

Coleção Seminário Brasileiro de História da Historiografia

HISTÓRIA DA AMÉRICA

historiografia e interpretações




EDITORA UFOP

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes
(organizador)

História da América

Historiografia e Interpretações

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes
(organizador)



2012



Reitor | João Luiz Martins
Vice-Reitor | Antenor Rodrigues Barbosa Junior



Diretor-Presidente | Gustavo Henrique Bianco de Souza
Assessor Especial | Alvimar Ambrósio

CONSELHO EDITORIAL

Adalgimar Gomes Gonçalves
André Barros Cota
Elza Conceição de Oliveira Sebastião
Fábio Favarsani
Gilbert Cardoso Bouyer
Gilson Ianinni
Gustavo Henrique Bianco de Souza
Carla Mercês da Rocha Jatobá Ferreira
Hildeberto Caldas de Sousa
Leonardo Barbosa Godefroid
Rinaldo Cardoso dos Santos



Coordenador | Valdei Lopes de Araújo
Vice-Coordenadora | Cláudia Maria das Graças Chaves
Editor geral | Fábio Duarte Joly

Núcleo Editorial | Núcleo de Estudos em História da
Historiografia e Modernidade

Editora | Helena Miranda Mollo

CONSELHO EDITORIAL

Luisa Rauter Pereira (UFOP)
Valdei Lopes de Araújo (UFOP)
Helena Miranda Mollo (UFOP)
Temístocles Cezar (UFRGS)
Lucia Paschoal Guimarães (UERJ)

© EDUFOP – PPGHIS-UFOP

Projeto Gráfico

ACI - UFOP

Editoração Eletrônica

Fábio Duarte Joly

FICHA CATALOGRÁFICA

História da América: historiografia e interpretações / Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, organizador – Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012.

327 p. (Coleção Seminário Brasileiro de História da Historiografia)

ISBN: 978-85-288-0296-2

1. América Latina - História. 2. América Latina - Historiografia I. Fernandes, Luiz Estevam de Oliveira. II. Título.

CDU: 94(8)

Catálogo: bibichs@sisbin.ufop.br

Todos os direitos reservados à

Editora UFOP

<http://www.ufop.br> e-mail: editora@ufop.br

Tel.: 31 3559-1463 Telefax.: 31 3559-1255

Centro de Vivência | Sala 03 | Campus Morro do Cruzeiro

35400.000 | Ouro Preto | MG

Coleção Seminário Brasileiro de História da Historiografia

A coleção *Seminário Brasileiro de História da Historiografia* vem à luz com seus primeiros títulos, frutos de cinco de seus Simpósios Temáticos acontecidos durante o evento em 2011, o 5SNHH, cujo tema foi a Biografia e História Intelectual.

O leitor terá acesso a contribuições que vão das perquirições sobre a história do tempo presente, a história da historiografia religiosa, historiografia da América, historiografia brasileira no Oitocentos e as interfaces entre a história da historiografia e a história das ciências.

Agradecemos a todos os organizadores dos volumes e principalmente aos autores, que responderam prontamente ao desafio de rever seus textos após as discussões durante os dias passados em Mariana.

O Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, a Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) e o Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade convidam o leitor a continuar o trabalho de todos aqui presentes nesses cinco livros, e multiplicá-lo.

Desejamos a todos uma boa leitura e esperamos revê-los em mais uma edição do Seminário Brasileiro de História da Historiografia.

Os editores

Sumário

Apresentação.....10

Parte I - América espanhola em discussão

1) Histórias emaranhadas: Historiografias de fronteira em novas roupagens?.....14

Jorge Cañizares-Esguerra

2) O frontispício da carta de Colombo e o início da associação do Homem Selvagem com o indígena.....40

Flavia Galli Tatsch

3) Índios germanos ou pré-adamitas? Análise do debate sobre a natureza dos habitantes do Novo Mundo nas obras de Hugo Grotius e Isaac de la Peyrère.....52

Luís Guilherme Assis Kalil

4) Entre a tradição e a novidade: aportes à análise da representação do indígena na *Historia de las Indias*, de Diego Durán.....61

Renato Denadai da Silva

5) De ídolo a santa: as diferentes construções historiográficas em torno da Virgem de Guadalupe.....73

Carolina de Oliveira Beltramini

6) A ruptura construída: matrizes para a escrita da história colonial mexicana.....86

Anderson Roberti dos Reis

7) Índios e jesuítas em tempo de reduções: a historiografia e as missões austrais.....103

Maria Cristina Bohn Martins

8) Para um olhar nativo sobre história das Américas:
novos autores e atores do processo histórico latino-americano.....127
Carlos Henrique A. Cruz

9) Humboldt e o passado americano: uma análise da concepção de história
de Alexander von Humboldt por meio de suas relações
com as crônicas sobre o Novo Mundo.....143
Flávia Preto de Godoy Oliveira

Parte II - Século XIX: Intelectuais e a construção de Histórias nacionais

10) O espelho da História: Narrativa e metanarrativa da
Conquista do México na obra de William H. Prescott.....155
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

11) José Hernández e a escrita de *Martín Fierro*: sobre política, estética e contexto.....169
Ivia Minelli

12) "Indagaciones sobre la Poesía Quíchua": Historiografia literária e
construção dos imaginários nacionais em Juan León Mera.....179
Claudia Heloisa Luna

13) Montevideú, a nova Troia? Gêneros em disputa nos
projetos da escrita da história da região do Prata (1839-1850).....188
Suellen Mayara Péres de Oliveira

14) Conceitos em disputas: as *Cartas Quillotanas, Las Ciento y Una* e a
disputa sobre a concepção de intelectual entre Sarmiento e Alberdi.....197
Bruno Passos Terlizzi

15) 1898 como paradigma para a História latino-americana.....217
Daiana Pereira Neto

Parte III - Século XX: identidade nacional e releituras historiográficas

| | |
|---|------------|
| 16) A historiografia do bicentenário da independência do México..... | 229 |
| <i>Laís Olivato</i> | |
| 17) As viagens, seus relatos e os intercâmbios intelectuais entre brasileiros e hispano-americanos..... | 239 |
| <i>Kátia Gerab Baggio</i> | |
| 18) História intelectual no México: duas leituras da Revolução Mexicana..... | 252 |
| <i>Warley Alves Gomes e Carolline Martins Andrade</i> | |
| 19) Veredas que se cruzam: A Revolução Mexicana e o Estado pós-revolucionário na historiografia da Rebelião Cristera..... | 263 |
| <i>Caio Pedrosa da Silva.</i> | |
| 20) Octavio Paz e a Televisa..... | 273 |
| <i>Priscila Ribeiro Dorella</i> | |
| 21) A trajetória de um grupo de intelectuais brasileiros, seu périplo latino-americano..... | 283 |
| <i>Claudia Wasserman</i> | |
| 22) Do Fausto de Goethe ao Fausto de Estanislao del Campo: cidades e identidades em “arenas periféricas” da Europa e da América Latina em fins do século XIX..... | 306 |
| <i>Beatriz Helena Domingues</i> | |
| Os autores..... | 320 |

Apresentação

Luiz Estevam de O. Fernandes*

A coletânea que ora se apresenta nasceu das discussões frutíferas realizadas em agosto de 2011, por ocasião do 5º Seminário Nacional de História da Historiografia, realizado na UFOP. Naquela edição do encontro, realizamos, pela primeira vez, um seminário temático para discutir historiografia sobre as Américas.

O ST foi a culminância de um casamento que começara no ano anterior entre o Grupo de Estudos de História das Américas (GEHA) e o Núcleo de Estudos de Historiografia e Modernidade (NEHM) da UFOP. O segundo é composto por um grupo de professores de nosso departamento de História e convidados de outras instituições que, ao longo de sua existência, fundou publicações de relevo nacional (cf. *História da Historiografia*, hoje funcionando de forma autônoma) e promoveu discussões e encontros nas áreas que compõem seu nome.

Aos membros do NEHM, em especial aos professores Valdeci Lopes Araujo e Helena Mollo, agradeço o convite para organizar o simpósio e os esforços que não foram medidos para que o GEHA funcionasse cada vez melhor. Este grupo que acabo de mencionar foi fundado em 2010, também na UFOP, com o intuito de discutir fontes e historiografia sobre as Américas, de uma perspectiva integrada, ampla e atlântica. Por meio da realização de Ciclos de debates que trouxeram a Mariana diversos especialistas brasileiros e estrangeiros para discutir temas americanos ou de História Atlântica com os alunos de nossa universidade, o GEHA cresceu muito no pouco tempo de sua existência. Hoje integra um grupo de pesquisas do CNPq (História das Américas: fontes e historiografia).

O surgimento do grupo mostra como, em nosso país, a área vem se consolidando. Como consequência, é crescente o número de eventos de natureza investigativa e científica que se multiplicam com o intuito de estudar questões relativas às histórias

* Professor adjunto de História da América na Universidade Federal de Ouro Preto.

americanas e suas múltiplas ligações com o resto do globo. Entretanto, apesar destes eventos terem se mostrado bastante fecundos, são poucas as publicações que dão conta de tais abordagens inovadoras que estão sendo produzidas.

Por essa razão, resolvemos editar o presente livro, com as principais contribuições do primeiro ST de História da historiografia das Américas no SNHH e para divulgar os trabalhos de outros participantes do grupo de pesquisa do CNPq e de colaboradores regulares do GEHA.

Estruturado em três eixos (um sobre discussões dos tempos da primeira modernidade, outro sobre o XIX e um de história e historiografia mais recentes), a publicação reúne uma plêiade de especialistas, professores de instituições de ensino superior e pós-graduandos do Brasil todo. Conta também com a colaboração de Jorge Cañizares-Esguerra, professor da Universidade do Texas cujo texto foi traduzido por Pedro Telles da Silveira. A todos eles, meus agradecimentos pela preciosa ajuda na composição deste volume.

Também não posso me furtar de agradecer ao programa de pós-graduação em História da UFOP e aos alunos do GEHA (em especial a Fernanda Bastos Barbosa e Marcelle de Carvalho Braga) pela ajuda para montar este livro e publicá-lo.

A todos, boa leitura! Que os estudos aqui contidos possam, antes de tudo, consistir em pontos de partida para novas abordagens e pesquisas em História da América.

Parte I

América Espanhola em discussão

Histórias emaranhadas:

Historiografias de fronteira em novas roupagens?

Jorge Cañizares-Esguerra*

Este capítulo, originalmente, fez parte de um fórum proposto pela revista *American Historical Review*¹, no qual três ensaios fizeram uma defesa bastante persuasiva do entendimento da história da América hispânica e britânica como um todo emaranhado. Cada um demonstrou, na ocasião, a futilidade de se estudarem fenômenos históricos que possuíam caráter transatlântico, hemisférico e transnacional dentro dos limites de narrativas nacionais. Aquela foi uma iniciativa que vale a pena ser perseguida e que, facilmente, poderia ser expandida em direção às histórias nacionais dos séculos XIX e XX²; ainda que os exemplos oferecidos na ocasião tenham sido valiosos, eles também foram limitados, pois a maioria descrevia interações nas margens e não no centro. É necessária uma versão alternativa das *histórias emaranhadas* – uma que ataque de frente narrativas quintessencialmente *americanas*. Uma dessas narrativas é a que diz respeito à construção e às origens seiscentistas da identidade puritana.

James Epstein, naquela publicação, centrou sua atenção sobre o General Thomas Picton, levado a julgamento em Londres (1803-1807) por ter governado a ilha de Trinidad (1797-1803) da mesma forma despótica e brutal que os arrogantes e tirânicos senhorios espanhóis que lhe antecederam, incluindo aí a execução sumária de escravos por decapitação e na fogueira assim como a morte de um soldado britânico por enforcamento (Epstein, 2007:712-741). Trinidad havia sido tomada dos espanhóis pelos ingleses em

* Jorge Cañizares-Esguerra, Ph.D (Philosophy Doctor), professor do Department of History da University of Texas at Austin-USA.

¹ Cf. **American Historical Review**, vol. 112, nº3, June 2007 (NT).

² Ver CAÑIZARES-ESGUERRA, J.; SEEMAN, E. (eds.). **The Atlantic in Global History, 1500-2000**. Prentice Hall: Upper Saddle River, 2006.

1797; a causa para o julgamento havia sido a tortura feita por Picton da mulata Luisa Calderon, em 1801. Ele foi considerado culpado, mas nunca cumpriu sentença: a defesa argumentou que Picton estava em seu direito de torturar Calderon, já que até a Paz de Amiens, em 1802,³ quando Trinidad foi transferida legalmente para a Inglaterra, a ilha permanecera sob a lei espanhola. Além disso, Trinidad era um lugar tropical marcado pela corrupção que, pela promiscuidade sexual e pela violência, e precisava de disciplina. A procuradoria e a imprensa popular republicana, por outro lado, se empenharam em representar Picton no papel do vilão latino da ficção gótica que era popular na Inglaterra da época: um mestre de calabouços, um torturador de uma moça bela e indefesa e um aristocrata sexualmente pervertido.

Os julgamentos dos soldados norte-americanos por má conduta no Iraque vêm à mente aqui. Existem paralelos tanto na quebra da letra da lei quanto na atenção pública voyeurística que o espetáculo da tortura e os detalhes de um caso singular receberam, mas também na construção de um Outro estranho contra o qual julgar um suposto eu imperial humanitário. E, no final, Picton, como a maior parte dos soldados americanos, saiu impune. No ensaio de Epstein, a Espanha paira como um fantasma, uma imagem invertida do que os britânicos aspiravam a ser, uma fonte de vilões e masmorras para o moinho gótico romântico. Tanto faz se a defesa nunca foi capaz de provar que a lei espanhola em Trinidad sancionava a tortura judicial.

Apesar de sua fascinante análise, Epstein não investiga, detidamente, a história mais ampla de como os britânicos usaram a Espanha – ou a França católica no século XVIII – para construir sua autoimagem imperial.⁴ A Espanha tirânica – que, em alguns círculos, simbolizava o próprio Anticristo – modelou a ideologia imperial britânica desde o início como um Outro antitético (Armitage, 2001). Todavia, as interações são ainda mais profundas e não apenas negativas: mesmo com toda a crítica da ganância e das pilhagens

³ Celebrada em 1802, o Tratado de Amiens levou a um curto período de paz na guerra entre a Inglaterra e a França revolucionária. Por meio dele, ficou firmado o reconhecimento inglês da república francesa, assim como, entre outros rearranjos territoriais, a tomada de Trinidad pela Inglaterra sobre a Espanha, que havia sido efetuada por meios militares no ano de 1797 (NT).

⁴ O livro de SCHMIDT, B. **Innocence Abroad: The Dutch Imagination and the New World, 1570-1670**. New York: Cambridge University Press, 2011, é um maravilhoso estudo do papel que a imagem de uma Espanha tirânica desempenhou na imaginação colonial holandesa; para a função similar da França católica na imaginação imperial britânica setecentista, ver COLLEY, L. **Forging the Nation, 1707-1837**. New Haven: Yale University Press, 1992.

do *conquistador* nas fontes protestantes, foram os épicos ibéricos que garantiram a aclamação do herói como corsário na Inglaterra elisabetana. (Cañizares-Esguerra, 2006: 55-58).

Diferentemente de Epstein, cujo foco se centra sobre as interações imaginárias dos britânicos com os espanhóis, Rafe Blaufarb (2007: 742-763) explorou os múltiplos interesses geopolíticos em interação durante as guerras de independência hispano-americanas (1808-1824): ingleses, franceses e norte-americanos, cada um sabendo das intenções e das estratégias comerciais e militares do outro; cada um consciente do alto preço a pagar para impor seu controle sobre os recursos, mercados, as rotas comerciais e os territórios militares estratégicos da parte Sul do hemisfério ocidental (Nova Orleans e Flórida); cada um incerto quanto aos benefícios de surgir um claro vencedor na contenda entre os rebeldes hispano-americanos e a monarquia espanhola. É no contexto deste caleidoscópio de interesses mutuamente opostos e impulsos imperiais por vezes autocontraditórios que o resultado final das guerras precisa ser entendido. A Inglaterra se beneficiou do impasse; os Estados Unidos precisavam da Flórida – e, logo, da monarquia hispânica – para evitar que os britânicos atacassem New Orleans e o comércio além dos Appalaches;⁵ os franceses tentaram acabar com o controle dos ingleses sobre o “livre” comércio durante as guerras, mas temiam em igual medida o retorno do mercantilismo e dos monopólios espanhóis. Tanto os patriotas hispano-americanos quanto a monarquia espanhola provocaram habilmente os partidos opostos um contra o outro de forma a ganhar apoio político ou logístico. Blaufarb argumenta que a historiografia sobre as guerras de independência prestou pouca atenção a este contexto geopolítico mais amplo e ele usa a história naval do conflito (protagonizada por um número crescente de corsários insurgentes), normalmente deixada em segundo plano, para demonstrar as “dimensões atlânticas e até mesmo globais da luta latino-americana por independência”. Numa deliciosa ironia, Blaufarb transforma o todo da América hispânica numa zona de fronteira, um espaço contestado que não é controlado de forma segura por nenhum império, um espaço onde populações nativas locais manipulam rivalidades imperiais em vantagem

⁵ Cadeia de montanhas que percorre o Leste dos Estados Unidos até o sudeste do Canadá. Fixou um dos primeiros limites geográficos aos territórios das Treze Colônias (NT).

própria (Adelman; Aron, 1999: 814-841).⁶ O modelo de Blaufarb poderia levar a um diálogo mutuamente enriquecedor entre a historiografia que trata da geopolítica e das relações internacionais e aquela que versa sobre as *zonas fronteiriças* e *termos de compromisso*.

