

Hermenêuticas antropológicas e projectos sociopolíticos e religiosos na América espanhola dos séculos XVI e XVII

*A abertura de espírito
das populações ameríndias
contrasta com o
dogmatismo
e a agressividade
dos costumes religiosos
no ocidente católico
do século XVI. [...] Com o cristianismo,
Deus já não é um ser
exclusivo de um povo, mas,
na sua universalidade,
não coabita com outros.
Os índios
compreenderam-no bem.
Com esta verdade [...],
eles criaram a sua própria
visão das coisas no interior
de um quadro que lhes foi
transmitido, mas que
também foi aceite
porque nada os impedia
de o fazer e,
espiritualmente, estavam
predispostos para isso.*

Mário Botas

*Universidade Lusófona
de Humanidades
e Tecnologias
em Ciência das Religiões*

Um dos fenómenos mais surpreendentes da difusão do catolicismo espanhol do século XVI na América, mais particularmente nos Andes, é sem dúvida a rapidez com a qual se introduziu no espaço mental ameríndio. Por si só, a força física e a contracção militar não explicam semelhante revolução nas mentalidades. Pensar o contrário é atribuir ao poder das armas virtudes que se lhe negam habitualmente. Creio que as razões de uma mutação tão rápida, de um tão estranho abandono, devem ser procuradas noutra lugar. Terá sido a força da convicção dos missionários espanhóis? Não se a pode negar. Mas estes pioneiros estavam muito mal equipados para exprimir adequadamente as suas crenças religiosas. Não conheciam profundamente as línguas locais. Proponho então outra hipótese: a visão ameríndia do mundo permitia a assimilação rápida de valores estrangeiros à sua própria cosmovisão. Esta ideia, devo-o dizer para começar, é muito pouco frequente nos esquemas mentais dos ameríndios, mas nas cabeças dos antropólogos e dos historiadores.

Antes de chegar à minha hipótese de trabalho, proponho ao leitor uma viagem pelos diferentes estilos de leitura da realidade ameríndia que foram utilizados na América espanhola. Não foram muito diferentes dos empreendidos algures, mesmo nas missões mais tardias, por exemplo nos Estados Unidos e no Canadá. Estas hermenêuticas variadas e coloridas são as testemunhas excepcionais das propostas feitas às sociedades amerín-

dias. Mas são também projectos de sociedade que tentaram realizar esses actores excepcionais na construção das novas culturas que foram as ordens religiosas católicas. É a estes projectos que respondem um grande número de práticas colectivas índias desde o século XVI. Escolhi quatro ensaios hermenêuticos.

P *primeiro ensaio hermenêutico:
a razão ao serviço da justiça e da fé*

Bartolomé de Las Casas (†1566) escreveu a sua *Apologética historia* no final da década de 1550. Neste livro de escrita densa, os dados etnográficos misturam-se profundamente com uma argumentação teológica e jurídica bem desenvolvida. O seu objectivo é provar que os índios da América não eram assim tão loucos como o pretendia a maior parte dos espanhóis. Demonstrando um notável conhecimento histórico, o bispo de Chiapas (México) afirma que os caluniados e escravizados índios tinham tantas razões ou mesmo mais para estarem orgulhosos da sua inteligência e do alcance dos seus pensamentos sobre os mistérios divinos como os gregos ou os romanos. Las Casas não era qualquer um. Os seus argumentos tinham peso juntos dos conselheiros do rei de Espanha. E durante alguns anos o velho bispo dominicano não deixa cair os seus vigorosos ideais de justiça a que os povos ameríndios tinham direito¹.

No meio desta luta radical pela justiça e direitos das nações índias a viverem a partir das suas próprias concepções sociopolíticas e económicas, Las Casas introduz a ideia de que muitos povos ameríndios acreditavam num “deus único” com todos os traços do “verdadeiro e único Deus” da tradição judeo-cristã. É inútil acrescentar que para ele a crença num só Deus era o traço de uma notável lucidez teológica. Nisto adiantou-se aos antropólogos ingleses e franceses do século XIX e a alguns do século XX. Aqui está o testemunho:

“Mas este rei Pachacuti Inga e os seus sucessores tiveram um conhecimento ainda mais verdadeiro e singular do verdadeiro Deus. Eles acreditavam num Deus que tinha feito o céu e a terra, a lua, as estrelas e o universo inteiro. Chamava-se Condici Viracocha, o que se traduz na língua de Cusco por “Fazedor do mundo”. Eles diziam também que este deus estava no fim do mundo e que, de lá debaixo, olhava, governava e providenciava todas as coisas; eles tinham-no por deus e senhor e consagravam-lhe os sacrifícios principais. Eles afirmavam que, antes de criar as coisas, ele tinha tido um filho muito mau cujo nome era Taguapica Viracocha, o qual contrariava o seu pai em tudo; e onde o seu pai fazia boas pessoas, ele tornava-as más, tanto na sua alma como no seu corpo; o seu pai criava as montanhas e ele transformava-as em vales enquanto que onde havia vales, ele transformava-os em montanhas; ele secava as fontes colocadas pelo seu pai, isto é, era contrário em todas as coisas ao seu pai. Então o seu pai, tomado pela cólera, atirou-o ao mar para que percesse de uma morte má, mas nunca mais morreu.”²

Esta leitura de Las Casas é, em muitos aspectos, de uma grande riqueza. Tendo falhado nos seus esforços para ir a Cusco, coração da civilização incaica, enquanto que

¹ L. Hanke, *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires, Peuser, 1935. Id., *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Aguilar, 1959.

² Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia*, III. Madrid, BAE, 1958, p.433.

a presença dos espanhóis aí era muito recente e alguns meios estavam muito marcados pelas suas propostas socio-políticas e económicas radicais, o futuro bispo de Chiapas pediu sem dúvida aos seus irmãos dominicanos, que eram os seus partidários nos Andes, para o informarem acerca das crenças e práticas rituais pré-colombianas³.

