

A Conquista da América

A Questão do Outro

Tzvetan Todorov

DEDALUS - Acervo - FFLCH-HI



21200001421



SBD:FFLCH-USP



207344

Martins Fontes
São Paulo 1999

Tipologia das relações com outrem

Há algo de paradoxal em identificar o comportamento de Las Casas com o de Cortez em relação aos índios, e tornou-se necessário cercar essa afirmação de várias restrições; é que a relação com o outro não se dá numa única dimensão. Para dar conta das diferenças existentes no real, é preciso distinguir entre pelo menos três eixos, nos quais pode ser situada a problemática da alteridade. Primeiramente, um julgamento de valor (um plano axiológico): o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior (pois, evidentemente, na maior parte do tempo, sou bom e tenho auto-estima...). Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (um plano praxiológico): adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro (seria o plano epistêmico); aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma graduação

infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores.

Existem, é claro, relações e afinidades entre esses três planos, mas nenhuma implicação rigorosa; não se pode, pois, reduzi-los um ao outro, nem prever um a partir do outro. Las Casas conhece os índios menos do que Cortez, e gosta mais deles; os dois se encontram em sua política comum de assimilação. O conhecimento não implica o amor, nem o inverso; e nenhum dos dois implica, ou é implicado, pela identificação com o outro. Conquistar, amar e conhecer são comportamentos autônomos e, de certo modo, elementares (descobrir, como vimos, está mais relacionado à terra do que aos homens; quanto a estes, a atitude de Colombo pode ser descrita em termos inteiramente negativos: não gosta, não conhece e não se identifica).

Essa delimitação dos eixos não deve ser confundida com a diversidade que se observa num só eixo. Las Casas forneceu o exemplo de amor pelos índios; mas, na verdade, ele mesmo ilustra mais de uma atitude; e, para fazer-lhe justiça, devemos completar aqui seu retrato. Las Casas passou por uma série de crises, ou transformações, que o levaram a tomar uma série de posições próximas, e contínuas, durante sua longa vida (1484-1566). Renuncia a seus índios em 1514; mas só se torna dominicano em 1522-1523, e esta segunda conversão é tão importante quanto a primeira. E uma transformação que nos interessará no momento: a que acontece no fim de sua vida, após seu retorno definitivo do México, e também após o fracasso de vários de seus projetos; pode-se tomar o ano do debate de Valladolid, 1550, como ponto de referência (mas, na realidade, não há "conversão" nítida neste momento). A atitude de Las Casas em relação aos índios, o amor que sente por eles, não são os mesmos antes e depois dessa data.

A mudança parece ter-se operado a partir da reflexão à qual é levado pelos sacrifícios humanos praticados pelos astecas. A existência desses ritos era o argumento mais convincente do partido representado por Sepúlveda, que afirma a inferioridade dos índios; era, por outro lado, in-

contestável (ainda que discordassem acerca da quantidade; cf. figs. 13 e 14). Não é difícil, mesmo vários séculos mais tarde, imaginar a reação: não se consegue ler sem pestanejar as descrições redigidas pelos monges espanhóis da época, ditadas por seus informantes.

Tais práticas não são a prova gritante da selvageria e, portanto, da inferioridade dos povos que as executam? Este é o tipo de argumento que Las Casas tinha de refutar. Dedica-se a isto em sua *Apologia*, escrita em latim, apresentada aos juízes em Valladolid, e em alguns capítulos da *Apologética Historia*, que devem ter sido escritos na mesma época. Seu raciocínio a esse respeito merece ser acompanhado detalhadamente. Num primeiro momento, Las Casas afirma que, embora o canibalismo e o sacrifício humano sejam condenáveis em si, não decorre daí que seja preciso declarar guerra àqueles que os praticam: o remédio corre então o risco de ser pior do que o mal. Além disso há o respeito, que, supõe Las Casas, é comum a índios e a espanhóis, pelas leis do país. Se a lei impõe o sacrifício, ao praticá-lo, age-se como bom cidadão, e não se pode censurar o indivíduo por fazê-lo. Em seguida vai mais adiante: a própria condenação torna-se problemática. Las Casas emprega, para isso, dois tipos de argumentos, que desembocam em duas afirmações gradativas.

O primeiro argumento é da ordem dos fatos, e baseia-se em aproximações históricas. Las Casas quer tornar o sacrifício humano menos estranho, menos excepcional para o espírito de seu leitor, e lembra que esse sacrifício não está totalmente ausente da própria religião cristã. "Seria possível pleitear de modo convincente, a partir do fato de Deus ter ordenado a Abraão que sacrificasse seu único filho, Isaac, que Deus não detesta completamente que lhe sacrifiquem seres humanos" (*Apologia*, 37). Do mesmo modo, Jefé se viu obrigado a sacrificar sua filha (*Juízes*, 11, 31 ss.). Os primogênitos não eram todos prometidos a Deus? A quem objetasse que todos esses exemplos provêm do Antigo Testamento, Las Casas responderia que, afinal, Jesus tinha sido sacrificado por Deus Pai, e que os primei-

Fig. 13 – Sacrifício
por extração do coração



Fig. 14 – Sacrifício pelo
fogo in D. Durán, op. cit.



ros cristãos eram igualmente obrigados a isso, a menos que renunciassem à sua fé; essa era, aparentemente, a vontade divina. De modo análogo, no capítulo anterior, Las Casas reconciliava seu leitor com a idéia do canibalismo, citando casos em que os espanhóis, impelidos pela necessidade, tinham comido o fígado ou a coxa de um de seus compatriotas.