Eliga Gould⁷ também apresentou um ensaio desafiador. De forma lúcida e sucinta, ele trouxe alguns importantes elementos para consideração, incluindo sua afirmação de que “longe de serem entidades distintas, como estudos comparativos normalmente sugerem, os dois impérios eram parte de uma mesma comunidade ou de sistema hemisférico. Esse sistema interconectado era, além disso, fundamentalmente assimétrico, já que a Espanha, o integrante mais velho e historicamente proeminente, frequentemente detinha a melhor mão”.

Segundo Gould, a Espanha causava preocupação no Atlântico inglês; depois, no começo da república norte-americana, ela definia a maneira pela qual os britânicos articulavam discursos de posse e expansão territorial – seja pela imitação, seja pela crítica negativa; ela criava uma classe permanente de colonos britânicos *legalmente ambíguos* em Honduras, na Flórida e nas Índias Ocidentais, os quais se organizavam em bandos armados preocupados unicamente com sua própria defesa e muitas vezes hostis aos interesses de sua pátria-mãe; ela increvementava as condições de negociação dos escravos nas plantações britânicas, já que oferecia refúgio e garantia direitos aos escravos fugidos ou aos angolanos católicos, mas também polarizava as relações raciais nos portos (as tripulações corsárias que atacaram os navios britânicos eram compostas por mulatos e negros hispano-americanos); ela dificultou aos ingleses – e, depois, aos norte-americanos – a expansão em direção ao sudeste e ao oeste além dos Appalaches conforme fazia alianças com os vários grupos de nativos americanos.

Gould argumentou que sua versão das histórias enredadas não era apenas historiografia de fronteira em novas roupagens. Historiografia de fronteira, ele defende, enfatiza apenas as interações naquelas partes do Império Britânico e dos Estados Unidos que foram parte ou que estavam imediatamente contíguas ao Império espanhol.. Porém este ponto crucial permanece em grande medida retórico, pois a maior parte das inter-

⁶ Para uma crítica dos pontos cegos nesta historiografia, ver SAUNT, C. European Empires and the History of the Native American South. In: SEEMAN; CAÑIZARES-ESGUERRA. **The Atlantic in Global History**, p. 61-75.

⁷ GOULD, E. H. Entangled Histories, Entangled Worlds: The English-Speaking Atlantic as a Spanish Periphery. In: **American Historical Review**, vol. 112, n° 3, p. 764-786 (NT).

relações que ele cita como exemplo ocorreu em zonas fronteiriças – seja no sudeste dos Estados Unidos, nas Índias Ocidentais ou em Honduras. Sua versão das histórias enredadas permanece, com isso, um desafio e um convite aberto para explorar níveis mais profundos de interação. As identidades religiosas, patrióticas, dos colonos puritanos na Nova Inglaterra, por exemplo, não podem ser entendidas sem que sejam estudados os debates teológicos e demonológicos do Império Espanhol.

O Escorial, como argumentava José de Sigüenza (1544-1606), membro da Ordem de São Jerônimo, em 1600, apenas dois anos após a morte de seu patrono Filipe II, era o cumprimento arquitetônico de várias prefigurações bíblicas. Como a Arca de Noé, ele salvou “inúmeras almas fugindo do dilúvio do mundo”; como o Tabernáculo de Moisés, “ele preservou a arca na qual o próprio Deus habitava, protegendo e disseminando Suas leis”; como o Templo de Salomão, ele se especializou “dia e noite no louvor ao Senhor, na performance contínua de sacrifícios, na queima de incenso, na manutenção do fogo perpétuo e do pão fresco diante da presença divina e na preservação das cinzas e dos ossos daqueles sacrificados por Cristo.” (Sigüenza, 1963 [1600-1605]: 06)⁸ (ver ilustração 1). Incrustados nas paredes deste palácio-monastério estão inúmeros lembretes da importância que a tipologia uma vez tivera para os assuntos tanto imperiais quanto doutrinários. Na sala atrás do altar usado como acesso ao Tabernáculo, por exemplo, estão pintados murais de autoria de Pellegrino Tibaldi (1527-1596) representando prefigurações do Antigo Testamento sobre a Eucaristia e da relação apropriada entre as autoridades religiosas e seculares: israelistas colhendo maná no deserto; Melquisedeque oferecendo oblações, pão e vinho a Abraão e ganhando em retorno o direito ao dízimo (Genesis 14:17-44 e Hebreus 7); um anjo dando pão e água a um fugitivo Elias (I Reis 19:4-8); uma cena da Santa Ceia (Êxodo 12-13; Levítico 23:15-14).⁹ Na fachada da Basílica, estão estátuas de

⁸ A literatura sobre o Escorial é vasta. TAYLOR, R. **Arquitectura y magia**: Consideraciones sobre la idea de El Escorial. Madri: Siruela, 1992, foi pioneiro em chamar atenção para o papel do Templo de Salomão como metáfora organizadora do Escorial, ainda que com demasiada ênfase no simbolismo neoplatônico e rosacruciano. Para uma abordagem mais equilibrada que não deixa de lado a influência do Templo de Salomão como uma prefiguração do Escorial, ver SACKEN, C. von der O. **El Escorial**: Estudio iconológico. Madri: Xarait, 1984. A maior parte dos estudos, entretanto, não prestou suficiente atenção ao modo como as tipologias da Arca de Noé e do Tabernáculo de Moisés influenciaram o design e a função do prédio.

⁹ Sigüenza, **Fundación**, p. 343-344. O uso de ao menos três imagens do Escorial (a colheita do maná, os judeus e o cordeiro pascal e Melquisedeque e Abraão) como prefiguração da Eucaristia era uma tradição medieval bem estabelecida. Como exemplo, ver LABRIOLA, A. C.; SMELTZ, J. W. (eds.). **The Mirror of Salvation [Speculum Humanae Salvationis]**: An Edition of British Library Blockbook G. 11784. Pittsburgh:

autoria Juan Bautista Monegro (1545-1621) dos reis de Judá que, em ordem ascendente de piedade, ou destruíram os templos pagãos ou construíram o Templo de Jerusalém: Josafá e o penitente Menassés – flancos externos –, Ezequias e Josias – ao meio do lado de fora – e Davi e Salomão – no centro. Todos prefigurações do zelo contrarreformista dos habsburgos e da piedade e sabedoria de Carlos V e Filipe II em particular.¹⁰

Por fim, o pátio do monastério com uma fonte e quatro “rios” no meio – ladeados pelas estátuas de Monegro de Matheus, Marcos, Lucas e João –, era uma prefiguração tanto do Paraíso quanto da expansão da monarquia católica na Ásia, África, Europa e na “nova América” (Sigüenza, 1963 [1600-1605]: 247).



Figura 1: Imagens do Templo de Salomão e de Escorial, de acordo com o teólogo cisterciense espanhol Juan de Caramuel, retiradas de *Architectura civil, recta y obliqua: Considerada y dibuxada en el Templo de Jerusalem... promovida a suma perfeccion en el templo y palacio de S. Lorenzo cerca del Escorial*, 3 vols. (Vigevano, 1678), 3: ilustrações A e H.

A *tipologia*, como uma tradição cristã de leitura dos (novos) eventos à luz dos eventos bíblicos mais antigos, era uma prática com uma história muito anterior à

Duquesne University Press, 2002, p. 48-49.

¹⁰ Sigüenza, **Fundación**, p. 213-216. Sobre a imagem do Rei Salomão e de outros heróis bíblicos, como Gideão, enquanto prefigurações dos imperadores do Sacro Império Romano-Germânico de Carlos Magno a Filipe II, ver TANNER, M. **The Last Descendant of Aeneas: The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor**. New Haven: Yale University Press, 1993.

monarquia católica hispânica.¹¹ Na Idade Média, ela contribuía, frequentemente, para os planejamentos arquitetônicos e era o instrumento preferido para a resolução de conflitos políticos e doutrinários.¹² A tipologia também ajudou a aprovar as campanhas de cruzadas contra eslavos, heréticos, judeus e muçulmanos.¹³ Na era da expansão atlântica, ela foi utilizada por cada uma das potências europeias. A tipologia informava a imaginação portuguesa, já que os portugueses liam sua própria expansão imperial como predestinada na Bíblia, particularmente nos livros proféticos de Daniel e do Apocalipse. Eles viam a si mesmos e a seus monarcas como eleitos, um Quinto Império que conduziria ao milênio.¹⁴ Mesmo que a rainha Elizabeth I da Inglaterra não pudesse se apresentar como Rei Salomão; ela podia, não obstante, identificar suas batalhas contra o Anticristo espanhol como a realização de prefigurações bíblicas. Nos olhos de alguns escritores, então, Elizabeth se transformou na contraparte da mulher do Apocalipse, confrontando o dragão de muitas cabeças que era Filipe II (Apocalipse 12).

Deve-se lembrar que a mulher do Apocalipse era ela mesma uma figura tipológica do Antigo Testamento: Judite, que decapitara o general assírio Holofernes (Judite 13:2); Jael, que enfiara uma estaca na cabeça do rei cananeu Sísera (Juízes 5:24).¹⁵ A tipologia

¹¹ GOPPELT, L. **Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New**, traduzido da língua alemã por Donald H. Madvig. Grands Rapids: Eerdmans, 1982, reimpressão do original de 1939; O'KEEFE, J. J.; RENO, R. R. **Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005; PREUS, J. S. **From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969; AUERBACH, E. Figura. In: **Scenes from the Drama of European Literature**. New York: Meridian Books, 1959 (disponível em português em AUERBACH, E. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997, tradução de Duda Machado).

¹² OHLY, F. The Cathedral as Temporal Space: On the Doumo of Siena. In: Ohly, **Sensus Spiritualis: Studies in Medieval Significs and Philology of Cultre**, traduzido do alemão por K. J. N. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 125-233; EMMERSON, R. K. Figura and the Medieval Typological Imagination. In: KEENAN, H. T. (ed.). **Typology and English Medieval Literature**. New York: AMS Press, 1992.

¹³ DUNBABIN, J. The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries. In WALSH, K.; WOOD, D. (eds.). **The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley**. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 31-41; ALPHANDERY, P. Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade. In **Revue d'histoire des religions**, 99, 1929, p. 137-157; e BUC, P. La vengeance de Dieu: De l'exégèse patristique à la Réforme ecclésiastique et la Première Croisade. In: BARTHELEMY, D.; BOUGARD, F.; LE JAN, R. (eds.). **La vengeance, 400-1200**. Roma: École Française de Rome, 2006, p. 451-486. Sou grato a David Nirenberg por estas citações e a Philippe Buc por ter me disponibilizado seu artigo.

¹⁴ HERMANN, J. **No reino do desejado: A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; COHEN, T. M. **The Fire of Tongues: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal**. Stanford: Stanford University Press, 1998; MYSCOFSKI, C. A. Messianic Themes in Portuguese and Brazilian Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: **Luso-Brazilian Review**, 28, 1991, p. 77-94.

¹⁵ KNAPP, J. **An Empire Nowhere: England, America, and Literature from Utopia to the The Tempest**. Berkeley: University of California Press, 1992, capítulo 2; FISCHM, H. **Jerusalem and Albion: The Hebraic**

também permitiu aos holandeses o desenvolvimento de uma identidade nacional distinta na qual as batalhas contra o Anticristo espanhol tinham largo espaço.¹⁶ Espanha, Portugal, os Países Baixos e a Inglaterra, para citar apenas quatro exemplos de potências da *primeira modernidade*, compartilhavam tradições tipológicas comuns que atravessavam o Atlântico em caravelas junto com outros artigos de primeira necessidade.

Os historiadores têm assumido que, após a Reforma, a tipologia se tornou uma tradição de leitura bíblica distintivamente protestante; em particular, calvinista. Logo, nós nos tornamos bastante familiarizados com narrativas de puritanos posando como israelistas na terra prometida que era a América, um país habitado por cananeus hostis (ver ilustração 2).¹⁷ Nós sabemos pouco, entretanto, do lado português ou espanhol. Um erro comum é o de que a Bíblia não circulava amplamente entre os católicos e era de exclusividade de uma pequena elite clerical.

Na Península Ibérica, essa circulação, supostamente, tornou-se ainda mais restrita por causa da sufocante presença da Inquisição. Esses pequenos códigos e os privilégios que os distinguem¹⁸ não explicam nada. Jaime Lara, recentemente, mostrou que os franciscanos, junto com quadros de conversos nativos, viram a si mesmos construindo novos templos de Salomão e novos Gólgotas em cada missão. De acordo com Lara, o padrão ladrilhado (*grid plan*) das cidades espanholas nas Índias – que os historiadores,

Factor in Seventeenth-Century Literature. New York: Routledge, 1964; HILL, C. **The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution**. London: Penguin, 1993. O uso de Judite, Jael e Tomires (assassinando Ciro, derivada de Heródoto e não da Bíblia) como prefigurações da mulher do Apocalipse era uma tradição medieval já estabelecida; ver a tradução francesa do **Speculum Humane Salvationis** por MIELOT, J. **Le Miroir de l'Humaine Salvation**, University of Glasgow Library, MS Hunter 60 (T.2.18), fol. 43v.

¹⁶ SCHAMA, S. **The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age**. New York: Vintage Books, 1987, capítulo 2 (disponível em português em SCHAMA, S. **O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época de ouro – uma interpretação**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, tradução de Hildegard Feist). Ver também SCHMIDT, **Innocence Abroad**.

¹⁷ A bibliografia é vasta, mas frequentemente focada nos usos da tipologia pelos puritanos. Porém anglicanos, presbiterianos escoceses e quakers – e todo o resto, na verdade – se valia da tipologia. Ver CAVE, A. A. Canaanites in a Promised Land: The American Indian and the Providential Theory of Empire. In **American Indian Quarterly** 12, 1988, p. 277-297; BERCOVITCH, S. (comp.). **Typology and Early American Literature**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1972; STEVENS, P. 'Leviticus Thinking' and the Rhetoric of Early Modern Colonialism. In **Criticism**, 35, 1993, p. 441-461; ZAKAI, A. **Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Puritan Migration to America**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹⁸ O autor usa o termo shibboleth, de amplo uso na língua inglesa, mas relativamente pouco conhecido em português, embora exista a tradução "chibolete" ou "xibolete". O termo figura em Juizes 12:1-15, quando nas disputas entre duas tribos israelitas, os gileaditas e os efraimitas, os primeiros, querendo evitar a fuga de quaisquer dos últimos, faziam qualquer pessoa que passasse por seu território pronunciar a palavra shibboleth. Como os efraimitas não possuíam o som para sh ou ch, eles eram reconhecidos e então mortos. Sendo assim, o termo passou a designar códigos e senhas que distinguem um grupo do outro, assim como seu posterior reconhecimento. Na tradução, optei pela paráfrase para manter o sentido (NT).

normalmente, têm atribuído às ideologias urbanas da Renascença, procurando carregar a mensagem de que havia nítidas diferenças de racionalidade entre a civilização dos europeus e a suposta barbárie dos nativos – originava-se de sonhos cristãos que procuravam recriar na América a cidade de Jerusalém tal como estabelecida por Ezequiel (Ezequiel 40-48).¹⁹

De igual importância são os achados de David Brading acerca das origens do culto patriótico da imagem da Virgem de Guadalupe no México. Segundo Brading, teólogos crioulos (*creoles*) do século XVII leram Apocalipse 12 como uma antecipação da conquista do México; então, atribuíram à Igreja mexicana o papel principal na narrativa de salvação cristã. Em sua imaginação tipológica, a recepção por Juan Diego da imagem da Nossa Senhora de Guadalupe no Monte Tepeyac era o cumprimento da recepção por Moisés das tábuas com os dez mandamentos no Monte Sinai. Logo o tecido da Nossa Senhora de Guadalupe se tornou um documento escrito em *hieróglifos mexicanos* que registrava a nova aliança entre Deus e o povo eleito mexicano.²⁰

Narrativas bíblicas e leituras tipológicas circulavam de forma ampla no Império espanhol, afetando a arquitetura, o planejamento urbano, os rituais, as filosofias políticas e as identidades patrióticas. Em outras palavras, a Bíblia estava em todo lugar, sendo incessantemente demonstrada em objetos, edificações, imagens e sermões (ver ilustração 3).

¹⁹ LARA, J. **City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain.** Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2004. Sobre o padrão ladrilhado como um epifenômeno das ideologias imperiais renascentistas, ver FRASER, V. **The Architecture of Conquest: Buildings in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

²⁰ BRADING, D. **Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe – Image and Tradition across Five Centuries.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001; ver também CAÑIZARES-ESGUERRA, **Puritan Conquistadors.**



Figura 2: Frontispício (detalhe) de Samuel Purchas, *Purchas his Pilgrimes* (Londres, 1625). Cortesia da John Carter Brown Library, Brown University. Neste detalhe do frontispício, Purchas representa episódios das vidas de Elizabeth I, do príncipe Henry, Jaime I, Carlos I e do povo britânico como realização de prefigurações da Bíblia e de Virgílio. Purchas, por exemplo, lê “*dux femina facti*” [a mulher é a responsável pelos feitos, isto é, a mulher está no comando] (*Eneida* I: 364) numa prefiguração da vitória de Elizabeth sobre a armada espanhola. Elizabeth então se transforma na realização de Dido, que na *Eneida* derrota o tirano Pigmaleão para ganhar controle de Cartago. De acordo com Purchas, a breve vida do príncipe Henry, aqui lamentando a morte de Elizabeth, é prefigurada por aquela do Marcelo, de Virgílio, sobrinho de Augusto e seu filho adotado: “*ostended terris hunc tantum fata nec ultra esse sinent*/ele somente seria mostrado ao mundo e então jogado para fora” (*Eneida* VI: 869). Provérbios 16:10 (“*divinatio labiis Regis*/A palavra divina se encontra nos lábios do Rei”) aparece como prefiguração dos poderes divinos de Jaime I para antecipar Conspiração da Pólvora (*Gunpowder plot*).²¹ Sob a liderança de Jaime I e de Carlos I, o povo britânico é visto em sua caminhada para criar uma

²¹ Tentativa de assassinato frustrada do rei Jaime I por um grupo de rebeldes católicos em 1605 (NT).