Tomás de San Martín⁴ e Domingo de Santo Tomás⁵ eram de uma notável inteligência e extremamente curiosos e preocupados com os usos e costumes dos Andes. Ilustres companheiros de luta de Las Casas, com quem trocaram ideias ao mesmo tempo que faziam pressão sobre os homens de poder para que legissem em favor das populações índias, redigiram tratados ou notas sobre as sociedades pré-hispânicas. Os dados etnográficos de Las Casas não tiveram certamente outras fontes. Numerosos são os sinais que mostram nestas três figuras admiráveis do século XVI espanhol uma perfeita comunidade de perspectivas em relação aos objectivos políticos a seguir na América e aos princípios hermenêuticos a utilizar na leitura das realidades americanas. A passagem que transcrevi ainda tem os traços da ingenuidade original e da bondade quase cândida de uma inteligência profundamente surpreendida com aquilo que o seu olhar lhe deu a ver. Experimentemos pensar alguns aspectos etnográficos e ideológicos transmitidos por este texto.

Antes de mais, os factos. Sendo um dos primeiros escritores a registar a narrativa de *Condici Viracocha* e do seu filho rebelde, Las Casas introduz na leitura dos dados uma dimensão teológica de que há que estudar as consequências. Temos dois heróis *Viracocha*, um pai e o seu filho; o primeiro “criador ou fazedor de todas as coisas”, o segundo destruidor e malfeitor. Ora, *Condici Viracocha* é descrito com a nobreza do Deus judeo-cristão, enquanto que o seu filho desgraçado, Taguapica, evoca a figura do demónio castigado por Yaveh. Las Casas esconde assim a inteligência ameríndia da criação ao emprestar ao herói *Viracocha* os traços e as cores de um pensamento teológico estrangeiro. A operação é altamente política porque é utilizada na demonstração apresentada aos grandes de Espanha para que respondam às justas reivindicações dos povos ameríndios. Este é um discurso teológico ao serviço de um alto e nobre ideal de justiça.

Mas a narrativa esconde ainda outras subtilidades⁶. Para começar, o termo “*Con-*

³ Isácio Perez Fernández. *Bartolomé de Las Casas en el Perú*. Cusco, Centro Las Casas, 1987; Juan Manuel Pérez, *Evangelización y liberación*. Cusco, Centro Las Casas, 1990; Henrique Urbano, *Mythe et utopie dans les Andes péruviennes*. Thèse de doctorat, Université de Laval, Québec, 1979.

⁴ Tomás de San Martín foi o primeiro bispo de Charcas. Foi nomeado em 1522. É-lhe atribuído também um livro sobre a religião pré-hispânica, M. Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima, Francisco Solís, 1876. Há que ver também o estudo insubstituível de J. M. Barnadas, *Charcas, 1535-1565*. La Paz, CIPCA, 1973. No que se refere à figura universitária de Tomás de San Martín, pode-se consultar o estudo clássico de L. A. Eguiguren, *Alma mater. Orígenes de la Universidad de San Marcos*. Lima, 1939.

⁵ Sobre Domingo de Santo Tomás pode-se ver a introdução de Raúl Porras Barrenechea à edição de 1951 do *Lexicon*, R. P. Barrenechea, “Introducción” in: Domingo de Santo Tomás, *Lexicon*. Lima, Facs, 1951. O *Lexicon* é o primeiro dicionário quéchua-espanhol (1560). Sobre o papel político e religioso destas duas personagens e sobre as relações que tinham com Las Casas, ver Isácio Perez Fernández. *Bartolomé de Las Casas en el Perú*. Cusco, Centro Las Casas, 1987. O livro de José Maria Vargas, *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios*. Quito, 1937, é bem actual. Tem uma antologia de textos e cartas de Domingo de Santo Tomás muito interessante.

⁶ Uma análise detalhada do vocabulário quéchua em relação com esta narrativa, Henrique Urbano “Thunupa, taguapaca, cachi. Introducción a un espácio simbólico andino” in: *Revista Andina* 6 (1982), pp. 201-228. Para uma análise mais geral fundamentada nos trabalhos de Georges Dumézil, Henrique Urbano, “Commemoration et conquête dans les Andes, le cycle mythique des Viracocha” in: Philippe Gignoux (dir.), *La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l’EPHE-Paris*. Louvain-Paris, Peeters, 1988, pp. 345-401.

dici” é um neologismo quéchua introduzido pelos evangelizadores espanhóis do século XVI. A seguir o vocábulo “*Con*” tem como origem o norte dos Andes. Designa a água e as entidades compostas de líquido. É empregue em raríssimos documentos e numa única narrativa, onde se fala de um herói muito estranho, que não tem ossos e que se passeia nos Andes desde as mais altas montanhas até aos vales mais profundos. Esta figura pode surpreender, mas não engana o olho do observador da geografia da cordilheira andina: “*Con*” é a imagem vivente desses riachos que se deslocam dos cumes cheios de neve, engordam os ventres nas fontes, abrem o seu caminho através de imensos desertos e aprofundam os seus leitos até profundidades insuspeitas. É esta a razão pela ausência de ossos porque, para construir o seu caminho, o herói “*Con*” deve curvar-se, serpentear, emagrecer e engordar, crescer em altura e diminuir quase instantaneamente. Há que o confessar: os homens dos Andes eram perspicazes... Finalmente, “*Dici*” foi acrescentado pela catequese cristã. E *Viracocha* foi reinterpretado no sentido de um deus ou demiurgo que anunciou aos índios a chegada dos cristãos à América⁷.

Las Casas tem dois objectivos ao mesmo tempo. Desenha a ideia de um deus criador e bom com os materiais de um discurso teológico contrário ao dogma cristão. E ao salvar a linguagem pagã, subtrai as populações ameríndias às palavras sectárias dos seus compatriotas e ao seu apetite desmedido de riqueza. O que nesta operação deixa para trás, a questão do mal, encontra-se do lado do terrível filho de Viracocha, Taguapica. Vista nesta perspectiva, a astúcia da escrita do bispo aparece claramente. Ela inventa um deus criador nos Andes e reduz o conteúdo original às vicissitudes de um transgressor público. Os espanhóis vão distrair-se com as cinzas de um larápio, de um velhaco, ao mesmo tempo que se impressionam com as luzes de inteligência que semelhantes arrazoados teológicos índios exprimiam.