A segunda afirmação (que aparece em primeiro lugar na argumentação de Las Casas) é ainda mais ambiciosa: trata-se de provar que o sacrifício humano é aceitável não somente por razões de fato como também de direito. Ao fazê-lo, Las Casas é levado a pressupor uma nova definição do sentimento religioso, e é aí que seu raciocínio é particularmente interessante. Os argumentos são tirados da “razão natural”, de considerações *a priori* acerca da natureza humana. Las Casas vai acumulando, uma após outra, quatro “evidências”:

1. Todos os seres humanos têm conhecimento intuitivo de Deus, isto é, daquilo “que é maior e melhor do que tudo” (*ibid.*, 35).
2. Os homens adoram a Deus de acordo com suas capacidades, e cada um a seu modo, tentando sempre fazer o melhor possível.
3. A maior prova que se pode dar de amor por Deus consiste em oferecer-lhe o que se tem de mais precioso, ou seja, a própria vida humana. Este é o cerne do argumento, e assim se exprime Las Casas: “A maneira mais intensa de adorar a Deus é oferecer-lhe um sacrifício. É o único ato que nos permite mostrar, àquele para quem o sacrifício é oferecido, que somos seus súditos e servos. Além disso, a natureza nos ensina que é justo oferecer a Deus, de quem admitimos ser devedores, por tantas razões, as coisas preciosas e excelentes, devido à excelência de sua majestade. Ora, segundo o julgamento humano e de acordo com a verdade, nada na natureza é maior ou mais precioso do que a vida do homem ou o próprio homem. Assim, é a própria natureza

que instrui e ensina aos que não têm fé, a graça, ou a doutrina, aos que vivem guiados unicamente pela luz natural e que, a despeito de qualquer lei positiva que estabeleça o contrário, que devem sacrificar vítimas humanas ao verdadeiro Deus ou ao falso deus que crêem ser o verdadeiro, de modo que oferecendo-lhe uma coisa sumamente preciosa possam expressar sua gratidão pelos múltiplos favores que receberam" (*ibid.*, 36).

4. O sacrifício existe, pois, por força da lei natural e suas formas são fixadas pelas leis humanas, particularmente no que se refere à natureza do objeto sacrificado.

Graças a essa série de encadeamentos, Las Casas acabou por adotar uma nova posição, introduzindo o que poderia ser chamado de "perspectivismo" no seio da religião. Vimos que ele toma precauções, para lembrar que o deus dos índios, embora não seja o "verdadeiro" Deus, é considerado assim por eles, e que este deve ser o ponto de partida: "O verdadeiro Deus, ou o suposto deus, se este for considerado o verdadeiro Deus" (*ibid.*, 36); "o verdadeiro Deus ou aquele que pensam ser Deus" (*ibid.*, 35); "O verdadeiro Deus ou aquele que, por engano, eles pensam ser o verdadeiro Deus" (*ibid.*, 35). Mas reconhecer que o deus deles é verdadeiro para eles, não significa dar um passo na direção de um outro reconhecimento, a saber, que o nosso Deus é verdadeiro para nós – somente para nós? O que resta então de comum e universal não é mais o Deus da religião cristã, ao qual todos deveriam chegar, mas a própria idéia de divindade, daquilo que está acima de nós; a religiosidade, e não a religião. É o pressuposto de seu raciocínio, e também seu elemento mais radical (mais do que o que diz acerca do sacrifício): é realmente surpreendente ver introduzir o "perspectivismo" num campo que se pretava mal a isso.

O sentimento religioso não se define por um conteúdo universal e absoluto, mas por sua orientação, e mede-se por sua intensidade; assim, mesmo que o Deus cristão seja

em si uma idéia superior à que se expressa através de Tezcatlipoca (é o que crê o cristão Las Casas), os astecas podem ser superiores aos cristãos em matéria de religiosidade, e de fato o são. A própria noção de religião sai disso completamente transformada. "As nações que ofereciam sacrifícios humanos a seus deuses mostravam assim, como idólatras desorientados, a alta idéia que tinham da excelência da divindade, do valor dos deuses, o quanto era nobre, e grande sua veneração pela divindade. Demonstraram, conseqüentemente, que possuíam, mais do que as outras nações, a reflexão natural, a retidão da palavra e o julgamento da razão; melhor do que as outras, usaram seu entendimento. E em religiosidade superaram todas as outras nações, pois são as nações mais religiosas do mundo que, para o bem de seus povos, oferecem em sacrifício seus próprios filhos" (*Apologetica Historia*, III, 183). No interior da tradição cristã, só os mártires dos primeiros tempos, segundo Las Casas, podiam se comparar aos fervorosos astecas.