Jerusalém celestial (Hebreus 11; Apocalipse 21); tornando-se, logo, o eleito de Deus (Salmos 147). É curioso que Salmos 147:20 (“Não fez assim a nenhuma outra nação”) se transformou no verso utilizado pelo clero mexicano (*non fecit taliter omni nationi*) para registrar a história da aparição da Virgem de Guadalupe como uma expressão eleição divina.



Figura 3: Frontispício de Francisco Antonio de Montalvo, *El Sol del Nuevo Mundo: Ideado y compuesto en las esclarecidas operaciones del bienaventurado Toribio Arzobispo de Lima* (Roma, 1683), cortesia da John Carter Brown Library, Brown University. *El Sol del Nuevo Mundo* é uma hagiografia produzida pelo lobby peruano que estava procurando promover, em Roma, a canonização do tardio Toribio de Mogrovejo (1538-1606), arcebispo de Lima, que já havia sido beatificado. O autor apresenta Mogrovejo como o resplandecente Sol das visões de Ezequiel e de João de Patmos, autor do Apocalipse (Ezequiel 1:4-28; Apocalipse 4:7). Fontes patrísticas e medievais, há muito, apresentavam a visão de Ezequiel de um anjo, um boi, um leão, uma água e uma luz ofuscante como prefiguração dos quatro escritores dos

Evangelhos e Cristo. Desta vez, contudo, o próprio Mogrovejo aparece como realização da luz ofuscante de Ezequiel, capaz de converter todos os quatro continentes por meio de seus milagres e exemplos. Mais importante ainda, na parte de baixo da figura, a cidade de Lima aparece como cumprimento de Isaías 60, uma Nova Jerusalém onde “Nunca mais se porá o teu Sol” (*non occident ultra sol tuus*).

Como a tipologia bíblica foi utilizada para justificar a escravidão e a expansão na África subsaariana, especialmente pelos portugueses e pelos espanhóis, após o século XV, nós não sabemos. Se a categoria Atlântico tem de significar alguma coisa, ela deve incluir a África, mas não parece haver espaço para este, muitas vezes subestimado, quarto continente na maioria das novas versões do Atlântico.²²

John Thornton mostrou que, em lugares tais como Congo e Angola, o catolicismo penetrou profundamente nas consciências tanto das elites quanto das camadas populares, originando movimentos revivalistas locais já no século XVII; faltam-nos estudos que possam nos habilitar a estudar como a Bíblia fora lida na África Ocidental nos séculos XVI e XVII.²³ Nós temos algum conhecimento de como comunidades protestantes africano-inglesas transformaram a tipologia em sua técnica de leitura preferida.

Como John Saillant, Joanna Brooks e Jamis Sidbury demonstraram, narrativas inspiradas, tipologicamente, começaram a emergir no final do século XVIII entre comunidades negras calvinistas, quakers, metodistas e anglicanas na Nova Escócia, Virgínia, Carolina do Sul, Boston e Londres. Pregadores atlânticos itinerantes como John Marrant se voltaram às Escrituras para articular um discurso de eleição negra. Para eles, Serra Leoa se tornou a Terra da Promissão para a qual os afro-cristãos deveriam retornar

²² GAMES, A. Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities. In: **American Historical Review**, 111, n° 3, Jun. 2006, p. 741-757, esp. 754. Mesmo assim, a historiografia atlântica foi primeiramente criada por historiadores da escravidão africana e da experiência afro-americana; ver, por exemplo, CURTIN, P. D. **The American Slave Trade: A Census**. Madison. The University of Wisconsin Press, 1969; e ELTIS, D.; WALVIN, J. (eds.). **The Abolition of the Atlantic Slave Trade: Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981.

²³ THORNTON, J. K. **The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; THORNTON. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. In **Journal of African History**, 25, 1984, p. 147-167.

tendo em vista a construção de uma Nova Jerusalém entre os cananeus em busca de conversão e civilização.²⁴

Para uma historiografia que tem estado satisfeita com narrativas motivadas nacionalmente, esse relato de culturas bíblicas comuns atravessando impérios pode parecer uma novidade. Mas é o bastante apenas apontar semelhanças estruturais? História *atlântica* tem de ser mais do que as velhas historiografias imperiais comparativas em novas roupagens. Além disso, a ferramenta da tipologia não estava limitada ao arsenal imperial dos europeus da Idade Moderna (*early modern*); na verdade, ela definia a maneira pela qual Bizâncio e russos de Kiev e de Moscou se expandiram.²⁵ Parece haver um emergente consenso de que *o Atlântico*, como uma categoria, deve formular narrativas sobre a circulação de pessoas e de produtos de primeira necessidade – para não falar nada sobre ideias –, esculpindo um espaço distintivamente transnacional no processo.²⁶ Narrativas tipológicas, de fato, circulavam através de fronteiras nacionais e confessionais na bacia

²⁴ SAILLANT, J. Wipe Away All Tears from The ir Eyes: John Marrant's Theology in the Black Atlantic, 1785-1808". In **Journal of Millennial Studies**, 1, Winter 1999, <<http://www.mille.org/publications/winter98/saillant.PDF>>; BROOKS, J. **American Lazarus: Religion and the Rise of African-American and Native American Literatures**. Oxford: Oxford University Press, 2003; SIDBURY, J. **Becoming African in America: Race and Nation in the Early Black Atlantic**. Oxford: Oxford University Press, 2007. See also FREY, S. R.; WOOD, B. **Come Shouting to Zion: African American Protestantism in the American South and British Caribbean to 1830**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998. Sobre os escritos de John Marrant, ver BROOKS; SAILLANT (eds.). **Face Zion Forward: First Writers of the Black Atlantic, 1785–1798**. Boston: Northeastern, 2002. Houve vários escritos religiosos de afro-ibéricos, mas ao contrário daqueles de seus colegas britânicos, é difícil de detectar neles leituras tipológicas distintas de eleição, êxodo e terras prometidas. Para um exemplo, ver os diários de Ursula de Jesús, **The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004, traduzido e editado por Nancy E. van Deusen. Sobre as interações do catolicismo com os negros na América hispânica, ver BENNETT, H. L. **Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570–1640**. Bloomington: University of Indiana Press, 2003; TARDIEU, Jean-Pierre. **L'Eglise et les noirs au Pérou: XVIe et XVIIe siècles**. Paris: Harmattan, 1993, 2 vols; OLSEN; M. M. **Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias**. Gainesville: University Press of Florida, 2004.

²⁵ ROWLAND, D. B. Moscow – The Third Tome or the New Israel?. In **Russian Review**, 55, n° 4, 1996, p. 591-614; ROWLAND. Biblical Military Imagery in the Political Culture of Early Modern Russia: The Blessed Host of the Heavenly Tsar. In: FLIER, M. S.; ROWLAND (eds.), **Medieval Russian Culture**. Berkeley: University of California Press, 1994, vol. II, p. 182-210; e NELSON, M. Biblical Typology. In: STEEVES, P. D. (ed.), **The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union**. Gulf Breeze: Academic International Press, 1991, vol. IV, p. 90-97.

²⁶ BAILY, B. **Atlantic History: Concept and Contours**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, parte 2; GAMES, **Atlantic History**. Para exemplos concretos de como este modelo de circulação transnacional levou à criação de experiências distintamente americanas, ver GREER, A.; MILLS, K. A Catholic Atlantic. In: SEEMAN; CAÑIZARES-ESGUERRA. **The Atlantic in Global History**, p. 3-19; SEEMAN, E. Jews in the Early Modern Atlantic: Crossing Boundaries, Keeping Faith, *ibid.*, p. 39-59; e SAUNT, C. **Our Indians: European Empires and the History of the Native American South**, *ibid.*, p.61-75.

atlântica. Na verdade, uma delas foi primeiro criada na América hispânica, então realocada para a Inglaterra; finalmente, encontrou residência na Nova Inglaterra, deixando um impacto duradouro nos discursos patrióticos puritanos de eleição.

Quando os missionários espanhóis chegaram ao México, rapidamente, identificaram os sacrifícios rituais de humanos dos astecas como uma zombaria satânica da eucaristia. O demônio, afinal, era visto como um especialista em inverter todos os sacramentos e instituições sagradas.²⁷ Nem o próprio Cristo poderia escapar das troças do demônio; pela figura do Anticristo, Satã, zombeteiramente, recriara a vida de Jesus (e da Virgem) da Anunciação à Ressurreição.²⁸

Não é de se espantar, portanto, que, em 1590, o jesuíta José de Acosta tenha produzido um catálogo inteiro com todas as inversões religiosas satânicas que ele conseguira identificar durante seus dezesseis anos nas Índias; a lista incluía igrejas, sacrifícios sagrados, penitência, conventos, padres e monastérios, versões invertidas dos sacramentos – batismo, confissão, eucaristia, extrema unção –, a doutrina da trindade e a celebração do Jubileu. A muito anunciada modernidade etnográfica de Acosta é, na verdade, uma antiquada demonologia.²⁹ No processo, ele introduziu a noção de que os astecas eram os eleitos de Satã; a idolatria estava sendo “extirpada da melhor e mais nobre parte do mundo [Europa], o demônio decidiu se retirar ao lugar mais isolado para dominar sobre esta outra parte do globo, a qual, apesar de muito inferior em qualidade [*nobleza*], é muito maior em tamanho” (Acosta, 1608 [1590], liv 4: 304).

Acosta argumentava que a migração dos astecas em direção ao sul, indo de Aztlán até o México central, lembrava, inquietantemente, aquela dos israelitas do Egito a Canaã. Como os israelistas, os mexicanos carregaram o tabernáculo e a arca de sua deidade, Huitzilopochtli (*Idem*, liv 7: 459-460). O dominicano Gregorio García expandiu algumas das ideias de Acosta, em 1606, ao explicar como Satã, imitando a maneira pela qual Deus

²⁷ Para o demônio como um especialista em inversões, ver o inovador estudo de demonologia da primeira modernidade de CLARK, S. **Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe**. Oxford: Oxford University Press, 1997, capítulo 1.

²⁸ MCGINN, B. **Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil**. New York: Columbia University Press, 1994; RIESS, J. B. **The Renaissance Antichrist: Luca Signorelli's Orvieto Frescoes**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

²⁹ ACOSTA, J. de. **Historia natural y moral de las Indias** (1590; reimpressão, Madrid, 1608), livro 5. Em **Puritan Conquistadors**, estudei com mais vagar esta tradição da inversão demonológica como etnografia.

alimentara os israelitas no deserto, fizera chover pão do céu e jorrar água das pedras para nutrir os astecas durante sua própria migração em direção ao Sul. García, então, concluía:

Quem haveria de negar que a partida e a peregrinação dos mexicanos não lembram a fuga dos Filhos de Israel do Egito e seu êxodo? Pois aqueles, como estes, foram forçados a ir em busca da Terra Prometida. Ambos os povos tomaram seus deuses como guias, consultaram a Arca e construíram um tabernáculo. Ambos buscaram conselhos, leis e cerimônias destas consultas. E ambos demoraram muitos anos para chegar à Terra Prometida. A respeito destas e de muitas outras coisas, a história dos mexicanos parece a história dos israelitas contada de acordo com a Escritura Sagrada. (García, 1606, liv 3, cap. 3, seq 3, fol. 234).

O franciscano Juan de Torquemada levou ainda mais além as leituras tipológicas invertidas de Acosta e García sobre a história dos astecas e o cumprimento satânico do Pentateuco, completando uma enorme história – como um mosaico – dos astecas como os israelitas de Satã. Em sua interpretação, os astecas vivenciaram um êxodo sob a liderança de seus próprios Moisés e Aarão. Ao chegarem à Terra Prometida, eles também passaram por um período de subordinação aos *cananeus*, seguido por uma era de monarcas (os astecas tinham seus próprios Davi e Salomões e também construíram um templo) e uma idade de profetas. Finalmente, como os israelitas, os astecas viram seu templo ser arrasado e sua capital destruída por potências estrangeiras. (Torquemada, 1723 [1615], vol. I).

Desconhecendo as origens tipológicas desta narrativa, os historiadores hoje ainda recontam a história dos astecas nos termos que Torquemada sugerira: uma narrativa de migração, assentamento, subordinação, monarquia, império e predestinado colapso e destruição.

O grande teólogo inglês John Mede (1586-1638) lera essas interpretações tipológicas da história dos astecas em Cambridge, Inglaterra, e aplicou-as a todo o continente. Copiando Acosta e García quase palavra por palavra, Mede argumentou que

[...] o Demônio, inquieto ante ao impacto do Evangelho e da Cruz de Cristo em toda parte deste velho mundo, de forma que ele não podia ficar livre deles em

nenhum lugar e prevendo que, no final, haveria de perder tudo aqui, pensou consigo mesmo em se prover uma geração sobre a qual pudesse reinar calmamente (...). Que, para isso, ele formou uma Colônia daquelas Nações bárbaras que habitam acima do Oceano Norte (às quais a palavra de Cristo ainda não havia chegado) e prometendo-lhes por algum oráculo lhes mostrar um País muito melhor que o seu, (o que ele poderia logo fazer) agradável, grande, onde nenhum homem habitara antes, ele as conduziu por essas terras e ilhas desertas (que estão muitas no Mar) pelo caminho do Norte até a América; o qual nenhuma jamais teria feito, se não lhes tivesse sido assegurado que havia uma passagem em direção àquele País muito mais agradável. (Mede, 1672, liv. 4, ep. 43)³⁰.

Essa narrativa da eleição satânica dos ameríndios levou Mede a argumentar em *Clavis Apocalyptica*, seu influente comentário de 1627 ao Apocalipse, que o demônio gozava de soberania absoluta sobre o Novo Mundo antes da chegada dos europeus. Para Mede, mesmo após a segunda vinda de Cristo para abrir o milênio, a América não seria capaz de escapar ao controle de Satã. Ele ofereceu uma leitura tipológica de Apocalipse 20:7-9 que demonstrava que João de Patmos tivera em mente a América quando pensara no lugar onde Satã seria mantido separado do restante do mundo durante o milênio e apenas após a batalha final entre Deus e os exércitos de Gog e Magog (as tropas ameríndias de Satã); o diabo seria finalmente destruído.³¹

Esta teoria sugeriria que o domínio do demônio sobre o continente não havia se enfraquecido com a chegada dos europeus católicos e que os esforços dos europeus em

³⁰ (Resposta à quarta carta do Dr. Twisse, 23 de março, 1634/1635). A influência da leitura tipológica invertida espanhola da história Azteca se provou duradoura. Em 1680 e 1695, William Hubbard e Cotton Mather, respectivamente, ainda citavam fontes hispânica quase que verbatim: “Quando o demônio foi tirado do trono nas outras partes do mundo, e seus oráculos foram silenciados na Europa, na Ásia e na África, ele seduziu um grupo de tolos pobres diabos para seguir sua trilha em direção a esta desconhecida parte do mundo, na qual ele podia permanecer escondido e não ser perturbado na liturgia idólatra ou abominável, até mesmo diabólica, que ele esperava de seus seguidores; pois não há traços de qualquer religião antes que os ingleses vieram, mas sim apenas diabólicos”; HUBBARD, A. **General History of New England from the Discovery to 1680** (1680; reimpressão, Nova York, 1972), 26; “Quando as Trombetas de Prata do Senhor Jesus Cristo ressoaram no outro Hemisfério do Mundo, o diabo reuniu um condenado Grupo para vir à América, esperando que o Evangelho nunca viesse até eles”; MATHER, **Batteries upon the Kingdom of the Devil** (London, 1625), 20.

³¹ MEDE, Conjecture Concerning Gog and Magog. In MEDE, J. **The Key of the Revelation**. Londres: [s.n.], [1627] 1650.

converter os nativos estava condenado. “Eu espero”, Mede confidenciou a seu amigo, o teólogo William Twisse (1578-1646) em 1635, “que [os colonos puritanos] não degenerem tanto (ao menos não todos eles) a ponto de se juntarem ao Exército de Gog e Magog contra o Reino de Cristo.” (Mede, 1672, liv 4, ep. 43: 800).

As ideias do influente teólogo inglês passaram da Inglaterra para a Nova Inglaterra e foram recebidas com preocupação, pois mostravam que as grandes expectativas dos puritanos de transformarem suas igrejas em novas Jerusaléns estavam enganadas. O Novo Mundo era a Jerusalém de Satã, e os colonos estavam em seu caminho para se tornarem também eles servos do demônio. No início, os colonos pareceram resignados; conforme o século foi passando, homens instruídos como Samuel Sewall e Nicholas Noyes elaboraram incisivas objeções, reclamando as colônias para Deus.³² O impacto dos escritos de Mede não deve ser ignorado. De acordo com John Canup, suas ideias refletiam o modo pelo qual as teorias da degeneração crioula (*creole*) eram expressas no Atlântico puritano do século XVII.³³

Certamente, este é um episódio obscuro, mas ele sintetiza bem o tema daquele fórum da *American Historical Review*: as histórias coloniais das Américas hispânica e britânica não podem ser desemaranhadas. Muito embora representassem a Espanha como o Anticristo, os teólogos puritanos mantinham-se atualizados acerca dos escritos espanhóis sobre o Novo Mundo (mas o inverso não é verdadeiro), o que, por sua vez, deixou um impacto duradouro nas maneiras pelas quais os puritanos representavam a si mesmos e ao continente.