Las Casas não tinha poucos argumentos. Para ele estes altos e admiráveis pensamentos testemunhavam uma verdadeira revelação perdida na memória dos séculos. Deus tinha aberto aos índios as portas da “razão natural” para que o “Sol de justiça e de verdade” os iluminasse.

Os argumentos de Las Casas ficam-se pelos limites de um discurso filosófico de que o objectivo último era a construção de uma sociedade justa e equitativa na América. Procurava construir uma comunidade fraterna iluminada pela fé cristã livremente aceite. É este, sem qualquer dúvida, o ideal dos reformadores radicais da Igreja tridentina espanhola do século XVI. Estavam todos animados por um grande fervor religioso.

Mas a originalidade de Las Casas é diferente: está na dimensão socio-política do discurso evangelizador. Com ele, pela primeira vez na história das experiências evangelizadoras do catolicismo, a palavra do missionário torna-se instrumento de uma luta radical em favor dos povos oprimidos. E isto não é retórica⁸. Para o provar, vou comparar este discurso com outros géneros de práticas discursivas.

⁷O grande especialista das línguas andinas, Alfredo Torero, tem uma interpretação diferente de Henrique Urbano, “Thununpa, taguapaca, cachi. Introducción a un espacio simbólico andino” in: *Revista Andina* 6 (1982), pp. 201-228. Ele vê no termo quéchua “*ticci*”, *dici* ou *dici*” uma referência a aspectos semânticos ligados à ideia de luz, Alfredo Torero, “Comentario”, *Revista Andina* 8 (1988), pp. 225-236. Como não posso discutir esta nova leitura, retenho a ideia de “fundamento”, “pedra angular” como sendo uma hipótese fundada sobre a interpretação dos evangelizadores do século XVI.

⁸A. Saint-Lu, *Las Casas indigenista. Études sur la vie et l'œuvre du défenseur des indiens*. Paris, L'Harmattan, 1982.

S*egundo ensaio hermenêutico:
o retorno do arcaico ou a comunidade cristã primitiva
na América*

Esta é uma história muito conhecida⁹: os franciscanos viveram as primeiras experiências missionárias no México sob o signo da chegada de uma terceira idade do mundo, a do Espírito, prometida depois da do Pai e da do Filho. Nesta idade, os homens viveriam em paz, alimentados pelas larguezas da Providência divina e guiados pelas luzes dos apóstolos designados desse milénio iminente, os franciscanos. Maravilhados pela pouca preocupação com os bens deste mundo demonstrada pelos índios, eles pensam mesmo que se trata de anjos e não de homens saídos das costelas de Adão. Ou seja, eles acreditavam que as profecias que tinham aparecido no ocidente europeu desde o século XII iriam finalmente cumprir-se.

Um outro tema muito estudado desde há alguns anos é o da proveniência destes primeiros franciscanos que chegaram à América. Eles professam todos uma grande fé nos ideais da reforma religiosa empreendida nos conventos espanhóis do século XVI. Esta desenvolvia-se no quadro de uma releitura da regra primitiva de Francisco de Assis em que a pobreza era o sinal exterior de um afastamento total em relação aos bens deste mundo. Só pela sua aparência física eles proclamavam o seu abandono radical aos desígnios da providência divina, a qual provia às necessidades fundamentais da sua existência quotidiana. Ou seja, mais do que o corpo, o seu centro de interesse era a alma. E viam anjos lá onde os mais realistas descortinavam corpos em carne e osso e com linguagem.

Imbuídos por um imaginário arcaico, os franciscanos tornam-se, no México e nos Andes, apóstolos de um projecto religioso de sociedade em que a sua ausência de interesse pelas coisas terrestres os impede de construir uma sociedade fundada sobre estruturas sociopolíticas e económicas equitativas. Não se trata de negar a participação dos franciscanos na condenação das injustiças dos conquistadores espanhóis. Eles denunciaram-nas vivamente, mas a partir de uma perspectiva de total afastamento de tudo o que tinha a ver com as questões políticas e sociais. Por outras palavras, eles interessavam-se menos pelas questões políticas do que com o reino celeste e com a sua chegada possível sobre a terra antes de ser chamado ao céu para a eternidade.

Uma das consequências desta maneira de olhar os povos ameríndios e o seu futuro político foi a sua falta de compromisso firme em relação a um projecto de sociedade humana e justa. Sem grande inclinação para o discurso ético e muito pouco dados a argumentos, mesmo teológicos, estes franciscanos reformados desenvolveram mais uma linguagem cheia de resíduos milenaristas e messiânicos medievais.

⁹Há uma literatura abundante sobre este assunto. C. Duverger, *La conversion des indiens de la Nouvelle Espagne avec le texte des Colloques des douze de Bernardino de Sahagún*. Paris, Seuil, 1987 resume bem as intenções dos franciscanos no México. Para uma visão mais geral temos o texto de Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid, San Esteban, 1983. Existem alguns clássicos nestes estudos. Um dos mais completos é J. L. Phelan, *The millennial kingdom of the franciscans in the New World*. Berkley, Los Angeles, University of California Press, 1970. Temos também José António Maravall, "La utopia político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", in: *Estudios Americanos*, 2 (1949), pp. 199-227; Elsa Cecilia Frost "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", in: *Historia mexicana*, 101 (1976), pp. 3-28; G. Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse, Privat, 1977.