É, pois, ao enfrentar o argumento mais incômodo que Las Casas se vê obrigado a modificar sua posição e ilustra assim uma nova variante do amor pelo outro; um amor não mais assimilacionista, mas, de certo modo, distributivo: cada um tem seus próprios valores; a comparação só pode ser feita no nível das relações – entre o ser e seu deus – e não no nível das substâncias: só há universais formais. Embora afirme a existência de um único deus, Las Casas não privilegia *a priori* a via cristã para chegar a ele. A igualdade já não é estabelecida à custa da identidade, não se trata de um valor absoluto: cada um tem o direito de se aproximar de deus pelo caminho que lhe convier. Não há mais um verdadeiro Deus (o nosso), mas uma coexistência de universos possíveis: se alguém o considerar verdadeiro... Las Casas, sub-repticiamente, deixou a teologia e passa a praticar uma espécie de antropologia religiosa, o que, nesse contexto, é realmente subversivo, pois parece que quem assume um discurso sobre a religião dá um passo em direção ao abandono do próprio discurso religioso.)

10

Será ainda mais fácil para ele aplicar esse princípio ao caso geral da alteridade e, conseqüentemente, evidenciar a relatividade da noção de "barbárie" (ele parece ser o primeiro a fazê-lo na época moderna): cada um é o bárbaro do outro, basta, para sê-lo, falar uma língua que esse outro ignora: para ele, será apenas um burburinho. "Um homem será chamado de bárbaro, quando comparado a outro, por ser estranho em seus modos de falar e por pronunciar mal a língua do outro (...). Segundo Estrabão, Livro XIV, essa era a principal razão pela qual os gregos chamavam os outros povos de bárbaros, isto é, porque pronunciavam mal a língua grega. Mas, desse ponto de vista, não há homem ou raça que não seja bárbaro em relação a um outro homem ou uma outra raça. Como diz São Paulo, de si mesmo e dos outros, na *Primeira Epístola aos Coríntios* (14, 10-1): 'Por mais numerosas que possam ser as diversas línguas no mundo, não há nenhuma que não seja uma língua; se, pois, eu não conheço o sentido da língua, serei um bárbaro para aquele que fala, e aquele que fala será um bárbaro para mim.' Assim como nós consideramos bárbara a gente das Índias, eles nos julgam da mesma maneira, porque não nos compreendem" (*Ibid.*, III, 254). O radicalismo de Las Casas impossibilita qualquer meio-termo: ou ele afirma, como no período anterior, a existência de uma única religião verdadeira, o que leva, fatalmente, a identificar os índios a uma fase anterior, e portanto inferior, da evolução dos europeus; ou então, como na velhice, aceita a coexistência de ideais e valores, e nega qualquer sentido não relativo da palavra "bárbaro" e, portanto, qualquer evolução.

Ao afirmar a igualdade em detrimento da hierarquia, Las Casas realça com um tema cristão clássico, como indica a referência a São Paulo, citado também na *Apologia*, e esta outra, ao *Evangelho segundo São Mateus*: "Tudo o que quereis que os homens façam por vós, fazei-o pois por eles" (7, 12). "É algo", comenta Las Casas, "que todo homem conhece, percebe e compreende graças à luz natural que foi repartida entre nossos espíritos" (*Apologia*, 1). Já tinhamos encontrado este tema do igualitarismo cristão, e tínhamos

igualmente visto o quanto continuava ambíguo. Todos, nessa época, arvoram o espírito do cristianismo. E em nome da moral cristã que os católicos (e, por exemplo, o primeiro Las Casas) vêem os índios como iguais a eles, portanto, semelhantes a eles, e tentam assimilá-los a si mesmos. Com as mesmas referências em mente, os protestantes, ao contrário, apontam as diferenças e isolam suas comunidades das indígenas, quando se encontram em situação de contato (curiosamente, esta posição lembra um pouco a de Sepúlveda). Em ambos os casos nega-se a identidade do outro: quer seja no plano da existência, como no caso dos católicos; ou no plano dos valores, como os protestantes; é um tanto derrisório procurar saber qual dos times é o recordeista na via da destruição do outro. Mas é na doutrina cristã que o último Las Casas descobre esta forma superior do igualitarismo que é o perspectivismo, onde cada um é relacionado a seus próprios valores, em vez de ser referido a um ideal único.