Porém, a circulação de leituras tipológicas é apenas um caso. A história da colonização da Virgínia e da Nova Inglaterra é lida diferentemente quando a Ibero-América se torna normativa; tome-se, como exemplo, a peça *A Tempestade*, de

³² SEWALL, S.. **Phaenomena quaedam apocalyptica... Some few lines toward a description of the new heaven as it makes those who stand upon the new earth.** Boston: [s.n.], 1697; NOYES, N. **New Englands duty and interest, to be an habitation of justice and mountain of holiness.** Boston: [s. n.], 1698. Não é claro porque os colonos demoraram tanto tempo para oferecer uma resposta teológica sofisticada às ideias de Mede.

³³ CANUP, J. **Out of the Wilderness: The Emergence of an American Identity in Colonial New England.** Middletown: Wesleyan University Press, 1990, esp. p. 73-79. Ver também SCHEIDING, O. Samuel Sewall and the Americanization of the Millennium. In: ENGLER, B.; FICHTE, J. O.; SCHEIDING, O. (orgs.). **Millennial Thought in America: Historical and Intellectual Contexts, 1630–1860.** Trier: WVT, 2002, p. 165-185; BOWMAN, J. Is America the New Jerusalem or Gog and Magog? A Seventeenth Century Theological Discussion. **Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society** 6, 1950, p. 445–452.

Shakespeare. Estudiosos pós-coloniais demonstraram de forma conclusiva que *A Tempestade* foi um texto colonial; todavia, a peça não pode ser lida apenas como alegoria dos perigos e promessas da colonização inglesa em Bermuda e na Virgínia, pois Shakespeare claramente modelou seu Próspero a partir dos conquistadores espanhóis, capazes não apenas de soltar seus aterradores cães de caça sobre Calibã, mas também de fazer uso de extraordinários poderes sobrenaturais para acalmar ou incitar tormentas.

Paraíso Perdido, de Milton, é outro texto quintessencialmente inglês; porém, este épico satânico, no qual o demônio se torna herói em direito próprio, se baseia em modelos épicos primeiramente estabelecidos no século XVI pela expansão portuguesa e espanhola na Índia e na América. Não é difícil demonstrar que os discursos épicos, demonológicos, tipológicos, milenaristas, de história natural e místico-horticulturais da Península Ibérica acerca do Império e da colonização deixaram uma impressão duradoura na colonização britânica tanto da Virgínia quanto da Nova Inglaterra.³⁴ Minha versão das enredadas histórias atlânticas vai além daquela apresentada pelos membros daquele fórum da *American Historical Review* e pelos historiadores das zonas fronteiriças. Mesmo que eu admire suas contribuições, eles apenas ocasionalmente escapam às narrativas normativas do centro. Eu quero ir um passo adiante, em direção às histórias enredadas que foram produzidas por um Milton, por um Shakespeare e pela “Cidade sobre o monte”.³⁵

³⁴ Para minhas leituras de *A Tempestade*, de *Paraíso Perdido* e da colonização da Virgínia e da Nova Inglaterra como derivadas dos modelos espanhóis (e, de forma mais genérica, medievais), ver meu **Puritan Conquistadors**.

³⁵ No original, “City on the Hill”. A expressão se refere à passagem do sermão da montanha, registrada em Mateus 5:14, e que foi adotada ao longo do tempo primeiro pelo discurso religioso e, posteriormente, pelo discurso político norte-americano para demonstrar o caráter excepcional dos Estados Unidos (NT).

Referências bibliográficas

ACOSTA, J. de. **Historia natural y moral de las Indias**. Madrid: [s. n.], [1590] 1608.

ADELMAN, J.; ARON, S. From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the Peoples in Between in North American History. **American Historical Review**, 104, n° 3, jun. de 1999, p. 814-841.

ALPHANDERY, P. Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade. **Revue d'histoire des religions**, 99, 1929, p. 137-157.

ARMITAGE, D. **The Ideological Origins of the British Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

AUERBACH, E. Figura. In: **Scenes from the Drama of European Literature**. New York: Meridian Books, 1959.

BAILYN, B. **Atlantic History: Concept and Contours**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.

BENNETT, H. L. **Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570–1640**. Bloomington: University of Indiana Press, 2003.

BERCOVITCH, S. (comp.). **Typology and Early American Literature**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1972.

BLAUFARB, R. The Western Question: The Geopolitics of Latin American Independence. In: **American Historical Review**, vol. 112, n° 3, Jun 2007, p. 742-763.

BOWMAN, J. Is America the New Jerusalem or Gog and Magog? A Seventeenth Century Theological Discussion. **Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society** 6, 1950, pp. 445–452.

BRADING, D. **Mexican Phoenix**: Our Lady of Guadalupe – Image and Tradition across Five Centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BROOKS, J. **American Lazarus**: Religion and the Rise of African-American and Native American Literatures. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BROOKS; SAILLANT (eds.), **“Face Zion Forward”**: First Writers of the Black Atlantic, 1785–1798. Boston: Northeastern, 2002.

BUC, P. La vengeance de Dieu: De l'exégèse patristique à la Réforme ecclésiastique et la Première Croisade. In BARTHELEMY, D.; BOUGARD, F.; LE JAN, R. (eds.). **La vengeance, 400-1200**. Roma: École Française de Rome, 2006, p. 451-486.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J. **Puritan Conquistadors**: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 55-58.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J.; SEEMAN, E. (eds.). **The Atlantic in Global History, 1500-2000**. Prentice Hall: Upper Saddle River, 2006.

CANUP, J. **Out of the Wilderness**: The Emergence of an American Identity in Colonial New England. Middletown: Wesleyan University Press, 1990.

CAVE, A. A. Canaanites in a Promised Land: The American Indian and the Providential Theory of Empire. **American Indian Quarterly** 12, 1988, p. 277-297.

CLARK, S. **Thinking with Demons**: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford: Oxford University Press, 1997.

COHEN, T. M. **The Fire of Tongues**: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal. Stanford: Stanford University Press, 1998.

COLLEY, L. **Forging the Nation, 1707-1837**. New Haven: Yale University Press, 1992.

CURTIN, P. D. **The American Slave Trade: A Census**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.

DUNBABIN, J. The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries. In WALSH, K.; WOOD, D. (eds.). **The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley**. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 31-41.

ELTIS, D.; WALVIN, J. (eds.). **The Abolition of the Atlantic Slave Trade: Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981.

EMMERSON, R. K. Figura and the Medieval Typological Imagination. In KEENAN, Hugh T. (ed.). **Typology and English Medieval Literature**. New York: AMS Press, 1992.

ENGLER, B.; FICHTE J. O.; SCHEIDING, O. (orgs.). **Millennial Thought in America: Historical and Intellectual Contexts, 1630–1860**. Trier: WVT, 2002.

EPSTEIN, J. Politics of Colonial Sensation: The Trial of Thomas Picton and the Cause of Louisa Calderon. In: **American Historical Review**, vol. 112, n°3, Jun. 2007, p. 712-741.

FISCHM, H. **Jerusalem and Albion: The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature**. New York: Routledge, 1964.

FRASER, V. **The Architecture of Conquest: Buildings in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

FREY, S. R.; WOOD, B. **Come Shouting to Zion: African American Protestantism in the American South and British Caribbean to 1830**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

GAMES, A. Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities. **American Historical Review**, 111, n° 3, Jun. 2006, p. 741-757, esp. 754.

GARCÍA, G. **Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales**. Valencia: Casa de Pedro Patricio Mey, 1606.

GOULD, E. H. Entangled Histories, Entangled Worlds: The English-Speaking Atlantic as a Spanish Periphery. **American Historical Review**, vol. 112, n° 3, p. 764-786.

GOPPELT, L. **Typos**: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New. Grands Rapids: Eerdmans, 1982, reimpressão do original de 1939.

HERMANN, J. **No reino do desejado**: A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HILL, C. **The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution**. London: Penguin, 1993.

HUBBARD, A. **General History of New England from the Discovery to 1680**. Nova York: [s.n.], [1680] 1972.

JESÚS, U. de. **The Souls of Purgatory**: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

KNAPP, J. **An Empire Nowhere**: England, America, and Literature from Utopia to the The Tempest. Berkeley: University of California Press, 1992.

LABRIOLA, A. C.; SMELTZ, J. W. (eds.). **The Mirror of Salvation [Speculum Humanae Salvationis]**: An Edition of British Library Blockbook G. 11784. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2002, p. 48-49.

LARA, J. **City, Temple, Stage:** Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2004.

MATHER. **Batteries upon the Kingdom of the Devil.** London: [s.n.], 1625, 20.

MCGINN, B. **Antichrist:** Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil. New York: Columbia University Press, 1994.

MEDE, J. Conjecture Concerning Gog and Magog. In: MEDE, J. **The Key of the Revelation.** Londres: [s.n.], [1627] 1650.

_____. **The Works of the Pious and Profoundly-Learned Joseph Mede.** London: [s.n.], 1672.

MIELOT, J. **Le Miroir de l'Humaine Salvation.** University of Glasgow Library, MS Hunter 60 (T.2.18), fol. 43v.

MYSCOFSKI, C. A.. Messianic Themes in Portuguese and Brazilian Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. **Luso-Brazilian Review**, 28, 1991, p. 77-94.

NELSON, M. Biblical Typology. In STEEVES, P. D. (ed.), **The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union.** Gulf Breeze: Academic International Press, 1991, vol. IV, p. 90-97.

NOYES, N. **New Englands duty and interest, to be an habitation of justice and mountain of holiness.** Boston: [s.n.], 1698.

O'KEEFE, J. J.; RENO, R. R.. **Sanctified Vision:** An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005.

OHLY, F. The Cathedral as Temporal Space: On the Doumo of Siena. In: Ohly. **Sensus Spiritualis: Studies in Medieval Significs and Philology of Cultre**, traduzido do alemão por Kenneth J. Northcott. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 125-233.

OLSEN, M. M. **Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias**. Gainesville: University Press of Florida, 2004.

PREUS, J. S. **From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

RIESS, J. B. **The Renaissance Antichrist: Luca Signorelli's Orvieto Frescoes**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ROWLAND, D. B.. Moscow – The Third Tome or the New Israel?. **Russian Review**, 55, n° 4, 1996, p. 591-614.

_____. Biblical Military Imagery in the Political Culture of Early Modern Russia: The Blessed Host of the Heavenly Tsar. In FLIER, Michael S.; Rowland (eds.). **Medieval Russian Culture**. Berkeley: University of California Press, 1994, vol. II, p. 182-210.

SACKEN, C. von der O. **El Escorial: Estudio iconológico**. Madri: Xarait, 1984.

SAILLANT, J. Wipe Away All Tears from Their Eyes: John Marrant's Theology in the Black Atlantic, 1785-1808. **Journal of Millennial Studies**, 1, Winter 1999. Disponível em: <<http://www.mille.org/publications/winter98/saillant.PDF>>.

SAUNT, C. European Empires and the History of the Native American South. In: SEEMAN; CAÑIZARES-ESGUERRA. **The Atlantic in Global History**, p. 61-75.

SCHAMA, S. **The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age**. New York: Vintage Books, 1987.

SCHMIDT, B. **Innocence Abroad**: The Dutch Imagination and the New World, 1570-1670. New York: Cambridge University Press, 2011.

SEWALL, S. **Phaenomena quaedam apocalyptica... Some few lines toward a description of the new heaven as it makes those who stand upon the new earth**. Boston: [s.n.], 1697.

SIDBURY, J. **Becoming African in America**: Race and Nation in the Early Black Atlantic. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SIGÜENZA, J. de. **Fundación del monasterio de El Escorial**. Madrid: [s.n.], [1600–1605], 1963.

STEVENS, P. "Leviticus Thinking" and the Rhetoric of Early Modern Colonialism. **Criticism**, 35, 1993, p. 441-461.

TANNER, M. **The Last Descendant of Aeneas**: The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor. New Haven: Yale University Press, 1993.

TARDIEU, Jean-Pierre. **L'Eglise et les noirs au Pérou**: XVIe et XVIIe siècles. Paris: Harmattan, 1993, 2 vols.

TAYLOR, R. **Architectura y magia**: Consideraciones sobre la idea de El Escorial. Madrid: Siruela, 1992.

THORNTON, J. K. **The Kongoese Saint Anthony**: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. **Journal of African History**, 25, 1984, p. 147-167.

TORQUEMADA, J. de. **De los veinte i uno libros rituales i monarchia indiana**, 3 vols (1615; reimpressão, Madri, 1723).

ZAKAI, A. **Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Puritan Migration to America**. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2002.

O frontispício da carta de Colombo e o início da associação do Homem Selvagem com o indígena

Flavia Galli Tatsch*

A notícia da façanha de Cristóvão Colombo se difundiu rapidamente, desde que o genovês enviara uma carta de Portugal aos reis de Espanha, em 14 de março de 1493. O Almirante do Mar Oceano não “dava um novo mundo apenas a Castela e Aragão, mas à curiosidade da Europa” (Morison, 1995: 163). Uma cópia do manuscrito foi parar nas prensas de Barcelona, de onde saltou em 1º de abril. Um mês depois, a *Carta a Santangel* – como posteriormente ficou conhecida – foi traduzida para o latim – desta vez sob o título de *Epistola Christofori Colom: cui [a]etas nostra multu[m] debet: de Insulis Indi[a]e supra Gangem nuper inu[v]jenti* – e impressa em Roma por Stephan Planck, na forma de panfleto e com apresentação modesta.¹

A *Carta a Santangel* não possuía nenhum tipo de ilustração, mas as edições latinas de *De Insulis Inventis* impressas em Basileia, Roma e Florença passaram a apresentar xilogravuras que procuravam fazer ver os atos narrados pelo Almirante. Não existem evidências de que Cristóvão Colombo – ou qualquer tripulante que tenha servido em suas viagens – tenha desenhado a fauna, a flora ou os habitantes do continente americano. Assim, as estampas foram elaboradas pelos mestres envolvidos na elaboração das matrizes a partir de elementos icônicos muito conhecidos. O que não se configurava como

* Flavia Galli Tatsch, Professora adjunta do Departamento de História da Arte da Universidade Federal de São Paulo. Doutora em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

¹Não se sabe o número de exemplares de cada edição, mas é evidente que a demanda crescia gradualmente: no ano de 1493, foram três edições em Roma; ao longo do biênio 1493-1494, seis edições diferentes surgiram em Paris, Basileia – na época a principal cidade da Confederação Suíça – e Antuérpia.

novidade: a partir da metade do século XV, as ilustrações passaram a ornar narrativas de viagens. Segundo Paul Zumthor, essas imagens estavam destinadas a permitir ao leitor “efetuar a transferência do texto para a visão e, através delas, instruir em movimento.” (Zumtor, 1993: 267).

As primeiras imagens visuais da América acompanhavam duas distintas edições de *De insulis inventis*, publicadas em Basileia (figuras 1 e 2). Não nos deteremos em sua análise iconográfica; o que interessa destacar é que essas xilogravuras continham certo tom fantasista mesmo que, aparentemente, baseadas na leitura do texto. Se Colombo, a testemunha ocular, não estava presente para colaborar na elaboração das ilustrações, cabia ao gravador, que não vira com os próprios olhos, persuadir o observador da veracidade da representação.



Figura 1: Cristóvão COLOMBO. *De insulis inventis*. Basileia, 1493(a). Xilogravura. Coleção Brasileira da Universidade de São Paulo, São Paulo.

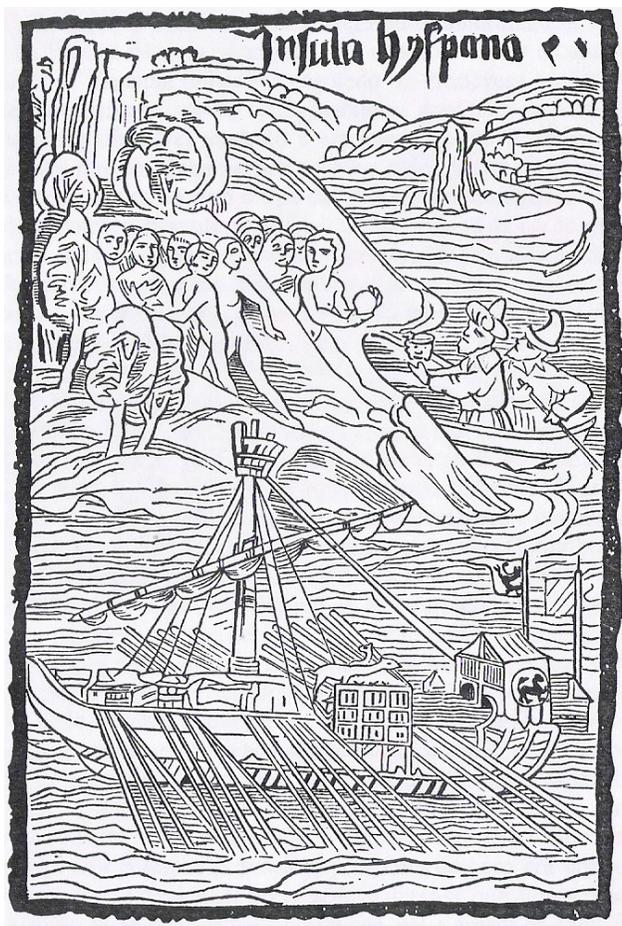


Figura 2: Cristóvão COLOMBO. *De insulis inventis*. Basileia, 1493(b). Xilogravura.

Neste artigo, interessa-nos as xilogravuras que acompanharam outras edições da carta de Colombo. A primeira delas, de 15 de junho de 1493, foi impressa junto a uma versão traduzida para o italiano por Giuliano Dati (1445-1524), que ficou conhecida como *Storia della inventione delle nuove insule di Channaria indiane tracte duna pistola di Xpofano cholombo*.