Em vez de uma leitura, eles evocam a realização de oráculos e de palavras de videntes. Nos factos, eles deixam cair os argumentos que poderiam servir para dotar os povos índios de instrumentos religiosos e políticos. A questão das “luzes naturais” segundo a qual os índios atingiram o conhecimento do “Deus único e verdadeiro” era-lhes secundária e, até certo ponto, mesmo supérflua, porque os povos da América viviam ou iriam viver em breve nessa idade do mundo com traços paradisíacos de onde o trabalho estava excluído, os sofrimentos ausentes, a dor banida. Este tempo do Espírito assim como a expectativa de uma sociedade curada das chagas do pecado original eram a sua única preocupação.

O acento é por isso colocado sobre o efeito comunitário e não sobre o indivíduo, sobre a divisão trinitária e providencial das idades do mundo mais do que sobre o tempo efêmero do universo criado; sobre a chegada do Espírito Santo e dos seus apóstolos mais do que sobre a existência racionalmente demonstrada de um Deus único ou de um demónio; sobre o discurso visionário arcaico mais do que sobre a linguagem da argumentação ética, sociopolítica e teológica.

Terceiro ensaio hermenêutico:
Platão ao serviço da evangelização dos povos índios

A existência de uma outra dimensão muito importante do discurso evangelizador desenvolvido na América do século XVI pode ser apreendida por entre os missionários e os leigos que propõem uma leitura agostiniana das sociedades ameríndias e das suas linguagens míticas. Tal como o indica a expressão, este discurso inspira-se dos princípios teológicos enunciados por Agostinho de Hipona.

O autor da *Cidade de Deus* quis dar ao ocidente cristão um projecto de sociedade construído à volta do primado do “Um” sobre o “Múltiplo”, das coisas celestes sobre as terrestres, da “cidade de Deus” sobre a “cidade dos homens”, da eminência da alma sobre o corpo vil e desprezível. O fundamento deste raciocínio é claramente platónico e muitos dos argumentos da *Cidade de Deus* mostram a influência da *República*.

Estando por entre os primeiros a trabalhar na América, os missionários agostinhos estavam bem preparados para pensar as sociedades americanas segundo os termos do seu genial guia espiritual. Nada de mais lógico. Os projectos sociopolíticos e religiosos dos discípulos dados à leitura do mestre jorram dos escritos agostinianos como água abundante de uma fonte jovem e fresca. De repente, o espaço americano torna-se o lugar ideal para pôr em prática os desejos de Agostinho de Hipona, já longínquos e um pouco ultrapassados pelos pensamentos concorrentes de Aristóteles e Tomás de Aquino. Ou seja, havia que transformar a leitura da *Cidade de Deus* num instrumento eficaz de invenção e de justificação de um projecto de sociedade¹⁰.

Por entre as obras de autores agostinianos publicadas na América, a de Calancha é a mais conhecida: *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Perú* (1638). Mas a *História do Santuário da Virgem de Copacabana* escrita por Alonso Ramos Gavilán, tem

¹⁰O famoso cronista peruano de origem índia, Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, I-III. Madrid, Historia-16, 1987, faz uma tipologia dos pregadores do Evangelho nos Andes. Não lhe falta a parte picante. A propósito dos missionários agostinhos, fala de corrupção e de violência física e moral em relação às populações índias. Esta opinião de Guamán de Poma traduz talvez as dificuldades que pode ter tido com a ordem dos agostinhos.

também muito interesse pela maneira como o autor aproveita nos seus princípios de leitura o universo mítico andino.

Copacabana estava situada nas margens do lago Titicaca. Desde o princípio da presença espanhola no planalto andino, os missionários construíram aí um santuário, à volta do qual se teceram um certo número de narrativas sobre a origem do homem andino. Ramos Gavilán descreve o estado da questão. Reteve o relato de um homem velho que atravessou os Andes anunciando o Evangelho. Os seus traços físicos são os dos apóstolos de Jesus tal como eram difundidos pela iconografia espanhola do século XVI. Ramos Gavilán acredita nisto firmemente. Mas a narrativa é também uma versão do mito de *Viracocha* ao qual faz referência, codificado três quartos de século antes por Las Casas. Experimentemos compará-los.

Para começar, o nome do herói principal é *Tunupa*, que Ramos Gavilán traduz por “Grande sábio e senhor”¹¹. Depois de ter cantado as suas virtudes, escreve os seus grandes feitos que lhe valeram o nome de *Taapac*, que traduz por “filho do Criador”¹². Este corresponde ao herói *Taguapica* de Las Casas, o qual é sem dúvida uma má transcrição do nome geralmente utilizado pela maior parte dos cronistas, ou seja *Taguapaca* ou *Tarapaca*.

Mas Ramos Gavilán nunca faz referência a *Tunupa* ou a *Taapac* enquanto “filho mau” do criador, como o relatava Las Casas. Pelo contrário, ele conta que os índios acreditavam que este era “filho de Deus” no sentido cristão da expressão, o que quer dizer que os milagres que realizou na região do lago Titicaca deram dele uma imagem da bondade divina. *Taapac* não é um demónio nem um deus. Ele tornou-se, pela pena do autor agostiniano, num “apóstolo cristão”, ao mesmo tempo que conserva muitos dos traços e das peripécias que Las Casas atribui a *Taguapica* ou a *Taguapaca*. Transformação notável.

Em terceiro lugar, o castigo do “filho mau” de *Viracocha* relatado por Las Casas vai ser lido por Ramos Gavilán como a execução do santo apóstolo pelas populações ribeirinhas do lago. Por outras palavras, ele reveste *Taapac* da palma do martírio porque, como se sabe, a tradição cristã mais antiga afirmava que todos os primeiros discípulos de Jesus tinham sido martirizados. O corpo de *Taapac* ou *Tunupa* foi colocado sobre uma jangada e amarrado a um poste. As correntes e o vento levaram-no para o Sul. E no lugar onde o lago se faz mais estreito, apareceria todos os anos por volta da festa da Páscoa uma palma, sem dúvida, escreve o devoto padre agostiniano, para relembrar aos índios o martírio de *Taapac*. Mas talvez também, pode-se acrescentar, para fazer coincidir a palma do martírio com o Domingo de Ramos ou Palmas que precede a festa da Páscoa.