Ao mesmo tempo, não se deve esquecer o caráter paradoxal desta união dos termos, "uma religião igualitarista"; ele explica a complexidade da posição de Las Casas, e é este mesmo paradoxo que ilustra um outro episódio da história das ideologias e dos homens, mais ou menos contemporâneo: o debate sobre a finitude ou a infinitude do mundo, e, conseqüentemente, sobre a existência ou não de uma hierarquia no mundo. Em seu tratado em forma de diálogo, *De l'infinito universo e mondi*, escrito em 1584, Giordano Bruno, dominicano, como Las Casas, faz com que se confrontem duas posições. Uma, que afirma o caráter finito do mundo e a hierarquia necessária, é defendida pelo aristotélico (que não se chama Sepúlveda); a outra é a dele. Do mesmo modo que Las Casas (e antes dele São Paulo) tinha afirmado a relatividade das posições a partir das quais se julga os aspectos humanos, Bruno o faz em relação ao espaço físico, e nega a existência de qualquer posição privilegiada. "Tampouco a terra, ou qualquer outro mundo, está no centro [do Universo]; e não há pontos no espaço que constituam pólos definidos e determinados

para nossa terra. Assim como ela não constitui um pólo definido e determinado para nenhum outro ponto do éter ou do espaço do mundo; e isto vale para todos os outros corpos [do Universo]. Desde pontos de vista diferentes todos eles podem ser vistos como centros, ou como pontos da circunferência, como pólos, ou como zênites, e assim por diante. Portanto, a terra não é o centro do Universo; só é central em relação ao nosso próprio espaço circunvizinho. (...) Desde que se suponha um corpo de tamanho infinito; será preciso renunciar a atribuir-lhe centro ou periferia" (2).

Não somente a terra não é o centro do universo como nenhum ponto físico o é; a própria noção de centro só faz sentido em relação a um ponto de vista particular: o centro e a periferia são noções tão relativas quanto as de civilização e barbárie (e até mais). Não há no universo nem centro nem circunferência, mas, por assim dizer, o todo é central, e pode-se também considerar cada ponto como parte de uma circunferência, em relação a um outro ponto central" (5).

Mas a Inquisição, que tinha sido indulgente para com Las Casas (sem falar em São Paulo!), não admite a informação de Bruno: já excluído da ordem dominicana no momento em que escreve essas frases, será, pouco depois, preso, julgado por heresia e queimado em praça pública, em 1600, nesse último ano do século que tinha presenciado os combates de Las Casas. Em seu igualitarismo, seu discurso, como o de Las Casas, é simultaneamente cristão e anti-religioso: mas os juizes de Las Casas ouvirão a primeira componente, e os de Bruno, a segunda. Talvez por que a afirmação de Las Casas se refere ao mundo dos homens, em relação ao qual, de qualquer modo, afirmações diferentes são concebíveis; ao passo que a de Bruno diz respeito ao universo inteiro, que inclui Deus – ou, justamente, não o inclui, o que é um sacrilégio.)

De qualquer modo, este é um fato digno de espanto: ninguém critica os projetos propriamente políticos de Las Casas, no fim de sua vida. O que evidentemente não signi-

fica que sejam aceitos; mas são ignorados; é difícil imaginar, de resto, como tais projetos poderiam ser postos em prática, tanto são utópicos e levam pouco em conta os interesses envolvidos na empresa. A solução pela qual se inclina Las Casas é conservar os antigos Estados, com seus reis e governantes; pregar o Evangelho, mas sem o apoio dos exércitos; se os reis locais pedirem para fazer parte de uma espécie de federação, presidida pelo rei da Espanha, que sejam aceitos; não tirar proveito de suas riquezas, a menos que eles mesmos o proponham: "Supondo-se que os reis e senhores naturais dos índios cedam ao rei de Castela seus direitos sobre as minas de ouro, de prata, de pedras preciosas, salinas e outros" ("Carta ao F. Bartolomé Carranza de Miranda", agosto de 1555). Em outras palavras, Las Casas sugere ao rei da Espanha que renuncie a suas possessões ultramarinas, nem mais nem menos. E a única guerra que concebe seria feita pelo rei contra os conquistadores espanhóis (pois Las Casas duvida que eles se retirem espontaneamente): "O meio que apresenta menos inconvenientes, e o verdadeiro remédio para todos esses males, que, na minha opinião (e creio nisso como creio em Deus) os reis de Castela, por preceito divino, devem aplicar, inclusive pela guerra, se não puderem fazê-lo pacificamente, e ainda que tivessem de arriscar todos os bens temporais que possuem nas Índias, é livrar os índios do poder diabólico ao qual estão submetidos, devolver-lhes a liberdade original e restabelecer em suas soberanias todos os reis e senhores naturais" (*ibid.*).

Eis que a justiça "distributiva" e "perspectivista" de Las Casas leva-o a modificar uma outra componente de sua posição: renunciando, na prática, ao desejo de assimilar os índios, escolhe a via neutra: os índios decidirão eles mesmos acerca de seu próprio futuro.)