Nascido em Florença, Giuliano Dati (1445-1524), poeta, erudito, humanista e teólogo, manejou *Storia della inventione* livremente a partir do original², recriando a epopeia do Almirante genovês em *ottava rima*, um tipo de literatura de caráter popular,

² Dati realizara uma vulgarização do texto de Colombo. As vulgarizações de obras alcançavam um grande público. Longe de serem fiéis aos autores, as vulgarizações apresentavam verdadeiras interferências nos originais, na medida em que eram copiados por diversas mãos e em momentos e lugares distintos.

originário da tradição oral, que deveria ser recitada ao público pelos chamados *cantastorie*. Dati suprimiu passagens inteiras e inventou outras novas. Vejamos como as alterações no texto do florentino influenciaram a elaboração do frontispício, que passamos a analisar neste momento (figura 3).

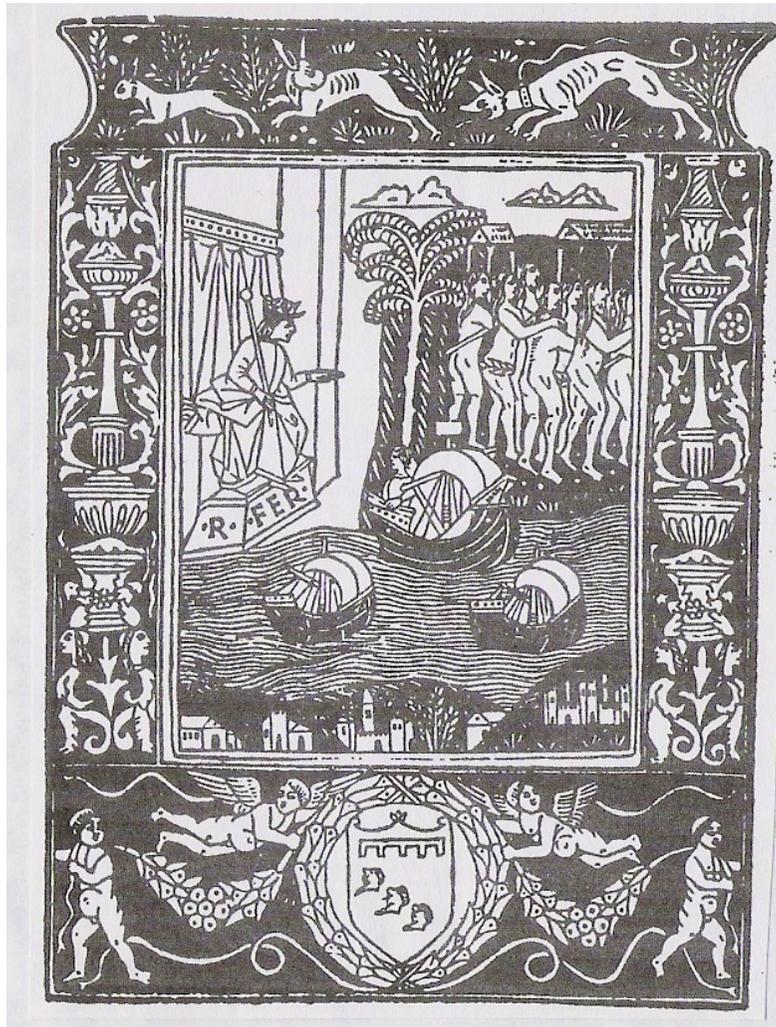


Figura 3: Cristóvão COLOMBO. [Vulgarização de Giuliano Dati]. Storia della inventione delle nuove insule di Channariaindiane tracte duna pistola di Xpofano cholombo. Roma: Eucharius Silber, 15 de junho de 1493. Xilogravura. Biblioteca Colombina, Sevilha.

A xilogravura mostra um desenho branco sobre um fundo preto com ornamentação por todos os lados. No centro da borda inferior, vemos o escudo de armas

de Dati. A cena, como nas imagens que acompanhavam as edições de *De Insulis Inventis*, busca mostrar o desembarque de Colombo nas Índias. No primeiro plano, há uma cidade europeia; acima, três caravelas no oceano indicam a travessia rumo ao continente. A maior das naus encontra-se diante do rei e nela vemos a imagem de Cristóvão Colombo, que olha diretamente para o monarca. À esquerda, Fernando de Aragão está sentado no trono - em cuja base vê-se as letras "R.FER"[Rex Ferdinandus]. Seguindo a indicação do gesto do rei aragonês, vemos, do outro lado da xilogravura, um grupo de indígenas escapando. O corte, feito à direita dos nativos, procura dar a ideia do movimento de fuga cuja representação está em concordância com o texto original de Colombo e com os versos de Giuliano Dati. Esse frontispício é uma montagem realizada a partir de um repertório constantemente revisitado pelos artistas que criavam ilustrações para diversos tipos de livros. Isto porque o conceito de originalidade ainda não existia; portanto, nada mais natural do que constituir uma imagem a partir da *bricolage*.

Uma edição posterior do poema de Giuliano Dati, *La lettera dellisole che ha trovato nuovamente il Re di Spagna*, impressa em Florença em 26 de outubro de 1493³, contava com uma imagem ligeiramente diferente (figura 4). É provável que as duas ilustrações tenham sido realizadas por diferentes artistas. Na edição florentina, o gravador suprimiu os contornos das bordas, da paisagem europeia e das letras abaixo do trono e lançou mão de outros recursos como o uso da perspectiva. Em primeiro plano, vemos novamente o rei Fernando sentado no trono indicando o outro continente; desta vez, Cristóvão Colombo e seus companheiros olham diretamente para o grupo indígena em fuga.

Este frontispício será nossa porta de entrada para discutir o início da associação de um mito muito popular - o do Homem Selvagem - com o indígena. Desde o primeiro contato com os nativos americanos, Colombo enaltecera a fertilidade e a beleza da natureza, insistira na nudez dos habitantes das terras - indício de uma total alteridade moral - e na elegância dos corpos, percebendo que "não são mais disformes que os outros". Apesar de ter ouvido sobre a existência de uma ilha povoada por homens "muito ferozes, que comem carne humana", o Almirante admite que não vira a monstruosidade que esperava encontrar. No entanto, essa passagem do relato assume outra conotação nas

³ Segundo Hugh Honour, somente duas cópias sobreviveram: uma datada de 25 de outubro, outra de 26 de outubro, ambas de 1493. Os exemplares encontram-se na British Library, Londres. HONOUR, H. **The European Vision of America**. Cleveland: The Cleveland Museum of Art, 1975, p.24.

palavras de Giuliano Dati. Os rumores são convertidos em realidade: os indígenas “trazem muito dano [...] / mas espero que sua senhoria / saiba purgar tal doença” (Dati, 1495: [LX]).

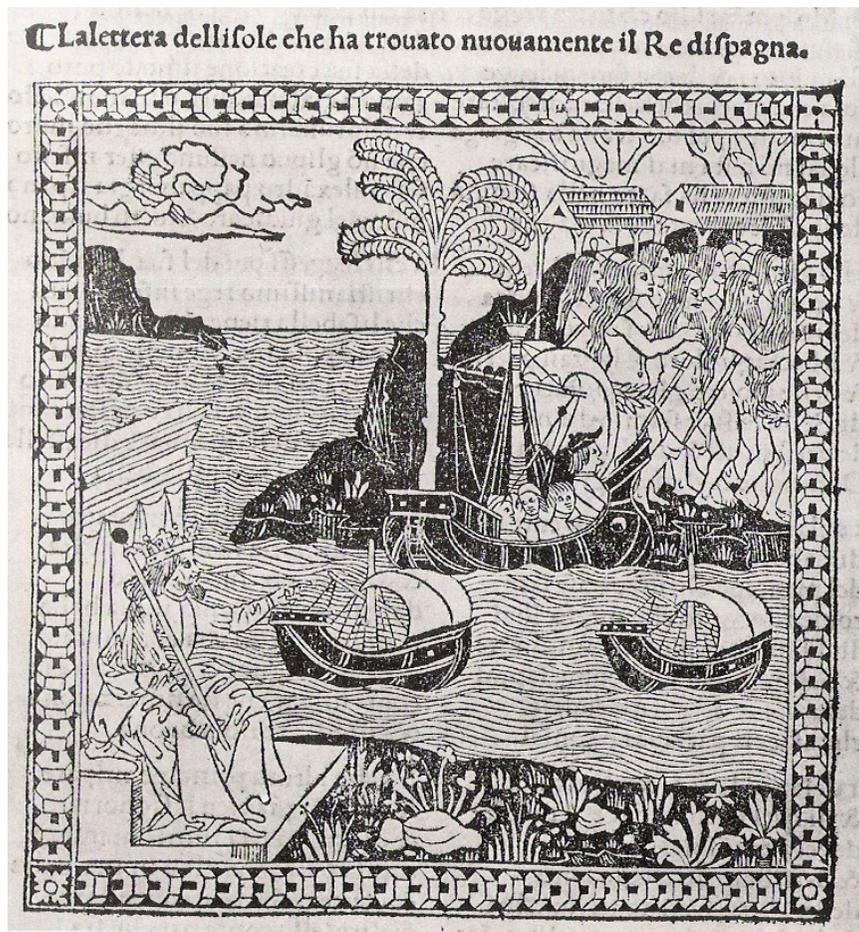


Figura 4: Cristóvão COLOMBO. [Vulgarização de Giuliano Dati]. La lettera dellisole che ha trouato nuouamente il Re di Spagna. Florença: Johannes Petri, 26 de outubro de 1493. Xilogravura British Library, Londres.

De todas as modificações do conteúdo informativo operadas por Dati, interessamos uma em especial, que foi acompanhada de perto pelo gravador da xilogravura em questão. O indício pode ser percebido em um detalhe mínimo (figura 5): na primeira fileira do grupo de indígenas, à direita, há um homem barbado.



(figura 5)

Esse indício, que certamente não corresponde à realidade etnográfica, foi percebido pelo próprio Colombo. Mas então, de onde surgiu a barba? A resposta está no poema de Dati: “com cabelos e barbas muito ornadas” (Dati, 1495: [XXXVII]). As modificações do conteúdo informativo foram acompanhadas pelas modificações na xilogravura: o gravador procurou compor seguindo à risca as descrições do poeta, pois não tinha à mão o original escrito por Colombo. Imagem e escrita, assim imbricadas, procuravam cumprir uma mesma função expressiva e comunicativa na formação da ideia desse Outro que ora se apresentava. A alteridade americana começou a ser formada não por uma observação etnológica, mas por uma projeção que lhe era exterior.

Colombo bem que procurou acomodar o novo. Mas, tanto Dati quanto o gravador se encontraram diante da tarefa de narrar e visualizar pessoas que nunca tinham visto e das quais jamais ouvira falar. O desafio, então, se instalou. Por isso, foi necessário recorrer ao conhecido, apropriar-se e retomar algumas das fórmulas tradicionais. Em princípio, essas representações deveriam seguir os parâmetros já estabelecidos⁴. Uma das hipóteses seria a de resgatar os estereótipos das raças monstruosas, ou raças de Plínio, “exemplos de percepção distorcida e estereotipada das sociedades remotas” (Burke, 2004: 157-158). No entanto, elas não se encaixavam na descrição de Colombo. Era preciso buscar outro

⁴ Autores gregos e romanos, como Plínio, o Velho; padres da Igreja e filósofos cristãos, tal qual Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha; e tantos outros como Pierre d’Ailly, Jean de Mandeville etc.

repertório que pudesse descrever o que ora se apresentava. Daí a analogia com o mito do Homem e da Mulher Selvagens.

Esse mito teve sua origem na produção literária e figurativa do mundo antigo. A noção de "estado selvagem" ou de "bárbaro" é um termo instável passível de ser aplicado a diferentes grupos. Enquanto categoria de descrição, pode ter características diferenciadas de uma cultura a outra. Para Hayden White, trata-se de um trópico de discurso:

[...] a noção de "estado selvagem" (*wilderness*), ou, na sua forma latinizada, "selvageria", faz parte de um conjunto de instrumentos culturalmente autolegitimadores que inclui, entre muitas outras, também as ideias de "loucura" e de "heresia". Estes termos são utilizados para designar uma condição ou estado de ser específico, mas também para confirmar o valor de suas antíteses dialéticas, "civilização", "sanidade" e "ortodoxia", respectivamente (White, 1994: 170).

Segundo Roger Bartra, a emergência da noção e da práxis da civilização esteve totalmente ligada a uma identidade cultural do Ocidente: o homem civilizado sempre teve consigo a sombra do Homem Selvagem (Bartra, 1994: 3). Para esse autor, o Homem Selvagem e o europeu "são um e o mesmo, e a noção de barbárie foi aplicada aos povos não europeus como a transposição de um mito perfeitamente estruturado com um personagem que só pode ser compreendido dentro do contexto da evolução cultural do Ocidente" (Bartra, 1994: 4-5).

Criaturas imaginárias, desde a Antiguidade, Homens e Mulheres selvagens marcavam presença em lendas populares, gêneros diversos de literatura e em imagens, migrando de um território a outro, ou de época em época, entre tradições regionais ou "nacionais". O imaginário medieval concebia o Homem Selvagem como um ser de aspecto definitivamente humano e com características similares às dos europeus. Só um pequeno detalhe físico o distinguia: a longa cabeleira que cobria todo seu corpo, exceto o rosto, mãos, cotovelos, joelhos e, nas mulheres, os seios.⁵

⁵ Muitas das lendas e canções descreviam os seios das Mulheres Selvagens como extremamente grandes,

Dotados de uma força descomunal, ele quase sempre carregava uma maça ou um tronco de árvore. Como explica Hayden White (White, 1994: 187), a relação com os homens dificilmente era tranquila: podia ser um raptor de crianças ou mulheres indefesas, um agressor, ladrão de ovelhas e galinhas; ou, então, procurava pregar peças nos padres e embriagar o guarda-caça.

Homens e Mulheres selvagens tinham, ainda, outra característica importante: a paixão erótica ao extremo. A busca pelo prazer sexual levava-os a frequentes raptos de belas donzelas, que eram mantidas em cativeiro até que um cavaleiro surgisse para libertá-las. Esse incontrolável apetite sexual também era encontrado entre as Mulheres Selvagens, que possuíam o dom de se transformar para seduzir todos os homens que cruzassem seu caminho (Bartra, 1994; White, 1994; Bernheimer, 1979: 34 e seguintes).

Destituído de faculdades racionais, vivendo ao relento, possuidor de uma força descomunal e sem freio para os desejos, era a própria imagem de um homem liberto do controle social, aquele em quem todos os impulsos libidinosos conseguiram ter uma total predominância. Homens e Mulheres Selvagens não gozavam do sexo “civilizado”, de uma existência social regularizada por qualquer tipo de instância; tampouco usufruíam da graça divina. Como argumenta White (White, 1994: 187), todos esses três aspectos eram tidos como garantias fornecidas pelas instituições cristãs da vida civilizada: “as garantias do *sexo* (na forma organizada pela instituição da família), do *sustento* (proporcionado pelas instituições políticas, sociais e econômicas) e da *salvação* (proporcionada pela Igreja).”⁶

Mas, se na consciência do homem medieval, o Homem Selvagem era a personificação de todos os impulsos libidinosos, nem por isso ele sofria qualquer restrição imposta pelo fato de não pertencer a nenhuma das instituições que constituíam a base da vida do homem comum.⁷ Havia um aspecto positivo a ser considerado: o homem

muitas vezes sendo carregados por sobre seus ombros quando corriam. Esse estereótipo, segundo Bernadette Bucher, acabou por influenciar a iconografia da indígena americana. No livro *Icon and Conquest* (versão inglesa do original *La sauvage aux seines pendants*), essa autora traça uma análise estrutural desse tema, tendo como fonte a coleção monumental das *Grandes Viagens*, publicadas por Theodor de Bry e sua família nos anos 1590-1634. BUCHER, B. *Icon and Conquest. A structural Analysis of the Illustrations of de Bry's Great Voyages*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.

⁶ Os grifos são do autor.

⁷ Segundo Hayden White, o Homem Selvagem, enquanto “quintessência da possível degradação humana, em geral não era tido como exemplo de corrupção *espiritual*. Esta posição era reservada a Satã e aos anjos decaídos. Apesar de tudo, o Homem Selvagem era alguém que perdera a razão e que, na sua loucura, pecava ininterruptamente contra Deus. Diferentemente dos anjos rebeldes, o Homem Selvagem não *sabía* que vivia

selvagem podia se tornar um ser civilizado em uma vida idílica de liberdade e de felicidade.

Por isso, a partir do século XIII, a iconografia frequentemente apresenta Homens e Mulheres Selvagens realizando afazeres diários como qualquer outro ser considerado "normal". Inúmeras são as imagens em que aparece caçando, pescando, preparando alimentos; treinando para a luta ou se envolvendo em guerras, enfrentando animais selvagens; fiando tecidos (apesar de estarem sempre nus); tocando instrumentos musicais; praticando gestos teatrais; convivendo em família de forma idílica etc. Homens e Mulheres selvagens faziam parte da cultura visual da Idade Média, em pinturas, gravuras, tapeçarias, utensílios de cavalarias, candelabros, canecas, cartas de baralho, na arquitetura das casas, brasões de armas, em missais e Livros de Horas, nas iluminuras ou letras capitais, nas pia batismais ou nos coros das igrejas.

Por longo tempo, o Homem Selvagem foi objeto de medo, aversão, ansiedade religiosa e inveja velada. Mas, a partir dos séculos XIV e XV passou a ser objeto de inveja declarada e até de admiração. A redenção de sua imagem teve início com a recuperação da cultura clássica e a improvisação de uma nova concepção da natureza, de inspiração mais clássica que judaico-cristã. Na transição da Idade Média para a Época Moderna, esse mito começou a ter outra característica: não só representava as ligações entre natureza e civilização, mas também se tornou uma testemunha dos males que a humanidade enfrentaria com a modernidade.