Em quarto lugar, as imagens e os gestos míticos de que se serve Ramos Gavilán para comparar as personagens reais ou imaginárias são muito variadas e imprevisíveis. Assim, quando evoca a morte do seu confrade agostinho Diego Ortíz às mãos de Tupac Amaru I, em 1571, num refúgio da floresta próximo de Cusco, Vilcabamba, vai descrevê-la com os mesmos detalhes utilizados na descrição do martírio de *Taapac*. E conclui ingenuamente que tudo isto aconteceu para relembrar, no momento dos primeiros contactos com os incas, o antigo sacrifício do santo apóstolo.

¹¹ Alonso Ramos Gavilán, *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621). Lima, Ignacio Prado, 1988, p. 56.

¹² *Ibid.*, p.60.

Em suma, Ramos Gavilán é um caso típico de leitura agostiniana da realidade americana. Todas as acções e narrativas têm as marcas de Deus, são *imagines Dei*. Porque o Criador deixou traços na criação para ajudar os homens a reencontrá-lo mais facilmente e para os fazer compreender os mistérios mais insondáveis da doutrina católica. O essencial desta leitura traduz-se pelo esforço sustentado de procura de ícones ou figuras. A ordem das coisas criadas deve ser vista à luz das realidades incriadas ou eternas. O universo inteiro é o reflexo do gesto criador de Deus.

Nesta perspectiva, não há qualquer necessidade de insistir, o maravilhoso e o miraculoso são regra. Os missionários agostinhos multiplicam às centenas os actos miraculosos e cada empreendimento evangelizador torna-se, pelo próprio facto de existir, uma prova da acção sobrenatural de Deus por entre os homens. Pode-se mesmo dizer que as regras naturais desaparecem e dão lugar a um fluxo constante do divino no mundo¹³. Isto é, a difusão do catolicismo está inteiramente submetida à acção sobrenatural de Deus, o qual guia os seus enviados a partir dos princípios e normas exteriores aos horizontes do comum dos mortais. O efeito miraculoso surpreende e produz a fé nos índios.

Pode-se perceber onde é que uma tal visão das coisas nos pode levar numa perspectiva política. Antes de mais, o primado do divino sobre as coisas criadas, da acção espiritual sobre a corporal, conduz à afirmação do primado da Igreja sobre a temporalidade, do papa sobre os reis, dos bispos sobre qualquer autoridade civil. E, em segundo lugar, a presença constante da acção evita o esforço da compreensão e o trabalho pela justiça. Os traços de Deus e o milagre estão aí para fornecer as provas da Verdade. As narrativas míticas são todas relidas em função das verdades cristãs reveladas. E os actos que se codificam tornam-se “actos históricos” decalcados sobre os da hagiografia cristã.

Quarto ensaio hermenêutico: burocracia eclesiástica e eficácia administrativa do sagrado

A revolução introduzida no século XVI nos métodos de evangelização pela Companhia de Jesus é bem conhecida¹⁴. Esta foi constituída à imagem de um exército e os seus mecanismos de decisão eram totalmente centralizados. Os Jesuítas tornaram-se o braço direito do papado a quem se entregaram de corpo e alma pelo voto de obediência especial. Este único facto seria suficiente para os tornar altamente eficazes nas acções empreendidas na América. E cada membro desta ordem recentemente fundada levava com ardor os seus ideias originais. A contra-reforma, que vão encarnar até um certo ponto, dará asas aos Jesuítas.

Na América eram esperados com impaciência. O rei de Espanha não perdeu uma única ocasião para deles se servir. Eles seriam o estandarte da reforma dos costumes eclesiásticos e civis no Novo Mundo. Eles seriam também a própria imagem do novo

¹³ P. Sahelices, “Para una relectura del carisma agostino”, in: *Revista agustiniana* 30/90 (1988), pp. 611-656.

¹⁴ A abundância dos estudos históricos sobre a Companhia de Jesus torna fácil o estudo dos seus métodos de evangelização. Para comparar perspectivas basta consultar os livros clássicos de Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristinización de América. Siglo XVI*. Madrid, CSIC, 1960; Id., *El envío de misioneros a América durante a época española*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.

poder, do poder centralizador do papa e do rei de Espanha. Que se acabem por isso as lutas fratricidas entre espanhóis na América. A hora era de afirmação da soberania do rei sobre toda e qualquer outra forma de governo político local e do poder papal nos assuntos espirituais. Os jesuítas trabalham muitíssimo a pregar e a baptizar. Há que salvar o maior número de almas possível. A estatística da salvação está aí para o provar. Ensinar a doutrina, baptizar, confessar, casar e atirar todo este mundo daqui de baixo para o céu com todas as garantias de lá chegar e, sobretudo, de lá entrar. Nada de hesitações com os índios. Ir direito ao alvo... E para isso, todos os meios são bons.

Esta lógica de empresa nos negócios da salvação tem consequências imediatas. O zelo apostólico, antes mais. A capacidade de mobilidade, a disponibilidade completa dos membros e o seu abandono total à vontade do superior, cuja consciência se vai encarregar dos desvios possíveis de uma decisão pessoal, constituem forças que nenhuma outra ordem religiosa católica ou membro do clero secular têm. Os baptismos às centenas feitos por Francisco Xavier na Índia são talvez um pouco lendários; mas traduzem perfeitamente esta preocupação de eficácia que impregnava os jovens filhos de Inácio de Loyola no século XVI. E quando os jesuítas chegam ao planalto andino para substituírem os dominicanos nas *doctrinas* de Juli, que servirão de modelo às famosas missões do Paraguai, as suas primeiras cartas falam do elevado número de baptizados, da aceitação do catolicismo, da devoção dos índios¹⁵. O tempo não está para grandes especulações teológicas ou filosóficas, mas para a eficácia.