Examinemos agora alguns comportamentos na perspectiva do segundo eixo utilizado para descrever as relações com o outro, o da ação de identificação ou de assimilação. Vasco de Quiroga é um exemplo original desta última. É membro da segunda Audiência de México, isto é,

perence ao poder administrativo; mais tarde torna-se bispo de Michoacán. Em vários aspectos se parece com outros humanistas, leigos ou religiosos, que tentação, no México, proteger os índios dos abusos dos conquistadores; mas é muito diferente deles num ponto: sua atitude é assimilacionista, mas o ideal ao qual ele quer assimilar os índios não é encarnado por ele e nem pela Espanha de seu tempo, em suma, assimila-os a um terceiro. O espírito de Vasco de Quiroga formou-se pela leitura dos livros cristãos, inicialmente, e também das célebres *Saturmais* de Luciano, em que há uma descrição detalhada do mito da idade do ouro; enfim, e principalmente; a *Utopia* de Thomas More. Em resumo, Vasco de Quiroga afirma que os espanhóis pertencem a uma fase decadente da história, ao passo que os índios são semelhantes aos primeiros apóstolos e às personagens do poema de Luciano (ainda que Vasco de Quiroga seja igualmente capaz de punir-lhes os defeitos): "Têm os mesmos costumes e modos, a mesma igualdade, simplicidade, bondade, obediência e humildade, as mesmas festas, jogos, prazeres, bebidas, lazeres, passatempos e nudez, possuem apenas os mais modestos bens domésticos e não têm nenhum desejo de adquirir melhores; têm as roupas, os calçados e alimentos que lhes são oferecidos pela fertilidade do solo, quase sem nenhum trabalho, cuidado ou esforço de sua parte." "Información en derecho", pp. 80 ss.).

Pode-se ver aí que Vasco de Quiroga, apesar de sua experiência "de campo", não tinha avançado muito no conhecimento dos índios: como Colombo, ou como Las Casas, apoiando-se em algumas semelhanças superficiais, vê nelas, não o que são, mas o que quer que sejam, uma variante das personagens de Luciano. Todavia, as coisas são mais complexas, pois esta visão idealizante é barrada no meio do caminho: os índios são, efetivamente, uma encarnação da visão idílica de Vasco de Quiroga, mas estão longe da perfeição. É portanto ele que, por uma ação deliberada sobre os índios, vai transformar essa promessa numa sociedade ideal. Por isso, à diferença de Las Casas, não agirá junto aos reis, mas sobre os próprios índios. Para isso recorrerá aos ensinamentos de um sábio; um pensador so-

cial, Thomas More, já encontrou, em sua *Utopia*, as formas ideais que convêm à vida de tais pessoas; significativamente, More, por sua vez, tinha-se inspirado, para pintar sua utopia, nos primeiros relatos entusiasmados sobre o Novo Mundo (há aí um fascinante jogo de espelhos, em que os mal-entendidos de interpretação motivam a transformação da sociedade). Só falta, pois, realizar esse projeto. Vasco de Quiroga organizará duas aldeias segundo as prescrições utopistas, uma perto da Cidade do México, outra no Michoacán, ambas batizadas Santa Fé, que ilustram simultaneamente seu espírito filantrópico e os princípios inquietantes do Estado utópico. A unidade social de base é a família extensa, composta de dez a doze casais de adultos aparentados, sob a autoridade de um *padre de familia*; os *padres*, por sua vez, elegem o chefe da aldeia. Não há serviços, e o trabalho é obrigatório, tanto para os homens quanto para as mulheres, mas não pode ultrapassar seis horas diárias. Todos alternam obrigatoriamente trabalho no campo e trabalho artesanal na aldeia; os rendimentos da produção são divididos equitativamente, de acordo com as necessidades de cada um. Os cuidados médicos e a aprendizagem (tanto espiritual como manual) são gratuitos e obrigatórios; os objetos e atividades de luxo são proibidos, e é inclusive proibido usar roupas coloridas. Os "hospitais"-aldeias são os únicos proprietários de bens e têm o direito de expulsar os maus elementos, isto é, os rebeldes, os bêbados e os preguiçosos (na verdade, a realidade ficará aquém deste programa).

Vasco de Quiroga não tem nenhuma dúvida quanto à superioridade deste modo de vida, e considera bons todos os meios para atingi-lo: será, pois, com Sepúlveda, e contra Las Casas, um partidário das "guerras justas" contra os índios e de sua repartição nas *encomiendas* feudais. Isto não o impedirá, por outro lado, de agir como verdadeiro defensor dos índios contra as pretensões dos colonos espanhóis, e suas aldeias são muito populares junto aos índios.