O Homem Selvagem se transformaria em um modelo de humanidade livre, no qual seus atributos lhe confeririam a essência de uma humanidade perdida. Segundo Peter Mason, essa imagem idealizada seria utilizada para justificar a revolta contra a própria civilização (Mason, 1990: 46-47). Em 1516, Thomas Morus (1478-1535) publicava *Libellus vere aureus Nec minus salutaris quam festivus, Utopia*, o primeiro de muitos exemplos de uma sociedade idealizada. Na verdade, Morus imaginava uma Inglaterra situada nas novas terras a Oeste onde não haveria propriedade privada.

Por sua vez, em *Os Canibais*, Michel de Montaigne (1533-1592) recuperou o mito do homem selvagem para construir um modelo imaginário e irônico que apresentava os

em estado de pecado, nem mesmo *que* pecava ou nem mesmo o que poderia ser um 'pecado'. Isto quer dizer que ele possuía juntamente com a degradação, um tipo de inocência – não a neutralidade moral da fera, certamente, mas antes uma posição 'além do bem e do mal'. Ele pecava, mas pecava por ignorância e não propositadamente (...)" (White, 1994: 188) Os grifos são do autor.

males causados pelos artifícios da civilização. Embora, os canibais aos quais Montaigne se referiu fossem os nativos da América, a imagem que elaborou é completamente derivada da tradição mítica europeia (Montaigne, 2000: 302-325).

Voltemos ao nosso homem barbado no frontispício. A relação entre os habitantes das ilhas paradisíacas do Atlântico e o Homem Selvagem das florestas da Europa foi sendo construída, ainda que inconscientemente, já nos escritos da primeira viagem do Almirante. O esforço de interpretação/tradução de Dati levou-o a reproduzir uma imagem mental acessível que se refletiu tanto na imagem literária como iconográfica – precisamos ter em mente que não só o poeta, mas também os ilustradores estavam mergulhados nesse universo mental, assim como o público. O impacto inicial desse frontispício é inegável. Ainda que atrelado a referências anteriores, ele contribuiu para estabelecer um primeiro programa visual para as futuras representações da América. Mas, este é assunto para outro artigo.

Referências bibliográficas

BARTRA, R. **Wild Men in the Looking Glass**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

BERNHEIMER, R. **Wild Men in the Middle Ages**. A Study in Art, Sentiment and Demonology. New York: Octagon Book, 1979.

BURKE, P. **Testemunha ocular**. História e imagem. Bauru: EDUSC, 2004.

COLOMBO, Cristóvão. **Cristóbal Colón. Diário de a bordo**. Madrid: Grupo Anaya, 1985. Introdução, apêndice e notas: Vicente Muñoz Puelles.

_____. **De insulis inventis**. Basileia, 1493(a). Xilogravura. Coleção Brasileira da Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/00623500/006235_COM_PLETO.pdf. Acesso em 10 de março de 2010.

_____. **De insulis inventis**. Basileia, 1493(b). Xilogravura.

_____. [Vulgarização de Giuliano Dati]. **Storia della inventione delle nuove insule di Channaria indiane tracte duna pistola di Xpofano cholombo**. Roma: Eucharius Silber, 15 de junho de 1493. Xilogravura. Biblioteca Colombina, Sevilha.

_____. [Vulgarização de Giuliano Dati]. **La lettera dellisole che ha trovato nuovamente il Re di Spagna**. Florença: Johannes Petri, 26 de outubro de 1493. Xilogravura. British Library, Londres.

DATI, Giuliano. **La lettera dellisole che ha trovato nuovamente il re di Spagna**. Florentie: [s.n.], 1495. [8] p. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58798d>. Acesso em: 07 de janeiro de 2010.

HONOUR, H. **The European Vision of America**. Cleveland: The Cleveland Museum of Art, 1975.

MASON, P. **Deconstructing America**. Representations of the other. London: Routledge, 1990.

MONTAIGNE, M. de. Os Canibais. In: **Ensaio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Livro 1, cap. 31.

MORISON, S. E. **Cristóvão Colombo**. Almirante do Mar-Oceano. Lisboa: Editorial Notícias, 1995.

TATSCH, F. G. **A construção da imagen visual da América**: gravuras dos séculos XV e XVI. 2011. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

WAWOR, G. La visión del Nuevo Mundo: Cristóbal Colón, Giuliano Dati, Pedro Mártir. In: KOHUT, K. e ROSE, S. V. (Eds.). **Pensamiento europeo y cultura colonial**. Textos y estudios coloniales y de la independencia, vol. 4. Frankfurt Am Main: VervuertVerlag/ Madrid: Iberoamericana, 1997.

WHITE, H. As formas do estado selvagem. Arqueologia de uma ideia. In: **Trópicos do Discurso**. Ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo: EDUSP, 1994.

ZUMTOR, P. **La mesure du monde**. Représentation de l'espace au Moyen Âge. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

Índios germanos ou pré-adamitas?

Análise do debate sobre a natureza dos habitantes do Novo Mundo nas obras de Hugo Grotius e Isaac de la Peyrère*

Luis Guilherme Assis Kalil**

Introdução

De que forma os seres humanos teriam alcançado e povoado o Novo Mundo? Abordada por dezenas de viajantes, religiosos e intelectuais europeus desde os primeiros contatos com a América, a questão apresentada acima gerou uma infinidade de teorias e hipóteses. No entanto, foi apenas a partir da segunda metade do século XVI que esta questão passou a ser analisada de forma mais detalhada, em obras como a *Historia Natural y Moral de las Indias*, do jesuíta José de Acosta, e a *Origen de los indios de el Nuevo Mundo e indias occidentales*, do dominicano Gregório García.

Inicialmente concentrado no mundo hispânico, este debate passou, a partir do século XVII, a ser abordado por autores de outras regiões da Europa, constituindo-se em um importante elemento a ser levado em consideração em questões como a legitimidade da posse sobre as terras e os habitantes do novo continente. Mais amplamente, as teorias sobre a procedência dos povos indígenas foram também utilizadas como argumentos em questões teológicas, como a idade da criação do mundo e dos humanos, a genealogia dos descendentes de Noé e, conseqüentemente, a validade dos relatos bíblicos como fontes de informação histórica.

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no XXVI Simpósio Nacional de História, em 2011.

** Luís Guilherme Assis Kalil, Doutorando em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

Dentre os integrantes deste longo debate, destacam-se as obras do escritor holandês Hugo Grotius e do cristão-novo Isaac de la Peyrère, cujas teorias sobre a origem dos indígenas alcançaram grande repercussão no período, sendo amplamente contestadas por muitos de seus contemporâneos. Entretanto, antes de iniciarmos nossa análise sobre as hipóteses defendidas por ambos os autores, consideramos ser necessário apontar algumas ressalvas quanto à interpretação dessas obras feitas por historiadores como Lee Eldridge Huddleston.

Em seu clássico *Origins of the American Indians: European Concepts*, Huddleston defende que os livros de José de Acosta e Gregório García seriam os fundadores de duas grandes “tradições” de análise sobre o tema¹. A partir desta proposição, o historiador norte-americano passa a analisar toda a produção posterior como sendo seguidora de uma das duas vertentes. Dessa forma, Hugo Grotius, devido às suas aproximações entre características de grupos humanos do Velho e do Novo Mundo, seria um continuador da tradição iniciada por Gregório García. Já Isaac de la Peyrère, ao defender a independência cultural dos indígenas, aproximava-se, ainda que a partir de uma interpretação radical, do modelo desenvolvido por José de Acosta (Huddleston, 1967: 118-140).

Paralela a este tipo de abordagem está a que identifica uma noção de progresso entre os autores. Ainda seguindo os argumentos expostos por Huddleston, fica claro, ao longo de sua análise, que há, para ele, uma superioridade de métodos e hipóteses por parte dos seguidores de Acosta (Huddleston, 1967: 78). Esta postura também fica visível na análise da trajetória intelectual de La Peyrère, feita por Richard Popkin. Nela, o historiador afirma que as ideias sobre os indígenas defendidas por Paracelso (para quem os habitantes do Novo Mundo seriam provenientes de um segundo Adão e, talvez, não possuísem alma) teriam tornado possível o surgimento de conceitos como o de que haveria humanos anteriores ao casal original (Popkin, 1987: 34).

¹ “I have distinguished two rival, but not mutually exclusive, traditions in the origin literature. The Acostan Tradition, characterized by a moderate skepticism with respect to the comparative and exegetical methodology of the day, by a reluctance to produce finished origin theories, is named for Joseph de Acosta, who gave the tradition its earliest extended example in the *Historia natural y moral de las Indias* in 1589/90. The Garcían Tradition, named for the author of the *Origen de los indios* (1607/1729), is marked by an uncritical acceptance of the comparative ethnological technique of determining origins and a tendency to accept trans-Atlantic migrations” (Huddleston, 1967: viii).

Sem negarmos os diálogos e as influências existentes entre os argumentos de obras como as de Acosta e de García em relação aos escritos posteriores², acreditamos que a identificação de longas tradições ou de uma sequência “lógica” e/ou “progressiva” entre diferentes autores acaba, por vezes, eliminando ou, ao menos, desconsiderando as questões próprias de cada texto. Da mesma maneira, consideramos pouco produtivas as análises que tentam estabelecer quais das teorias seriam mais ou menos “verdadeiras”, uma vez que este debate permanece polêmico e inconcluso até os dias atuais. Portanto, mais do que as respostas dadas pelos autores, o presente artigo pretende analisar a representação e o “lugar” dedicado aos indígenas dentro da estruturação dos argumentos presentes nestas obras tendo, como centro de nossa análise, suas respostas para a questão da origem dos indígenas.

De Origine Gentium Americanarum

Interpretada por diversos historiadores como uma obra extemporânea à sua trajetória intelectual³, o livro de Hugo Grotius sobre a origem dos índios foi publicado já em seus últimos anos de vida, em 1542⁴. Nele, o intelectual, embaixador e jurista holandês parte do princípio de que as características dos povos do Novo Mundo (como suas línguas, seus comportamentos e suas formas de governo) fornecem os indícios necessários para identificar seus ancestrais com as representações de povos do Velho Mundo presentes em clássicos gregos e romanos. Partindo desta premissa, Grotius afirma que os povos do Novo Mundo não apresentam uma origem comum. Pelo contrário, segundo ele, teria havido uma série de migrações realizadas por diversos povos em diferentes épocas.

² O cosmógrafo e escritor flamengo Joannes de Laet chegou a enviar uma cópia da **Historia Natural y Moral de las Indias** a Grotius, recomendando sua leitura para que este pudesse corrigir e ampliar sua análise sobre o tema antes de publicá-lo.

³ “*There is little in what is known of Grotius's other writings or his concerns at that time that easily explains why he was interested in that question, or why he would elaborate his argument the way he did*” (Rubiés, 1991: 221). Entretanto, não partilhamos da afirmação feita por Rubiés. Como o próprio historiador apontou, uma das principais questões analisadas por Grotius ao longo de sua vida foi a da unificação da cristandade, elemento que, como pretendemos apontar adiante, foi fundamental para a elaboração de suas teorias sobre a origem dos indígenas.

⁴ Para informações biográficas e referentes à formação intelectual de Grotius. Cf. Gesteira, 2006 e Rubiés, 1991.

O primeiro caso analisado pelo autor é o dos indígenas que habitavam a porção do continente ao norte do istmo do Panamá. Segundo ele, todos os povos desta região seriam descendentes dos noruegueses. Para defender esta hipótese, Grotius tenta comprovar que, na realidade, a chegada à América seria apenas o fim de um longo processo de migração através da Europa setentrional que teria sido iniciado pelas tribos germanas descritas por Tácito. Processo este que seria visível por meio das inúmeras semelhanças existentes entre os costumes dos índios e dos germanos, como o culto ao mesmo deus, a existência de inúmeras palavras semelhantes e a insistência de alguns grupos indígenas em afirmar que seus ancestrais vieram do norte: "*all these you will learn from Tacitus and the German writers, were customs of Germany*" (Grotius, 1884: 12).

No entanto, Grotius considera que a refutação de outras hipóteses sobre a origem dos índios é tão importante quanto apontar novas respostas. Este procedimento ocorre em dois momentos de sua obra. No primeiro deles, o escritor holandês combate as teorias que apontam para uma colonização cita no Novo Mundo. Tendo como base a descrição feita por Heródoto, Grotius afirma que a migração deste povo para o Novo Mundo seria impossível devido à inexistência de cavalos no continente antes da chegada dos europeus (Grotius, 1884: 9). Processo inverso ocorre ao longo da análise dos grupos indígenas da região de Lucatã que, segundo alguns relatos, praticavam a circuncisão. Apesar de possuírem um costume idêntico ao dos judeus, Grotius afirma que isto não comprovaria uma conexão entre os povos. Segundo o autor, esta prática teria duas origens possíveis: seria algo criado pelos próprios americanos ou seria fruto de um contato com cristãos etíopes.

Por fim, Grotius analisa os habitantes da região sul do novo continente, onde destaca a presença dos peruanos, grupo tão superior aos seus vizinhos que possuiria uma origem diferente, atrelada aos chineses. Essa ligação seria comprovada por fatores como: a existência de uma forma de governo considerada por Grotius mais avançada que as praticadas pelos outros povos da região, a adoração ao Sol, as semelhanças linguísticas entre os dois povos e a descoberta de vestígios de embarcações chinesas no litoral americano.

Ao analisarmos os argumentos apresentados por Grotius, seja para defender suas teorias de migração seja para refutar outras hipóteses, observamos que o autor identifica o novo continente como um local onde as características trazidas pelos colonizadores do

Velho Mundo teriam se degenerado. Seguindo esse princípio, a língua dos germanos teria permanecido intacta ao longo de todo o processo de expansão pela região norte da Europa; no entanto, na América, ela teria se corrompido a ponto de restar apenas alguns resquícios de sua forma original. Esse processo pode ser observado também quando o autor tenta explicar a realização de sacrifícios humanos entre os índios, que seria, segundo ele, uma herança dos germanos. Contudo, entre os índios, este costume teria se tornado ainda mais bárbaro, por passar a incluir rituais antropofágicos⁵.

Segundo o autor, esse processo de degeneração seria fruto de uma série de fatores, como a inexistência de um governo centralizado⁶, a mistura de descendentes de diferentes regiões e a negligência dos indígenas em relação à manutenção de sua língua e tradições. Entretanto, todos esses fatores seriam desdobramentos de uma questão maior: o isolamento dos indígenas em relação ao cristianismo e a consequente ausência de religiosos no Novo Mundo⁷. Dessa forma, podemos observar que, independentemente dos interesses que teriam levado Grotius a escrever sua obra⁸, fica evidente a presença de uma defesa da cristianização dos indígenas (ainda que não aponte como este processo deveria ser conduzido), uma vez que, enquanto estiveram isolados, os nativos não foram capazes de produzir nada de relevante dentro de suas sociedades, apenas degenerar o que seus ancestrais haviam trazido.

⁵ Para uma análise mais detalhada dos argumentos de Grotius sobre as origens dos indígenas Cf. Kalil, 2011.

⁶ A única exceção seria o governo peruano. Contudo, o autor afirma que se tratava de uma versão inferior do governo chinês.

⁷ A representação de alguns grupos indígenas como cristãos degenerados foi fortemente criticada por Joannes de Laet, para quem as características dos povos descritos pelos relatos de viajantes impossibilitariam a presença de cristãos no Novo Mundo antes da chegada de Colombo: *"I cannot make myself believe that this happened after the reception of the Faith of Christ, because not even the slightest vestiges of Christianity have been found anywhere in these places. Now, no example can be found, I think, of any nation or people, after accepting properly the Christian mysteries, having thereafter obliterated them to such an extent that no vestige remains"* (Apud Wright, 1917: 269-271).

⁸ Joan-Pau Rubiés aponta três possíveis motivações que teriam levado Grotius a escrever sua obra sobre a origem dos índios: defesa de interesses coloniais (sejam eles holandeses ou suecos), do monogenismo (em contraposição aos argumentos defendidos por La Peyrère) ou devido a diferenças religiosas com calvinistas ortodoxos, como Joannes de Laet (Rubiés, 1991: 234-242).

Praeadamitae

Um dos principais interlocutores da obra de Grotius sobre a origem dos indígenas foi Isaac de la Peyrère, defensor da teoria de que haveria seres humanos no mundo anteriores a Adão. A partir de trechos da Epístola de Paulo aos romanos⁹, La Peyrère constrói a tese de que Adão era o ancestral apenas do povo hebreu. Assim, os indígenas, bem como praticamente todos os outros grupos humanos, teriam uma origem anterior ao casal original, sendo, por isso, denominados como “pré-adamitas”¹⁰.

Ainda que sua obra não aborde diretamente a origem dos indígenas (seu objetivo central envolve a conversão dos judeus ao cristianismo e a instauração de uma era messiânica capitaneada pelo rei da França), esta questão é fundamental para o desenvolvimento de suas ideias, o que fica evidente através da análise das correspondências trocadas por ele com o escritor dinamarquês Ole Worm, cujo teor *“shows that a major concern of La Peyrère’s was how to account for the origins of the American Indians”* (Popkin, 1987: 11)¹¹. Com isso, torna-se compreensível a atenção dada por La Peyrère às teorias de Grotius, a quem dedicou um capítulo de sua obra. Nele, o autor afirma que o escritor holandês criou suas teorias a partir da busca forçada por similitudes entre as características dos indígenas e as de alguns povos do Velho Mundo, em especial os germanos¹² e os chineses:

⁹ “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado neste mundo, e pelo pecado a morte, e assim passou a morte a todos os homens, no qual todos pecaram. Porque até à lei o pecado estava no mundo; porém, o pecado não era imputado, não havendo lei. Todavia a morte reinou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram por uma transgressão semelhante à de Adão, o qual é a figura do que havia de vir” (Rom: 5, 12-14).