O que não quer dizer que os jesuítas chegados à América não eram dados às ciências do espírito. A sua formação era longa e cuidada. Desde o princípio, eles tinham que se haver com os grandes mestres da ortodoxia católica, mais particularmente com as doutrinas teológicas e filosóficas inspiradas nos escritos de Tomás de Aquino, de que serão de resto comentadores de nomeada. Politicamente e pela entrega da sua vontade ao superior e ao papa, eles procurarão sempre dar a Roma a primazia sobre os poderes temporais. O realismo teológico e filosófico tornou-se a sua bandeira. Isto terá consequências muito importantes para a sua concepção acerca dos povos ameríndios¹⁶.

Esta nova vaga de ar fresco missionário no século XVI invadirá muito cedo campos bem precisos. Os jesuítas abrem colégios e encarregam-se da educação dos filhos dos chefes índios. O objectivo é duplo: fazer entrar a doutrina católica na cabeça das crianças destinadas aos postos de comando e, pela autoridade dos chefes, atingir a massa índia. Logo, uma vez mais, os alvos são definidos pela necessidade de eficácia. Nada é deixado ao acaso. Os colégios vão rapidamente exigir enormes despesas: serão financiados com tanta eficácia como originalidade. A aquisição ou a construção de grandes domínios agrícolas, cujo tamanho ainda hoje surpreende, com a criação e a produção têxtil, servirá para o desenvolvimento de um exército de mão-de-obra muito disciplinada e de um rendimento económico até então inigualável.

Em pouco tempo, os jesuítas ocuparão um lugar único em toda a América. As rédeas do poder não lhes escapam. A educação das elites está geralmente nas suas mãos. E a sua submissão aos seus superiores e ao papa farão deles pouco a pouco uma

¹⁵N. Meiklejohn, *La Iglesia y los Lupaqa durante la colonia*. Cusco, Centro Las Casas, 1987. Numa perspectiva radicalmente diferente e historicamente constatatária desta, Isácio Perez Fernández. *Bartolomé de Las Casas en el Perú*. Cusco, Centro Las Casas, 1987.

¹⁶G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Rio de La Plata, 1536-1810*. Buenos Aires, Kraft, 1947.

arma controversa junto dos reis e príncipes católicos. Trabalharão também, directa ou indirectamente, na constituição das “nações índias” católicas ao subtraírem as populações ao poder das coroas reais e ao encarregarem-se eles próprios do futuro sociopolítico, económico, e, pois com certeza, religioso dos ameríndios.

O realismo filosófico e teológico torna também os jesuítas etnógrafos. Sem um conhecimento das línguas índias não poderiam ser eficazes. Nos finais do século XVI e princípios do século XVII, um grande número de dicionários e de gramáticas são o fruto do seu trabalho minucioso. Eles criam de certa maneira as línguas de uso nacional, quer dizer, difundem uma “língua geral” ao ensiná-la nos seus colégios e consolidam assim o uso de uma língua sobre um território. O “quéchua, língua geral” ou “língua geral do Peru” e expressões análogas para outras regiões americanas revelam um objectivo preciso: criar um meio eficaz de comunicação para evitar esforços suplementares na transmissão de mensagens ou para acelerar o percurso normal das decisões. Em suma, o controlo linguístico dos meios pela criação de uma “língua geral” é outra grande revolução cultural devida à vontade inquebrantável em atingir os objectivos propostos.

Ora, quando se analisa atentamente estes vocabulários, chega-se à conclusão de que os jesuítas criaram uma língua em função das suas necessidades de evangelização. Eles recolheram uma quantidade enorme de dados, mas onde o sentido exigia uma tomada de posição doutrinal, eles retocavam o termo, davam-lhe uma nova dimensão semântica ou então criavam simplesmente um novo referente. Tarefa de uma subtilidade e uma eficácia incríveis. Durante dois séculos e meio, os jesuítas vão reinar como senhores absolutos das consciências e como parceiros económicos muito respeitáveis da administração colonial local¹⁷. E, sobretudo, das elites.

Os jesuítas não estiveram nos Andes ou no México para recolherem em primeira mão as narrativas das origens dos índios ou as tradições orais. Mas fizeram recolhas baseadas em documentos publicados ou manuscritos. São boas fontes de informação etnográfica. Uma vez mais, a preocupação pela eficácia dá-lhes a concisão própria do uso administrativo. Quanto à leitura da própria realidade, eles recriaram à sua maneira as festas públicas antigas a fim de as introduzirem nas práticas de ensino ou nos festivais aquando das festividades religiosas. Ao difundirem nomeadamente a devoção ao Santíssimo Sacramento, eles aproveitavam a ocasião para darem provas da “nova consciência nacional ameríndia” aprendida sobretudo nos seus colégios. Os descendentes dos senhores pré-hispânicos e os seus filhos aparecem nas procissões do Corpo de Deus vestidos à moda antiga mas com acrescentos que traem a evolução cultural das elites índias nascidas à sombra do ensino jesuítico.

Não é por isso surpreendente encontrar duas orientações contraditórias entre os jesuítas: aproveitar todas as *storia* antigas para arrancar um sentido católico ortodoxo às velhas narrativas ameríndias; bani-las muito simplesmente por um minucioso trabalho inquisitorial. Porque as narrativas ou as tradições não lhes servem para nada se não entram na lógica da eficácia e da burocracia da salvação. Não é de surpreender quando os vemos a deformar o vocabulário ou a tentar destruir as antigas crenças, as velhas práticas rituais e os seus praticantes. No caso dos Andes, por exemplo, eles participam na criação de um aparelho inquisitorial destinado ao índios.

¹⁷Sobre a administração económica das instituições jesuítas, para os Andes: P. Macera, *Trabajos de historia*. Lima, INC, 1977; para o México, J. Chevalier, *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société au XVI et XVII siècles*. Paris, Institut d’Ethnologie, 1952.