Vasco de Quiroga ilustra um assimilacionismo incondicional, embora original. Os exemplos de comportamento inverso, de identificação à cultura e à sociedade indíge-

nas, são muito mais raros (ao passo que abundam os casos de identificação no sentido oposto: a Malinche era um deles). O exemplo mais puro é o de Gonzalo Guerrero. Em consequência de um naufrágio ao largo do México, em 1511, vai dar, juntamente com alguns outros espanhóis, na costa do Yucatán. Seus companheiros morrem; apenas Aguilar, futuro intérprete de Cortez, sobrevive, e é vendido como escravo no interior do país. O bispo de Yucatán, Diego de Landa, narra a continuação: "Quanto a Guerrero, como tinha aprendido a língua do país, foi a Chectemal, que é a Salamanca do Yucatán, e lá foi recebido por um chefe de nome Nachancan. Este encarregou-o das coisas da guerra, no que ele foi grande perito, conseguindo várias vitórias sobre os inimigos de seu senhor. Ensinou os índios a combater, a construir fortes e bastiões; deste modo, e se comportando como um índio, adquiriu uma grande reputação. Assim, casaram-no com uma mulher de alta categoria, de quem teve filhos, o que foi a causa de nunca ter tentado fugir, como fez Aguilar; muito pelo contrário, cobriu o próprio corpo de pinturas, deixou crescer o cabelo, furou as orelhas para usar brincos como os índios, e é possível que se tenha tornado idólatra como eles" (3).

Trata-se, portanto, de uma identificação completa: Guerrero adotou a língua e os costumes, a religião e os modos. Não é surpreendente que se recuse a unir-se às tropas de Cortez quando este desembarca no Yucatán, e justifique sua decisão, segundo Bernal Díaz, justamente a partir de sua integração à cultura indígena: "Fizeram-me cacique, e até capitão, em tempo de guerra, ora. Tenho o rosto tatuado e as orelhas furadas. Que dirão os espanhóis ao ver-me assim? E depois, vejam meus filhinhos, como são bonitos" (27). Pensa-se inclusive que Guerrero não manteve essa posição neutra e reservada, e chegou a combater os exércitos dos conquistadores, na liderança das unidades yucatecas; de acordo com Oviedo (II, 32, 2), teria sido morto, em 1528, pelo lugar-tenente de Montejo, Alonso de Ávila, numa batalha travada contra o cacique de Chectemal.

Curioso, por ilustrar uma das variantes possíveis da relação com o outro, o caso de Guerrero não tem grande sig-

nificação histórica e política (nisso também é o contrário do da Malinche). Seu exemplo não é seguido, e hoje em dia vemos claramente que não podia sê-lo, não correspondia em nada à relação de forças existente. Somente trezentos anos mais tarde, na independência do México, veremos – mas em circunstâncias totalmente diferentes – *criollos* tomarem o partido dos índios, contra os espanhóis.

Um exemplo mais interessante, por ser mais complexo, na submissão dos/aos índios, é o do conquistador Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. Seu destino é extraordinário. Parte inicialmente para a Flórida, numa expedição cujo chefe é Pánfilo de Narváez, que já tínhamos encontrado em outras circunstâncias. Naufrágio, iniciativas desastrosas, calamidades de todos os tipos: o resultado é que Cabeza de Vaca e alguns de seus companheiros são obrigados a viver com os índios, e como eles. Depois fazem uma longa viagem (a pé!), e emergem no México oito anos após sua chegada à Flórida. Cabeza de Vaca retorna à Espanha, e parte novamente, alguns anos depois, desta vez como chefe de uma nova expedição, no atual Paraguai. Esta expedição também acaba mal, mas por outras razões: em conflito com seus subordinados, Cabeza de Vaca é destituído e enviado, acorrentado, à Espanha. Segue-se um longo processo, que ele perde; mas deixa dois relatos, consagrados às suas duas viagens.

As opiniões de Cabeza de Vaca sobre os índios não apresentam uma grande originalidade: sua posição é bastante similar à de Las Casas (de antes de 1550). Estima-os e não quer fazer-lhes mal; se houver evangelização, deve ser feita sem violência. "Para fazer com que todos esses homens se tornem cristãos, e obedeçam à Vossa Majestade Imperial, é preciso tratá-los com brandura; é o único meio seguro, e não o outro" (I, 32). Faz esta reflexão no momento em que está só entre os índios; mas, quando se torna governador no Rio de la Plata, não esquece a lição, e tenta colocá-la em prática em suas relações com os índios; esta é, sem dúvida, uma das razões do conflito com os outros espanhóis. Mas essa "brandura" não o faz esquecer o

objetivo almejado, e ele declara, com muita naturalidade, durante o périplo na Flórida: "Estes índios são os mais obedientes que já encontramos, em todos os países, e têm o melhor temperamento" (I, 30), ou ainda: "Ali a população é muito bem disposta, eles servem os cristãos (os que são seus amigos) de muito bom grado" (I, 34). Na realidade, ele não exclui o recurso às armas, e relata em detalhes a técnica de guerra dos índios, "para que aqueles que um dia terão de lidar com estes povos estejam cientes de seus modos e artifícios, o que será muito útil em tais circunstâncias" (I, 25); os ditos povos foram, desde então, exterminados, e não deixaram vestígios. Em resumo, ele nunca se afasta do Requerimento, que promete a paz no caso de os índios aceitarem submeter-se, e a guerra se recusarem. (cf. por exemplo I, 35).

