionalidade do livro em que Steve Stern revela *the secret history of gender* deve-se, mais do que parece à primeira vista, à perfeita adequação entre a problemática que explora (de fato, central na história do gênero), e à riqueza de informações da fonte que soube explorar. Seria demasiado, porém, esperar que esse feliz milagre se repetisse com frequência; o título que Stern deu a seu livro está totalmente justificado e, exceto para os tempos mais recentes, é de se temer que a história das mulheres, mais ainda que a de outros setores subalternos, dificilmente possa escapar totalmente do segredo que a envolve.

Há um setor subalterno que escapa a esse destino: o que constitui a *república dos nativos*. É com relação a ele que a influência do norte se faz sentir mais vigorosamente; à luz do pluralismo igualitário, que lá se coloca como único ideal válido para a coexistência entre grupos étnicos, a visão da história das sociedades hispano-americanas que apresenta – e legítima – como a de outros tantos ensaios de criação de sociedades mestiças, aparece inevitavelmente contaminada por um repudiável assimilacionismo. Porém, essa influência não atua isolada; a crise do marxismo, por seu lado, veio desvalorizar as interpretações do conflito social feitas de uma perspectiva de classe; essa desvalorização aparece admiravelmente refletida na passagem, da efêmera popularidade de Domitila Barrios de Chungara, para a outra, mais ampla e duradoura, de Rigoberta Menchu.

Em 1977, ‘*Si me permiten hablar...*’ *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* difundia, a partir do México – onde o depoimento foi colhido por ocasião do Congresso do Ano Internacional da Mulher pela brasileira Moema Viezzer – o testemunho dessa formidável organizadora das donas de casa do século XX sobre a comunidade surgida em torno da maior mina de estanho da bacia de Oruro. Domitila Barrios de Chungara estruturava sua experiência dentro do modelo da luta de classes; diante do campesinato indígena (cuja condição, como tal, por certo não se esforça por sublinhar) a compaixão por sua extrema miséria convive com certa reticência: sua emancipação dependerá de que venha

no futuro a amadurecer a consciência de classe de que carece no momento, e que o levará a se unir à luta pelo socialismo.

Nada disso em Rigoberta Menchu, a ainda mais formidável lutadora camponesa guatemalteca que, em *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia* (México, 1983), seu diálogo com a venezuelana Elizabeth Burgos, enquadra resolutamente sua experiência no contexto proporcionado por sua condição de índia. Não se há de negar que essas duas mulheres, que tiveram de atravessar dificuldade sobre-humanas e sobreviver a castigos selvagens, contaram, para superar tão difíceis provas, com um agudíssimo instinto político que sem dúvida continua a assisti-las quando traçam o personagem que buscam projetar através de seus depoimentos; o prêmio Nobel que laureou Rigoberta é testemunho deslumbrante da justeza com que esse instinto a guia no terreno das relações públicas, que se suporia excessivamente exótico para quem só na idade adulta somou ao domínio de seu dialeto maia o do espanhol. E quando a vemos envolta em atavios étnicos cada vez mais deslumbrantes, torna-se tentador imaginar – como Benjamin Franklin, quando assumiu sua missão em Paris disfarçado de Benjamin Franklin – que essa mulher, que continua encarnando uma causa política que não está muito mais próxima do triunfo do que quando por ela sofria os mais duros castigos, faz de seu atavio um manifesto destinado a ganhar a simpatia de um público cujo apoio, ainda que tímido e distraído, é uma carta da qual, na falta de outras melhores, sabe que não pode prescindir.

Mas esta conjectura, ainda que plausível, deixa de lado o mais importante da situação: pode ser que Rigoberta estilize sua imagem visando a capitalizar as simpatias que as reivindicações indígenas hoje colhem no primeiro mundo, mas não foi essa consideração que a levou a invocar sua identidade indígena como justificativa de sua trajetória de combatente social, com uma peremptoriedade que teria sido impensável há poucas décadas: foram, antes que tudo isso, as experiências que lhe revelaram com brutal clareza que era essa identidade que a relegava a uma situação na sociedade guatemalteca que não estava disposta a continuar suportando. Em suma, por trás dessa nova autodefinição está a terrível história da Guatemala desde 1954, na qual a luta contra o desafio revolucionário forneceu o pretexto para uma segunda conquista que buscava completar a tarefa deixada inconclusa por Pedro de Alvarado. A latinização, essa alternativa que, ainda que a um custo muito alto, havia por tanto tempo possibilitado a tantos a evasão da faixa subordinada e marginal reservada aos indígenas, parecia haver esgotado sua eficácia. E, ainda por cima, o despertar da autoconsciência indígena era, talvez, favorecido pelo debilitamento da identidade índia tal como havia sido forjada, desde o século XVII, no contexto da *república dos nativos*; reveladoramente Rigoberta, como tantos outros indígenas, abandonou o catolicismo, que

governava não somente a ideologia mas a vida coletiva das comunidades, por outras fés evangélicas...

Esse ressurgimento da identidade indígena, que volta a dotá-la de uma relevância política e atual, pode dar-se, também, à margem da problemática de mudança radical que propõe Rigoberta; a militância aimará na Bolívia, de início revolucionária, depois mais moderada, encontrou uma forma de expressão, pelo momento, que não poderia ser mais convencional, na eleição – no contexto de uma administração solidamente conservadora – de um vice-presidente que faz de sua autodefinição aimará o ponto central, e quase único de sua autodefinição política.

Seria excessivo, sem dúvida, concluir que o paradigma do mestiçamento, no qual tantos, junto com Justo Sierra, haviam acreditado descobrir o caminho do futuro, esteja sendo substituído por outro modelo com sinal oposto. À lembrança da Guatemala e da Bolívia basta agregar a do Peru para alertar que essa conclusão seria demasiado simples; aqui, as migrações que desencadearam a explosão urbana de Lima fizeram dela uma metrópole serrana, mas não uma cidade indígena, e a selvagem tormenta política que acompanhou esse processo não se alimentou do mito de *Inkarri*, mas no da Quarta Espada do marxismo.

Vale dizer que o novo presente do qual o historiador deve contemplar o passado hispano-americano se define, menos que como pós-colonial, pela condição pós-moderna; antes que redefinir a meta em direção à qual caminha a história da região, trata-se de valorizar a lição central da pós-modernidade, reconhecendo a impossibilidade de descobrir uma meta precisa para essa história. Liberado desse compromisso, o historiador se encontra menos preso para explorar, em todo seu contraditório amontoamento, as complexas tensões e os acordos secretos entre os atores coletivos que encheram a cena colonial, assim como as ambigüidades que esses atores arrastavam em sua visão de si mesmos e de seu lugar nessa cena. Mas nem tudo é lucro, com isso; para medir o que se perdeu basta voltar a um testemunho quase de ontem, e contudo já tão distante: o que nos deixou, quase às portas de sua morte absurdamente prematura, Alberto Flores Galindo em *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1987) onde Garcilaso, Túpac Amaru II, José Carlos Mariátegui e, de seu lado, os anônimos protagonistas dos tumultos coloniais, das rebeliões contra a ordem da república aristocrática, dos levantamentos camponeses de nosso século, formam parte da mesma história porque se encaminham, todos, em direção a um futuro que continua parecendo possível.

*(Recebido para publicação
em agosto de 1997)*