O horizonte sociopolítico que se nota nesta perspectiva hermenêutica é tão ambíguo como difícil de compreender. Temos duas pistas de investigação. A primeira é a subtracção das populações índias aos poderes civis e ao da coroa espanhola, e que tem como consequência levar os ameríndios a uma certa autonomia, uma “consciência nacional”, que está sempre do lado do trabalho ideológico ou, como diria Marx, no campo da superestrutura. Mas por outro lado, o trabalho sobre as consciências, e a individualização da responsabilidade que provocou, deixou para trás a responsabilidade colectiva da justiça que devia ser assumida pela comunidade política.

Os jesuítas não se comprometem muito abertamente contra os espanhóis *encomenderos*, quer dizer, contra os direitos de possessão à vida, ou por algumas gerações, de terras e de índios. E, como sempre ao serviço da eficácia, eles são no século XVI o braço direito do rei de Espanha quando este, com as finanças à beira do abismo e com a América minada por lutas intestinas, decide tomar na sua mão as questões administrativas. Foi mais uma vez a eficácia e a administração da salvação que prevaleceram sobre a justiça política devida às populações. Talvez paradoxalmente, se possa então dizer que, neste caso, a leitura evangélica da realidade não é política, mas burocrática. Mais do que a justiça das obras, o que conta é a eficácia do gesto salvador, reduzido então à consciência individual assegurada da sua não-culpabilidade e à multiplicação infinita dos actos “mecânicos” de salvação, quer dizer à difusão massiva dos sacramentos cristãos por toda a população, sobretudo ameríndia e mestiça.

Hermenêutica e crítica da razão antropológica

Ao comparar os métodos hermenêuticos utilizados pelas primeiras leituras das realidades sociopolíticas e religiosas ameríndias, conclui-se rapidamente que elas são mais variadas do que o deixam crer a maior parte dos historiadores e dos antropólogos. Ignorar as suas diferentes características é cometer um erro grave. Porque os primeiros evangelistas não desenvolvem os seus argumentos na perspectiva de uma composição académica e de um suposto conhecimento profundo da realidade. Eram gente comprometida na conversão religiosa e na criação de um universo mental e sociopolítico, seja diferente, seja na linha traçada pelas instituições pré-hispânicas. E as perspectivas para aí chegar eram diferentes, assim como os caminhos.

O caso dos jesuítas é muito interessante. O realismo filosófico e teológico levado até ao extremo muda a natureza dos dados sociopolíticos. Assim como os franciscanos, acreditando no cumprimento das profecias medievais, deixavam ao Espírito a tarefa de levar a cabo a conversão do universo num paraíso terrestre, os jesuítas utilizaram todos os meios eficazes e burocráticos para organizar a vida dos índios. As relações meios-fins na perspectiva da salvação tomam o lugar da profecia. E onde os agostinhos procuravam decifrar os signos do divino no microcosmos das coisas criadas, o realismo teológico assegurava uma leitura racional do desígnio providencial de Deus para subtrair ao poder político o domínio sobre certos efeitos dos actos da salvação e deles fazer um aproveitamento tanto sobrenatural como temporal¹⁸.

¹⁸Para uma comparação entre Las Casas e o projecto franciscano no México, Alain Milhou, “Las Casas et la richesse”, in: Id., *Études d’histoire et de littérature ibéro-américaines*. Paris, PUF, 1973.

O caso de Las Casas permanece, por isso, exemplar. Ele está imbuído pela formação escolástica aristotélica, fortemente racionalista e dada ao debate. Mas está também munido de uma vontade inquebrantável de fazer justiça. Las Casas transforma o anúncio evangélico na América num grandioso combate contra a administração espanhola, contra os objectivos prosseguidos pela coroa, contra o clero corrompido. O seu projecto está absolutamente dedicado não ao estabelecimento de um reino do Espírito na terra, mas à construção de uma sociedade onde os direitos dos povos americanos sejam reconhecidos. Não encontramos nele a fábula dos “bons selvagens”, nem o indigenismo barato, seja o que for que pensam os seus leitores posteriores. Ele fala de homens dotados de uma razão, habitados por uma alma e com uma experiência política invejável em muitos aspectos. Também não encontramos nele a prioridade dada à eficácia burocrática e simbólica na perspectiva de aumentar o número dos salvos.

Antes de mais, para ele, é importante criar uma sociedade justa que se trata de inventar, ou de preservar as instituições que garantam às sociedades ameríndias os mecanismos políticos de uma procura colectiva da verdade para começar humana e racional e, a seguir ou simultaneamente, aquela que lhe virá pelo acréscimo da aceitação da palavra evangélica. Não se trata aqui de “consciência nacional”, porque o estabelecimento de uma comunidade humana alargada, fundada sobre o mútuo respeito prevalece sobre todos os outros projectos. Las Casas está ainda menos preocupado com o primado do poder papal sobre o dos príncipes e reis católicos. A partir da sua prática radicalmente evangélica e racional, o importante é que uns e outros garantam aos povos do Novo Mundo os meios de viver em paz. E esta não pode ser senão fruto da justiça. A sua longa vida e os milhares de páginas que escreveu estão aí para o testemunhar.

***R**espostas índias:
da surpresa à invenção de um novo mundo sociopolítico
e religioso*

Não esqueci a questão que formulei no princípio deste texto nem a hipótese que coloquei: a rapidez da expansão do cristianismo é menos devida às virtudes daqueles que o anunciaram do que à capacidade dos povos ameríndios em receberem as ideias religiosas estrangeiras e de assumirem rituais que lhe vieram do exterior. Os diferentes estilos hermenêuticos ajudaram sem dúvida a singularizar os rostos e a marcar o espírito de cada região em que foram aplicados. Mas, nesta aventura recíproca, as sociedades índias aproveitaram sobretudo a sua capacidade de receber e de inventar muito mais do que se acomodaram ou se adaptaram.