Cabeza de Yaca distingue-se de Las Casas não somente por agir, como Vasco de Quiroga, sobre os índios e não junto à corte, como também por seu conhecimento preciso e direito do modo de vida deles. Seu relato contém uma descrição notável dos países e populações que descobre, detalhes preciosos da cultura material e espiritual dos índios. Não é por acaso; sua preocupação é explicitada repetidas vezes: se escolhe um percurso, é "porque atravessando o país podíamos observar melhor suas particularidades" (I, 28); se descreve uma técnica, é "a fim de dar a ver e a conhecer o quanto a invenção e a indústria dos homens humanos são diversas e espantosas" (I, 30); se se interessa por uma determinada prática, é "porque os homens desejam conhecer os modos e as práticas dos outros povos" (I, 25). Mas é, evidentemente, no plano da identificação (possível) que o exemplo de Cabeza de Yaca é o mais interessante. Para sobreviver, é obrigado a exercer dois ofícios. O primeiro é o de mascate: durante aproximadamente seis anos, refaz incessantemente o percurso entre a costa e o interior, levando a cada um os objetos que lhe faltam, mas que são disponíveis para o outro: alimentos, medicamentos, conchas, peles de animais, caniços para as flechas, cola. "Esse ofício me convinha, eu já e vinha livremente, não

tinha nenhuma ocupação obrigatória, não era escravo. Onde quer que me apresentasse era bem recebido, davam-me de comer, e tudo isso graças às minhas mercadorias. Essas viagens eram proveitosas para mim, observava por onde podia avançar, e me tornava conhecido dos habitantes" (I, 16).

O segundo ofício de Cabeza de Yaca é ainda mais interessante: torna-se curador ou, em outros termos, xamã. Não é uma escolha deliberada; devido a certas peripeças, os índios decidem que Cabeza de Yaca e seus companheiros cristãos podem curar os doentes; e pedem a eles que intervenham. No início os espanhóis ficam reticentes, declaram-se incompetentes; mas, como os índios lhes cortam os víveres, acabam aceitando. As práticas a que se entregam têm uma dupla inspiração: por um lado, observam os curadores indígenas, e imitam-nos: apalparam, sopram sobre os doentes, sangram e cauterizam com fogo. Por outro lado, como garantia, recitam as orações cristãs. "Nosso método consistia em fazer sobre eles o sinal da cruz, soprar sobre eles, e dizer um Pai Nosso e uma Ave Maria; rezávamos a Deus nosso Senhor que os curasse o mais breve possível e que os inspirasse a tratar-nos bem" (I, 15). De acordo com o relato de Cabeza de Yaca, essas intervenções são sempre coroadas de sucesso, e ele até ressuscita um morto...

Cabeza de Yaca adota os ofícios dos índios, e veste-se como eles (ou fica nu como eles), come da mesma forma que eles. Mas a identificação nunca é completa: há uma razão "europeia" para que o ofício de mascate lhe agrade, e orações cristãs em suas práticas de curador. Em momento algum esquece sua própria identidade cultural, e essa afirmação lhe serve de amparo nas provas mais difíceis. "No meio de todos esses tormentos, meu único remédio e meu consolo era pensar na paixão de nosso redentor Jesus Cristo, no sangue que tinha derramado por mim; e imaginava o quão devia ter sido mais cruel o suplício dos espanhóis que ele tinha suportado" (I, 22). Tampouco esquece seu objetivo, que é partir e reencontrar os seus. "Posso

dizer que nunca perdi a esperança de que a misericórdia divina me tiraria daquele cativeiro, e não parava de dizer isso a meus companheiros" (I, 22). Apesar de sua profunda integração à sociedade indígena, sente uma enorme alegria ao encontrar outros espanhóis: "Aquele dia foi para nós um dos mais felizes de nossas vidas" (I, 17). O próprio fato de redigir uma história de sua vida indica claramente que pertence à cultura européia.

Portanto, Cabeza de Vaca não tem nada de Guerrero, e é impossível imaginá-lo liderando exércitos indígenas contra os espanhóis ou casando-se e tendo filhos mestiços. De resto, assim que reencontra "a" civilização no México, pega o navio para voltar à Espanha; nunca mais voltará à Flórida, ao Texas ou ao norte do México. E, no entanto, esta longa estada deixa marcas nele, como se vê especialmente no relato do fim de seu périplo. Chega aos primeiros postos dos espanhóis acompanhado de índios amigos; encoraja-os a renunciar a qualquer ação hostil e garante que os cristãos não lhes farão nenhum mal. Mas estava subestimando a cobiça destes últimos, e seu desejo de conseguir escravos; acaba sendo enganado por seus próprios correligionários, "Procurávamos assegurar a liberdade dos índios, e no momento em que acreditávamos tê-la obtido, aconteceu o contrário. Eles [os cristãos] tinham na verdade combinado de atacar os índios que tínhamos mandado de volta, com a garantia de paz. Puseram o plano em prática, fazendo-nos perambular nos bosques durante dois dias, e ali ficamos sem água, perdidos e sem rumo definidos. Pensamos que todos morreríamos de sede, sete dos nossos pereceram, e um grande número de índios amigos encontramos na segunda noite somente dois dias depois, ao meio-dia" (I, 34). O universo mental de Cabeza de Vaca parece vacilar aqui, a incerteza quanto aos referentes de seus pronomes pessoais contribui, já não há dois partidos, nós (os cristãos) e eles (os índios), mas três: os cristãos, os índios e "nós". Mas quem são esse "nós", exteriores a ambos os mundos, por tê-los vivido "de dentro"?