¹⁰ Para uma análise dos argumentos defendidos por La Peyrère e da reação da Igreja Católica, que o levou a renegar suas teorias. Cf. Popkin, 1987.

¹¹ Um dos raros autores a articular as teorias de La Peyrère e Grotius, Huddleston também afirma que há uma estreita conexão entre as controvérsias sobre a origem dos índios e as teses poligenistas (Huddleston, 1967: 140). Postura semelhante é adotada por Richard Popkin, para quem as teorias sobre a existência de múltiplas criações dos seres humanos (abordadas esporadicamente desde a Antiguidade) só teriam ganhado relevância após o contato dos europeus com os indígenas. Ainda segundo o historiador, a relação entre a origem dos índios e o poligenismo pode ser observada a partir das críticas aos argumentos de La Peyrère publicadas no período: *“First they contend that his theory is a menace to religion. Then they try to offer monogenetic explanations, especially of the recently discovered peoples of the New World”* (Popkin, 1987: 26-31; 80).

¹² La Peyrère afirma que a teoria da migração germana é infundada. Para ele, documentos comprovariam que, quando os noruegueses chegaram à Groenlândia, esta terra já era habitada: *“The Norwegians were the strangers, not the founders of the Greenlanders, much else of the Americans”* (La Peyrère, 1656: 279).

[...] *and either from some ancient record, or some old tradition, or the similitude of some old and obsolete name, or from any their conjecture: Some they imagine that landed at such or such a place, to have been the authors or fathers of such a Nation. [...] Must needs Peru be thought to have had their Original from the Chinesians, because a piece of a broken boat, like those of the Chinesians, was found on the banks of Peru?*(La Peyrère, 1656: 277).

Através de seus argumentos, La Peyrère não apenas tentava invalidar as migrações propostas por Grotius, mas a própria teoria de que os indígenas seriam descendentes de povos do Velho Mundo. Ao tomar conhecimento dos argumentos de La Peyrère¹³, Grotius, ainda que sem citá-lo diretamente, criticou duramente a proposição de que haveria homens anteriores a Adão.

The consequence of which is that humankind is believed either to have existed eternally, as Aristotle believes, or to have arisen from the land, as the legend about the Sparti says, or from the ocean, as Homer wanted it; or that some men had been created before Adam, as recently someone dreamt in France. If these things are to be believed, I see a great danger for Religion; if what I have said is believed, clearly there is none(Apud Rubiés, 1991: 239-240).

Como apontamos anteriormente, a acusação feita por Grotius de que as ideias pré-adamitas eram um perigo à religião foi uma das mais constantes críticas feitas à obra de La Peyrère, o que o levou a elaborar uma resposta. Para ele, a “ameaça” identificada por Grotius seria a de que a existência de seres humanos anteriores a Adão faria com que essa parcela da humanidade não compartilhasse do pecado original e, por conseguinte, ficasse apartada da graça divina, o que é negado veementemente pelo autor (La Peyrère, 1656: 281).

A partir dos argumentos apresentados por La Peyrère, podemos observar que, para ele, a existência dos indígenas, ainda que de forma indireta, está presente nos relatos bíblicos (vale lembrar que todo o seu argumento sobre os pré-adamitas é baseado em

¹³ La Peyrère afirma que Grotius teve acesso a uma versão preliminar de seu livro sobre os pré-adamitas (La Peyrère, 1656: 278).

interpretações de passagens da Bíblia). Como consequência dessa interpretação, o autor defende que a salvação destes homens estaria garantida, pois, quando os judeus passassem a fazer parte do cristianismo, "*the Gentiles would also become Christians. The whole human race would be joined together. Jesus would return, and He and the King of France and the Jewish Christians in Palestine would rule the world in the wonderful Messianic Age*" (Popkin, 1987: 70).

Considerações finais

A análise do debate travado entre Grotius e La Peyrère tende a colocá-los em polos opostos em relação à representação dos indígenas (onde Grotius os identificaria como versões degeneradas de povos do Velho Mundo e La Peyrère como seres isolados do resto da humanidade e com desenvolvimento autônomo). No entanto, uma leitura mais detida evidencia que, apesar de apresentarem teorias extremamente diferentes, suas obras possuem pontos de contato. A acusação feita por Grotius de que os pré-adamitas representavam um perigo para a religião e a resposta dada por La Peyrère de que a inexistência de ligação entre os índios e Adão não representava um risco para a salvação desses homens deixam claro que a questão central do debate travado por eles não é a origem (ou origens) dos habitantes do Novo Mundo, mas sim a unidade do cristianismo e a relação existente entre a trajetória destes grupos humanos e as Sagradas Escrituras. Unidade esta que pode ser observada tanto na defesa enfática da presença de elementos cristãos entre os indígenas quanto na afirmação de que se tratavam de homens fadados a integrarem o reino milenar cristão.

Dessa forma, podemos observar que o problema da origem dos indígenas transcendia os limites do continente americano. Mais do que determinar quem eram esses homens ou por quais rotas e por que povos teriam sido formados, autores como Grotius e La Peyrère buscaram determinar de que forma eles se integravam dentro da escatologia cristã.

Referências bibliográficas

GARCÍA, G. **Origen de los indios de el Nuevo Mundo e indias occidentales**. Madrid: Imprenta de Francisco Martínez Abad, 1729.

GESTEIRA, H. M. Da Liberdade dos Mares: guerra e comércio na expansão neerlandesa para o Atlântico. **Revista de História**, nº. 154, 2006, p. 221-249.

GROTIUS, H. **On the Origin of the Native Races of America**. Edimburgh: [s.n.], 1884.

HUDDLESTON, L. E. **Origins of the American Indians**: European concepts, 1492-1729. Austin: University of Texas Press, 1967.

KALIL, L. G. A. O problema da origem dos indígenas na obra de Hugo Grotius. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26.; 2011. São Paulo. **Anais...**São Paulo: USP, 2011. p. 1-10.

LA PEYRÈRE, I. de. **Men before Adam**. Londres: [s.n.], 1656.

POPKIN, R. H. **Isaac La Peyrère (1596-1676)**: his life, work and influence. Leiden: E. J. Brill, 1987.

RUBIÉS, Joan-Pau. Hugo Grotius's Dissertation on the Origin of the American People and the use of comparative methods. **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, vol. 52, nº 2, apr.- jun. 1991, p. 221- 244.

WRIGHT, H. F. Origin of the American Aborigines: a famous controversy. **The Catholic Historical Review**, vol. 3, nº 3, 1917, p. 257- 275.

Entre a tradição e a novidade

Aportes à análise da representação do indígena na *Historia de las Indias* de Diego Durán

Renato Denadai da Silva*

Introdução

“É possível encontrar história nos códices mesoamericanos?” inquiriu Gordon Brotherston ao questionar as interpretações que negam a essa documentação a capacidade de conter relatos históricos confiáveis. Na opinião do autor, essas interpretações decorrem do fato de que alguns estudiosos consideram o pensamento indígena como sendo essencialmente mítico e cíclico, o que invalidaria o estatuto propriamente histórico das informações ali contidas. No entanto, Brotherston sugeriu que a discussão acerca das qualidades historiográficas dos códices poderia ser significativamente enriquecida a partir da análise de algumas instâncias como, por exemplo, as correspondências internas entre o gênero dos textos e suas determinações culturais. Assim, seria possível ler essa documentação sem exigir ou impor às fontes critérios cronológicos e epistemológicos próprios de normas ocidentais, propiciando uma ideia mais complexa e apropriada das articulações cronológicas e espaciais que os códices definem (Brotherston, 2007: 203-204).¹

Não obstante essas indagações incidirem sobre os códices indígenas, sua pertinência pode ser expandida para as demais fontes produzidas sobre a América, em

* Renato Denadai da Silva, Mestrando em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

¹ Proposta semelhante foi apresentada por Federico Navarrete Linares (1999) ao analisar a relação entre história e mito na historiografia sobre os relatos da migração mexicana. O autor ressaltou que o diálogo entre as duas instâncias é muito mais profícuo ao pesquisador do que a habitual dicotomia entre elas. Em resumo, Navarrete sugeriu que o fato da narrativa indígena sobre a migração possuir significados simbólicos não é suficiente para negar sua historicidade.

especial as histórias produzidas por religiosos no vice-reino da Nova Espanha, como a *Historia de las Indias* de frei Diego Durán, objeto deste estudo. Essa proposta se justifica pelo fato de que as preocupações de Brotherston (saber se esses relatos constituem uma narrativa histórica) não seriam de domínio exclusivo de estudiosos interessados nas fontes de tradição indígena.²

Poderíamos repetir, portanto, a mesma questão apresentada no início deste trabalho: é possível que esses documentos registrem uma narrativa de acontecimentos históricos “verídicos”? Qual o tipo de história que esses textos contêm? São realmente fontes para a história dos indígenas da Nova Espanha? A historiografia sobre o tema compreende diversas vertentes interpretativas, indo desde aquelas que consideram as crônicas coloniais como um conjunto de dados fidedignos sobre as culturas indígenas, até aquelas que negam qualquer referencialidade aos relatos presentes nesses documentos. Desta maneira, pretendemos apresentar algumas dessas análises no intuito de esmiuçar os pressupostos e os argumentos de cada uma. Com isso, esperamos conseguir um melhor aproveitamento da crônica como fonte histórica ao obtermos um conhecimento mais aprofundado acerca de seus processos constitutivos e das regras organizadoras de sua narrativa.

Missionários etnógrafos ou a transparência das crônicas

Após seu descobrimento, a América foi objeto de várias produções escritas e imagéticas que registraram as experiências de europeus e indígenas no Novo Mundo, gerando diversos tipos de relatos, com intenções e públicos diferentes. Agrupados no gênero das crônicas, esses trabalhos compartilham um interesse comum na reflexão sobre a natureza da conquista e na tentativa de seus autores de traduzir para os leitores,

² Vale lembrar que inclusive algumas das “acusações” contra as fontes de tradição indígena apresentadas por Brotherston também recaem sobre as crônicas coloniais de tradição europeia. Podemos citar, por exemplo, o caso do suposto “pensamento cíclico e mítico” apontado pelo autor, que, segundo a crítica, negaria a condição de narrativa propriamente histórica ao relato: Cañizares Esgüerra sugeriu que os escritos europeus sobre o Novo Mundo foram produzidos segundo os critérios da tipologia, recurso típico da tradição cristã, que consiste em ler acontecimentos e pessoas contemporâneos como cumprimento/realização (do inglês *fulfillment*) de antigos episódios bíblicos. A função dessa operação seria a de “domesticar” a novidade, integrando-a na grande rede da mitologia e epistemologia cristãs (Cañizares Esgüerra, 2009).

geralmente europeus, categorias epistemológicas de apreensão desse encontro (Karnal, 2006). As crônicas produzidas por viajantes, conquistadores e religiosos que percorreram territórios americanos ao longo dos séculos XV e XVI inauguraram as tentativas de descrição e compreensão do Novo Mundo no intuito de desenvolver um conhecimento detalhado sobre a América (Bruit, 2004).

Na Nova Espanha, no século XVI, os frades das ordens religiosas deixaram inúmeras obras acerca do que puderam inquirir sobre a história e a cultura das sociedades indígenas, as quais estavam encarregados de evangelizar. Em geral, se empenharam em conhecer as origens e o desenvolvimento histórico desses povos, bem como suas crenças e práticas religiosas, no intuito de auxiliar no trabalho de conversão. Além disso, esses religiosos também incluíam em seus textos, por vezes incidentalmente, apreciações acerca da condição dos índios seus contemporâneos, aqueles com quem mantinham contato no dia a dia e se empenhavam em converter ao cristianismo (León-Portilla, 2010).

Frei Diego Durán, da ordem dos pregadores (O.P.), foi um desses missionários, e sua obra, *a Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*, concentra os esforços do dominicano em conhecer a história e cultura dos povos indígenas, especialmente os do Vale do México, para que os responsáveis pela evangelização dispusessem de um “manual” que os auxiliassem tanto na conversão quanto na extirpação das idolatrias. Apesar de não ter nascido em solo americano, Diego Durán foi trazido ainda criança por seus pais para viver na Nova Espanha, o que lhe possibilitou tomar contato desde muito cedo com a língua e a cultura dos povos nahuas da região. Essa convivência e esse aprendizado precoces seriam de grande valor após seu ingresso na ordem dos pregadores (1556), quando Durán passou a trabalhar na evangelização dos indígenas.³ Além disso, também foi uma oportunidade para que seu conhecimento fosse ampliado, já que o dominicano passaria praticamente o resto de seus dias recolhendo materiais, dentre códices e relatos orais de conquistadores e indígenas, para a confecção de sua *obra*.

³ Agustín Dávila Padilla, cronista da ordem dominicana, escreveu em 1596 uma **Historia de la fundación de la provincia de Santiago de México**, província da qual Durán também fazia parte. O autor incluiu ao final de sua obra uma breve biografia de todos os religiosos ligados à província que tivessem produzido textos. Dentre os citados, Durán é o único que escreveu algo relacionado à história e cultura indígenas. É provável que o fato dele ter um conhecimento mais aprofundado da região e dos povos indígenas tenha influenciado para que seus superiores tenham apontado Durán para a produção da obra. Cf. Dávila Padilla, 1956.

Segundo alguns estudiosos, essa característica peculiar de Durán lhe valeu uma compreensão “interna” da cultura do outro e, logo, a capacidade de fazer a tradução dos significados da cultura indígena para seu público de tradição europeia, tornando o frade dominicano o “mestiço cultural” por excelência e o “primeiro mexicano” (Todorov, 1990; Garibay, 1984). Essas análises que valorizaram uma suposta mestiçagem de Durán tiveram grande impacto na apreciação que sua obra recebeu pela historiografia. Por exemplo, segundo Susan Kellogg, a *Historia de las Indias* oferece uma narrativa ricamente detalhada da história indígena, especialmente dos mexicas de Tenochtitlán, propiciando uma das mais significantes fontes para o estudo da cultura nahua ao sintetizar descrições etnográficas com narrativas históricas (Kellogg, 1995: 598-599).⁴ Ou seja, ao afirmar a capacidade de conhecer melhor o outro, a obra de Diego Durán, e conseqüentemente o indígena trazido por ela, foi considerada “mais verdadeira” do que aquelas escritas por pessoas nascidas e criadas na Espanha.

Tais interpretações que classificaram Durán como “mestiço cultural”, ou como um diligente investigador da cultura indígena, são fortemente marcadas pela tradição historiográfica do nacionalismo mexicano do XIX, quando autores como José Fernando Ramírez⁵, “descobridor” e primeiro editor da *Historia de las Indias*, imbuíram essas obras coloniais de uma aura quase mítica por considerá-las monumentos da grandiosidade do passado nacional, e seus escritores foram vistos como os primeiros a descreverem o “povo mexicano” como eles realmente haviam sido.⁶

No entanto, esse tipo de abordagem desliga as obras de seus lugares de produção e das preocupações que motivaram seus autores a escrevê-las. Segundo Eduardo Natalino dos Santos, tanto no estudo das fontes religiosas espanholas quanto das de tradição indígena é imprescindível a contextualização de suas produções bem como sua inserção nos projetos de conversão nos quais seus autores se viam ligados (Santos, 2002: 158). Nesse sentido, ao escrever a *Historia de las Indias*, as prioridades de Durán, seus

⁴ Cf. também Schroeder, 1996 e Thompson, 1972.

⁵ Na opinião do intelectual mexicano, Durán era um “diligente investigador y conservador de antiguas tradiciones y monumentos históricos” (Ramírez, 1867). Como se pode perceber, a opinião expressada por Susan Kellogg, citada anteriormente, não difere muito desta de Ramírez.

⁶ Não é à toa que muitos dos estudos revisionistas se debruçaram justamente sobre crônicas que vêm sendo usadas como pilares da construção da identidade e da história nacionais, não apenas no México, mas em outros países latino-americanos, como as obras do jesuíta Perez de Ribas e do franciscano Pedro de Aguado, discutidas a seguir.

pressupostos e métodos de composição não foram pautados pela agenda da etnografia nem por um suposto protonacionalismo mexicano, mas sim por seus objetivos missionários e por explicações cosmogônicas e históricas fundamentadas no pensamento cristão da época (Santos, 2002: 141).

Portanto, mais do que tentar recuperar uma verdade de cunho antropológico a partir de cronistas como Durán, intenta-se aqui analisar o que foi dito dos índios pelos missionários e como eles o fizeram. Como salientou Janice Theodoro, seria mais interessante ao historiador se interrogar a respeito das formas criadas de apropriação dos inúmeros fragmentos de histórias das tradições ibéricas e indígenas que tentar recuperar informações e dados “verdadeiros”. Pois se é impossível recuperar totalmente o passado, podemos conhecer o que os europeus e índios falaram dele, como recriaram tanto a América quanto a Europa em um esforço contínuo de descrição (Theodoro, 1997:704-706). Neste sentido, conhecer os protocolos escriturários, o modo como se concebia a escrita da história no século XVI e as estruturas narrativas nos quais esses cronistas se pautavam é essencial para que se possa levar a cabo um estudo balizado por essas considerações.