Em termos simbólicos, pode-se assim assistir desde as primeiras décadas do século XVI no México e, um pouco mais tarde, nos Andes a uma grande mistura de experiências religiosas e sociopolíticas. As visões do mundo pré-hispânicas são completamente derrubadas, mas não desaparecem. Elas tornam-se muito simplesmente os elementos de um novo discurso sobre o mundo, a sociedade e as coisas. Para o provar vou dar dois exemplos, mas vou reter sobretudo o caso dos Andes porque é mais instrutivo e está melhor documentado. Não farei mais, no entanto, do que esboçar as grandes orientações da hipótese que enuncio.

O que surpreende antes de mais no México é o acolhimento que os franciscanos recebem da parte das populações índias. Este é a tal ponto caloroso que os evangelistas se acreditam no paraíso terrestre. Nisto os testemunhos são unânimes. Esta predisposição quase natural em aceitar propostas que lhes eram até então absolutamente estranhas serve de pretexto aos missionários para levar mais longe a sua audácia na compreensão das expressões simbólicas pré-colombianas. Os seus métodos de evangelização aproveitam muito da experiência religiosa tanto ao nível gráfico como ideológico. Esta procura mútua de formas e de expressões leva rapidamente a uma fusão de pensamentos e a um desenvolvimento de forças criativas. A experiência cristã mexicana tem todos os traços desta conjugação de interesses e de objectivos comuns¹⁹.

Nos Andes, o encontro do catolicismo e das religiões ameríndias é ainda mais espectacular porque se desenvolve no meio de um processo político. Dois irmãos disputam o poder nos Andes: Atwalpa e Huascar. Os espanhóis entram em cena, optam por Huascar contra Atawalpa. Este vê-se cercado. Mata o seu irmão e cai nas mãos dos espanhóis. Vai ser executado. Entretanto, os contactos entre o campo do inca e o de Francisco Pizarro multiplicam-se antes do assalto espanhol. E todos os testemunhos estão de acordo em dizer que não há animosidade índia em relação às crenças ou práticas rituais católicas. Temos o episódio do livro rejeitado por Atawalpa que serve de pretexto para a violência desencadeada pelos conquistadores. Mas a seguir, na sua prisão, o inca parece disposto a aceitar as palavras que lhe dirige Vicente Valverde sobre a doutrina cristã.

Este mesmo gesto de acolhimento vai repetir-se quarenta anos mais tarde na praça de Cusco no momento da execução do inca rebelde. As circunstâncias eram muito diferentes por causa dos anos de guerrilha, de revoltas e sobretudo de actos de opressão por parte dos espanhóis em relação às populações índias. Apesar das razões mais do que válidas para uma justa indignação, o inca aceitou ser instruído pelos missionários e todas as testemunhas oculares da sua execução rendem homenagem à grandeza da sua alma. Diante de milhares de índios e de espanhóis, ele dirige a palavra aos seus antigos súbditos para lhes dizer que as verdades da fé cristã são as únicas que lhes podem obter a salvação da alma, e só o Deus único merece ser adorado. Contrariamente à época da prisão de Atawalpa, no tempo de Tupac Amaru I, muitos espanhóis conheciam a língua indígena. E todos são unânimes em sublinhar a aceitação incondicional pelo inca do ensino que lhe foi transmitido. A coisa é tanto mais impressionante porque o inca estava diante do cadafalso.

Parece por isso que a abertura de espírito das populações ameríndias contrasta com o dogmatismo e a agressividade dos costumes religiosos no ocidente católico do século XVI. O Deus dos cristãos inscreve-se nas grandes tradições religiosas monoteístas de que uma das características é a exclusividade do Deus adorado. Com o cristianismo, Deus já não é um ser exclusivo de um povo, mas, na sua universalidade, não coabita com outros. Os índios compreenderam-no bem. Com esta verdade e com muitas outras ainda, eles criaram a sua própria visão das coisas no interior de um quadro que lhes foi transmitido, mas que também foi aceite por eles porque nada os

¹⁹ É verdade que existiram várias etapas no desenvolvimento e na difusão do catolicismo no México e nos Andes. No entanto, estou-me a referir aos primeiros contactos entre as populações índias e os franciscanos nas perspectivas de C. Duverger, *La conversion des indiens de la Nouvelle Espagne avec le texte des colloques des douze de Bernardino de Sahagún (1564)*. Paris, Seuil, 1987; e de Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse, Privat, 1977.

impedia de o fazer e, espiritualmente, estavam predispostos para isso. Nesta perspectiva, houve uma revolução mental e, contrariamente ao que se pensa, ela também aconteceu no campo do catolicismo porque, desde então, a experiência cristã repousa sobre factos simbólicos e práticas muito inéditas. Uma última referência à prática de Las Casas na realidade ameríndia vai ajudar-me a dar a entender o meu ponto de vista. E sobretudo vai explicar este duplo movimento.

Las Casas foi obrigado a defender a sua visão do mundo americano e o futuro do continente diante de teólogos, de juristas, de pessoas preocupadas com a sorte do catolicismo no ocidente europeu. Mas como já o assinalei, ele vai fazê-lo no quadro de uma discussão política para a qual convidou os peritos do tempo, conselheiros do rei, autoridades eclesiásticas e simples missionários. Ora, são precisamente estes argumentos que as populações ameríndias vão imediatamente compreender e tomar à sua conta para reivindicarem os seus direitos. Com os seus “protectores” reconhecidos pela coroa espanhola, elas não aceitam necessariamente o desaparecimento dos seus senhores “naturais”. Mas em todos os casos, vão bater-se ao longo de todo o regime colonial para que justiça lhes seja feita. E o discurso que utilizam é de uma novidade radical, tanto na perspectiva ameríndia como no lado cristão.

Não ignoro as atrocidades cometidas por muitos conquistadores assim como os actos violentos de numerosos missionários contra os povos da América. Neste texto, apenas pretendi dar conta de uma inovação radical no universo simbólico ameríndio e de um caminho até então inédito na tradição cristã, dando conta das diversas hermenêuticas postas em acção na América espanhola dos séculos XVI e XVII.