Além desse embaralhamento da identidade, observa-se também, como é de esperar, identificações parciais muito mais controladas. São especialmente as dos monges franciscanos, que, sem nunca renunciar a seu ideal ou a seu objetivo evangelizador, adotam facilmente o modo de vida dos índios; na verdade, uma coisa ajuda a outra, o movimento inicial de identificação facilita a assimilação em profundidade. Quando o presidente [da segunda Audiência] perguntou-lhes porque preferiam aqueles religiosos [os franciscanos] aos outros, os índios responderam: "É porque andam vestidos pobremente, e descalços como nós; comem o que comemos, instalam-se conosco, e falam mansamente" (Motolinia, III, 4). A mesma imagem encontra-se nos *Diálogos* dos sacerdotes cristãos e indígenas, contados pelos antigos mexicanos: a primeira palavra que eles põem na boca dos franciscanos é uma afirmação de semelhança: "Não vos inquietai, evitai ver-nos como seres superiores; na verdade, somos apenas vossos semelhantes e também somos apenas gente comum e mais, somos homens da mesma espécie que vós, realmente não somos deuses. Também habitamos a terra, bebemos também, também morremos de frio, também sofremos com o calor, também somos mortais, também somos perecíveis" (I, 28-36).

Alguém como Cabeza de Vaca avança bastante na via da identificação, e conhece bem os índios que frequenta. Mas, como já foi dito, não há nenhuma relação de implicação entre esses dois traços. A prova disso seria dada, se fosse necessário, pelo exemplo de Diego de Landa. Este franciscano deve sua celebridade a um duplo gesto, decisivo para o nosso conhecimento da história dos maias. É por um lado, o autor da *Relación de las cosas de Yucatán*, o documento mais importante sobre o passado dos maias; é, por outro lado, o instigador de vários autos-de-fé públicos, em que serão queimados todos os livros maias existentes na época, como conta Landa em sua *Relación*: "Encontramos muitos livros escritos com aquelas letras dos índios, e como não havia nenhum em que não houvesse superstição e mentiras do demônio, queimamos todos; sofreram por isso amargamente e isso causou-lhes muito pesar" (41).

Na verdade, esse paradoxo do homem que simultaneamente queima e escreve livros não é realmente um paradoxo: dissipa-se se observarmos que Landa recusa qualquer identificação com os índios e exige, ao contrário, que eles adotem a religião cristã; mas, ao mesmo tempo, está interessado em conhecê-los. Na realidade, há uma sucessão em seus gestos. Landa tinha permanecido no Yucatán de 1549 a 1562, ano do auto-de-fé descrito. Seus atos, que compreendem não somente a destruição dos livros como também punições para os índios "heréticos", que são encarcerados, chicoteados e até executados por ordens suas, fazem com que seja chamado de volta à Espanha para ser julgado (justificava o uso da tortura sobre os índios alegando que de outro modo teria sido impossível obter deles qualquer informação). É inicialmente condenado pelo Conselho das Índias, mas, em seguida, é absolvido por uma comissão especial e mandado de volta ao Yucatán, desta vez com os poderes mais importantes de bispo. Redige seu livro na Espanha, em 1566, em parte para se defender das acusações que lhe fazem. Nota-se, pois, a completa separação das duas funções: o assimilador age no Yucatán; o erudito escreve livros na Espanha.

Outras personagens do clero da época combinaram esses dois traços: procuram converter todos os índios à religião cristã e, ao mesmo tempo, descrevem sua história, seus modos, sua religião, dando sua contribuição para o conhecimento deles; mas nenhum deles comete os excessos de Landa, e todos lamentam a queima dos manuscritos. Formam um dos dois grandes grupos de autores aos quais devemos o conhecimento de que atualmente dispomos acerca do México antigo; há entre eles representantes de diversas ordens religiosas, franciscanos, dominicanos, jesuítas. O outro grupo é constituído pelos autores índios ou mestiços, que aprenderam o espanhol, ou lançam mão do alfabeto latino para escrever o nahuatl: são Muñoz Camargo, Alva Ixtlixochitl, Bautista Pomar, Alvarado Tezozomoc e outros (alguns textos são anônimos). Em conjunto produzem uma massa incomparável de documentos,

mais rica do que a disponível acerca de qualquer outra sociedade tradicional.

Duas figuras excepcionais dominam o conjunto das obras consagradas aos índios, e merecem um exame detalhado: são Diego Durán e Bernardino de Sahagún.