A força da tradição

Indo de encontro às interpretações que viram na crônica um repositório de dados etnográficos, alguns autores propuseram que ao invés de “revelar” o indígena, esses textos estariam na verdade “encobrendo” a alteridade desses povos ao utilizarem conceitos e paradigmas estranhos à realidade americana.⁷ Por exemplo, ao analisar as descrições do *tianguiz* (mercado) indígena nos relatos espanhóis, Armando Martínez Garnica argumentou que esses escritores utilizavam a metáfora como processo mental para compreender o desconhecido. Porém, eles teriam “esquecido” a realidade e vivido a metáfora, no sentido de terem usado conceitos do Velho Mundo para descrever as coisas do Novo, criando uma mistificação do período pré-hispânico em seus relatos. Interessados em impressionar o rei, justificar suas ações e pleitear benesses, narrativas como a de

⁷ Tal argumentação se assemelha à célebre tese de Edmundo O’Gorman, segundo a qual a América teria sido inventada antes de ser descoberta, no sentido de que os espanhóis projetaram sobre o novo continente todo um repertório conceitual já existente desde a antiguidade. Cf. O’Gorman, 1992.

Cortés inventaram e exageraram nas descrições do mundo indígena, cristalizando uma imagem da América e seus habitantes cheia de “deformações cognitivas” (Martínez Garnica, 1985: 686-687).

Uma abordagem semelhante foi apresentada por Matthew Restall ao analisar o que denominou de “mitos” da conquista espanhola. Segundo o autor, a historiografia sobre o empreendimento espanhol na América não considerou as estruturas narrativas específicas das fontes⁸, consagrando uma imagem da conquista exatamente de acordo com aquela que os autores desses documentos queriam fazer prevalecer. É preciso considerar, por conseguinte, que esses registros são frutos de circunstâncias políticas e culturais específicas, e que o reconhecimento de tais “filtros” nos ajudam a esclarecer como esses personagens escreviam a história, quais eram suas normas e quais os possíveis sentidos que o texto procurava passar (Restall, 2006).

Esse interesse pelas estruturas narrativas dos textos coloniais também repercutiu em estudos dedicados às obras de religiosos que produziram relatos sobre os indígenas e o processo de evangelização. Ao analisar a obra do jesuíta Andrés Pérez de Ribas, Guy Rozat Dupeyron propôs em seu livro *América, imperio del Demonio* uma severa crítica à utilização das crônicas desses missionários como fonte para o estudo dos indígenas e da colonização do norte da Nova Espanha. Segundo o autor, esses textos não podem ser lidos como fonte de dados sobre o passado, pois a intenção de seus produtores não era a de informar objetivamente acerca de determinada realidade, mas sim produzir relatos edificantes e propagandísticos sobre a ação dos padres junto aos indígenas.⁹ A descrição “etnológica” estaria, na verdade, submetida a uma retórica bíblica pertencente à teologia

⁸ Matthew Restall credita a Cortés e Colombo o estabelecimento de um arquétipo narrativo no tocante às descrições da conquista espanhola no Novo Mundo, modelo esse que teria sido seguido por cronistas posteriores ao narrarem suas experiências de conquista. Baseados nas *probanzas* (provas de méritos) e produzidos segundo uma tradição literária específica, inspirada em fórmulas de escrita que conferiam tons de veracidade ao relato, esses textos tinham o intuito de exaltar os feitos de seus autores, justificar ações e pleitear benesses e mercês junto ao rei (Restall, 2006). Cf. também Moraes, 2006.

⁹ Segundo Alfonso Mendiola, tanto esta obra quanto **Índios imaginarios** (1993), ambos de Rozat Dupeyron, fazem parte de um projeto mais amplo de desconstrução dos discursos colonialistas (discursos que criariam a identidade do colonizado a partir da lógica do colonizador, sem permitir que o outro diga por ele próprio quem ele é). O intuito de Dupeyron foi analisar essa retórica da alteridade na invenção dos índios americanos nas crônicas, tornando visível e consciente o lugar de produção dos discursos, para saber quem fala dos índios e a partir de que lugar social. Para o autor, esse outro foi construído a partir da lógica da teologia medieval: o índio nessas crônicas é investido do demoníaco, do “não ser” cristão e, portanto, não falaria nada do índio, mas da cultura cristã medieval. Cf. Mendiola, 1995.

dos séculos XVI e XVII, e foi utilizada pelo jesuíta para descrever a atuação dos inicianos nos moldes de um “novo” Novo Testamento. Desta maneira, os indígenas presentes em crônicas religiosas seriam “índios de papel”, ou seja, os personagens seriam arquétipos ideais, próprios do teatro evangelizador e dos livros de hagiografias cristãs (Rozat Dupeyron, 1995: 51-52; 59).

Tais “índios de papel” também foram encontrados por Jaime Borja Gómez ao analisar a *Recopilación historial* do franciscano Pedro de Aguado. Seguindo uma vertente que visa reconsiderar o estatuto moderno da conquista da América, Borja Gómez propôs que os séculos de conquista e consolidação do império espanhol na América foram muito mais marcados pela permanência de uma herança medieval do que pelas supostas mudanças trazidas pelo alvorecer dos tempos modernos (Borja Gómez, 2004: 3). Nesse sentido, e em total consonância com a tradição oriunda do medievo europeu, a produção das crônicas sobre o Novo Mundo pautou-se pelo recurso à retórica como instrumento de ordenação do discurso, criando textos nos quais a narração do indígena não partia da realidade referencial experimentada e vivida pelo autor¹⁰, mas sim de uma realidade textual formada pelas autoridades clássicas e bíblicas. No entanto, pautada pelo paradigma positivista de verdade, a historiografia estabeleceu uma história “imaginária” da conquista da América por não considerar que a descrição dos índios, espanhóis e acontecimentos narrada nos documentos do período respondia a uma série de moldes preestabelecidos pela preceptiva retórica, ou seja, a uma realidade textual e não uma apreendida pela experiência (Borja Gómez, 2002: 6-8).

Segundo esses autores, portanto, a escrita da história da América vem sendo feita, desde o XIX, a partir de um duplo equívoco: primeiramente, o das fontes, que ao invés de registrar o testemunho de uma experiência pessoal tal qual seus autores alegavam, oferecem narrativas pré-moldadas segundo tradições literárias herdadas da Idade Média, cujo fim era a promoção do autor, ou do grupo ao qual pertencia, junto às autoridades civis ou religiosas, no intuito obter benefícios ou fornecer modelos de moralidade para a salvação das almas. Em segundo lugar, o equívoco dos historiadores, que, ao aplicar o viés positivista de leitura aos documentos coloniais, não levaram em conta essas estruturas narrativas, criando “mitos” que permanecem paradigmáticos até hoje, e que “deformam” a

¹⁰ O que anularia, portanto, a condição de *testemunho* do texto segundo essa interpretação.

natureza dos processos de conquista e evangelização no Novo Mundo. Por fim, a proposta trazida por autores como Borja Gómez e Rozat Dupeyron é a de revisitarmos esses documentos com o olhar próprio do século XVI, recuperando as formas de escrita que presidiram a constituição desses documentos, para assim elucidarmos como as informações foram dispostas na narrativa, quais regras obedeciam e qual o universo intertextual com que dialogam e estabelecem seu sentido.

No entanto, algumas ressalvas precisam ser feitas. Não obstante a grande contribuição desses estudos para a desconstrução de certas interpretações historiográficas ao reforçarem, por exemplo, a crítica à “ingenuidade” do documento e ao anacronismo do historiador, esses autores acabam por cair em uma posição tão extremada quanto aquela criticada por eles. Ou seja, argumentam que as crônicas coloniais pouco dizem da América, remetendo sempre à epistemologia cristã europeia.

É preciso considerar que, embora a utilização desses modelos e estruturas narrativas fosse um recurso herdado da Idade Média europeia, essa tradição das crônicas precisou ser reinventada e adaptada às novas exigências demandadas pela descoberta do Novo Mundo (Fernandes; Reis, 2006: 28). A América trouxe um mundo de informações novas, e, nesse sentido, fez com que a crônica assumisse um tom original em função da experiência única do contato entre grandes massas indígenas e a conquista europeia. A crônica registra, portanto, um esforço intelectual de apreensão e tradução do Novo Mundo para os habitantes do Velho, e que obrigou seus autores a refazerem os caminhos da alteridade que percorriam até então (Karnal, 2006: 18-19).

Ao analisar a questão da diferença cultural e sua representação¹¹, François Hartog argumentou que, além de encontrar a retórica da alteridade empregada nos textos e os procedimentos por ela utilizados, é necessário que analisemos como o narrador aplica tais recursos e os organiza, intervindo no texto para tornar seu relato persuasivo para seus presumidos leitores (Hartog, 1999: 210-211). Trazida para o presente estudo, essa proposição implica considerar que as crônicas como a *Historia de las Indias* não podem ser

¹¹ Para Roger Chartier, o conceito de representação é o objeto fundamental de uma história que procura reconhecer a maneira pela qual os atores sociais dão sentido às suas práticas e aos seus enunciados, situando tal objeto na tensão entre, de um lado, as capacidades inventivas dos indivíduos ou comunidades, e do outro, as restrições e as convenções que limitam – com maior ou menor intensidade dependendo da posição ocupada dentro das relações de dominação – o que lhes é possível pensar, dizer e fazer (Chartier, 2006: 39).

vistas apenas como resultado da transposição do mundo europeu para a América ou como uma aplicação atemporal de tradições e fórmulas narrativas.¹² É preciso considerar que a crônica, assim como seus autores e interlocutores,

[...] muda no tempo e no espaço como mudam as diversas interações no solo americano. Ela dá respostas distintas que oscilam das mais nitidamente europeias às mais claramente *criollas* ou indígenas, porque mudam seus atores e a percepção sobre o Novo Mundo. A resposta do soldado Cortés não pode ser a mesma do jesuíta Clavijero (...). Se o soldado entendeu México como 'ouro e glória' e o padre definiu como 'pátria', isso apenas mostra que a crônica é filha do tempo, como todo documento histórico (Karnal, 2006:19).

Conclusão

Portanto, reconhecer que a crônica religiosa produzida na Nova Espanha tenha sido estruturada a partir de tradições, modelos e heranças europeias não implica necessariamente anular ou dirimir seu valor como documento histórico, já que, apesar de o mundo indígena ter sido abarcado pela epistemologia oriunda do Velho Mundo, esse edifício conceitual foi continuamente recriado e ressignificado em função das diferentes necessidades advindas do encontro e das disputas entre as diversas culturas presentes na América. Nesse sentido, a representação do indígena na *Historia de las Indias* responde a situações e funções específicas, dialogando com as regras do gênero de escritura na qual foi produzida e com as exigências próprias da historicidade de seu lugar de produção.

¹² Santos também salientou que apesar, de as histórias e memórias indígenas terem sido compreendidas pelos religiosos segundo modelos de conhecimento baseados na antiguidade pagã greco-romana e na tradição bíblica, essa epistemologia não foi capaz de lidar sozinha com a novidade americana, sendo que muito das tradições indígenas, via os informantes nativos que auxiliavam os missionários, se manteve nos textos. As crônicas colônias seriam, portanto, um produto novo, quando a "insuficiente fórmula [europeia] foi acrescida de informações específicas e diferenciadas, pintando-se assim um quadro, ao mesmo tempo, igual e diferente: reconhecimentos e conhecimentos se misturam neste processo narrativo" (Santos, 1998: 188).

Referências bibliográficas

BORJA GÓMEZ, J. H. **Indios Medievales de fray Pedro de Aguado**: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI. Bogotá: CEJA, 2002.

BROTHERSTON, G. Historia. ¿Legible en los códices? In: NAVARRETE, F.; LEVIN ROJO, D. (coords.). **Indios, mestizos y españoles**: interculturalidad e historiografía en la Nueva España. México: UAM-A, UNAM, IIH, 2007.

BRUIT, H.H. Apresentação geral das crônicas. **Ideias**, Campinas, n.11 (1), p.15-19, 2004.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J. Typology in the atlantic world: early modern readings of colonization. In: BAILYN, B; DENAULT, P. **Soundings in atlantic history**: latent structures and intellectual currents (1500-1830). Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 2009.

CHARTIER, R. A “nova” história cultural existe? In. LOPES, A.; VELLOSO, M.; PESAVENTO, S. (org.). **História e linguagens**: texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

DÁVILA PADILLA, A. **Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores**. 3ª ed. México: Academia Literaria, 1956.

DURÁN, D. **Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme**. 2ª ed. México: Editorial Porrúa, 1984

FERNANDES, L.E.O.; REIS, A.R. A crônica colonial como gênero de documento histórico. **Ideias**, Campinas, 13(2), p. 25-41, 2006.

GARIBAY KINTANA, A.M. Diego Durán y su obra In: DURÁN, D. **Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme**. 2ª ed. México: Editorial Porrúa, 1984.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

KARNAL, L. As crônicas ao sul do Equador. **Ideias**, Campinas, 13(2), p.11-23, 2006.

KELLOGG, S. **American Anthropologist**, New Series, v.97, n.3, p. 598-599, Sep. 1995.

LEÓN-PORTILLA, M. El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI. **Estudios de Cultura Náhuatl**, v.41, p. 281-295, 2010.

MARTÍNEZ GARNICA, A. De la metáfora al mito: la visión de las crónicas sobre el tianguis prehispánico. **Historia Mexicana**, Cidade do México, v.34, n.4, p.685-700, Apr.-Jun. 1985.

MENDIOLA, A. Prólogo. In: ROZAT, G. **América, imperio del Demonio**: cuentos y recuentos. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1995.

MORAIS, M.V. As conquistas das crônicas a partir das crônicas das conquistas: história, memória e escrita. **Ideias**, Campinas, 13(2), p.82-97, 2006.

NAVARRETE LINARES, F. Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. **Estudios de Cultura Náhuatl**, v.30, p. 231-256, 1999.

O'GORMAN, E. **A invenção da America**: reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir. São Paulo, SP: Editora da UNESP, 1992.

RAMÍREZ, J.F. Introducción. In: DURÁN, D. **Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme**. México: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867.

RESTALL, M. **Sete mitos da conquista espanhola**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ROZAT DUPEYRON, G. **América, imperio del Demonio**: cuentos y recuentos. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1995.

_____. **Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México**. México: Tava, 1993.

SANTOS, E.N. A construção de uma nova memória mesoamericana: reflexões sobre a produção histórico-literária de religiosos espanhóis na região do Vale do México no século XVI. **Tempo brasileiro**, Rio de Janeiro, v.135, p. 181-196, out.-dez. 1998.

_____. **Deuses do México indígena**: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SCHROEDER, S. Review of Fray Diego Durán: The History of the Indies of New Spain. **The Americas**, v.53, n. 2, p. 299-300, oct. 1996.

THEODORO, J. Dissimulação e contraste: Diego Durán e a nova memória americana. In: BOSSONI, T.M.T.; QUEIROZ, T.A.P. **América Latina**: imagens, imaginação e imaginário. Rio de Janeiro\ São Paulo: Expressão e Cultura\ Edusp, 1997.

THOMPSON, J.E.S. **Man**, New Series, v.7, n.1, p. 169-170, mar. 1972.

TODOROV, T. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

De ídolo a santa

As diferentes construções historiográficas em torno da Virgem de Guadalupe

Carolina de Oliveira Beltramini*

A historiografia em torno da Virgem de Guadalupe é vasta. Desde o século XVI se escreveu sobre essa Virgem, ora como uma figura idolátrica, ora como santa e milagrosa. Tentaremos, nesta parte do texto, resgatar um pouco da historiografia sobre o tema, os principais autores que o abordaram e suas fontes e origens.

São muitos os documentos dos séculos XVI e XVII que se referem, de alguma forma, à Virgem de Guadalupe; no entanto, a maioria deles são de autoria religiosa, produzidos por padres que buscavam resgatar a história da Igreja Católica na América. Durante anos essa documentação ficou esquecida pelos historiadores, tendo sido utilizada apenas pela Igreja Católica, como forma de propagar a fé no México. Porém, no século XX, a historiografia passou a problematizar essas fontes (Noguez, 1995: 13-17).

As concepções existentes nessas narrativas mudaram no decorrer do tempo. Porém, quase todas as fontes versam dois assuntos básicos, a aparição e o culto. Primeiramente a Virgem era vista como mais uma forma de manifestação da idolatria indígena; em um segundo momento, no entanto, Ela representou a salvação e a consolidação do catolicismo na Nova Espanha.

Pretendemos, portanto, pensar a construção desse processo, de Idólatra à Santa. Para isso, se faz necessário analisar as fontes da época. Apresentaremos, de forma sucinta, a documentação disponível em torno do tema e de que forma se deu a transição.

* Carolina de Oliveira Beltramini, Mestranda em História pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais na Universidade Estadual Paulista, UNESP.

Inicialmente a região que ocupou a Virgem de Guadalupe era um local de celebrações *mexicas* à deusa Tonantzin, cujo nome significa “Nossa Mãe” ou “Nossa querida mãe”. “Decían que esta diosa daba cosas adversas como pobreza, abatimientos, trabajos; [...] dicen también que traía una cuna auestas, como quien trae su hijo en ella” (Lafaye, 1974: 303). É deste mito que vem a ideia de que a Virgem de Guadalupe era apenas mais uma manifestação da idolatria indígena na Nova Espanha.

O culto foi ganhando mais forças a partir do momento em que os cronistas começaram a narrar os milagres que a Virgem de Guadalupe havia realizado. David Brading cita o exemplo do arcebispo Alonso de Motúfar que predicou um sermão que elogiava a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe no Tepeyac. (Brading, 2001: 18)

Para Richard Nebel:

Con la conquista y la colonización comenzó un vasto desarrollo colonial; dicho proceso trajo consigo cambios fundamentales en el campo religioso-cultural, económico y político social para la población del antiguo imperio azteca, mismos que han sido de trascendental importancia en el discusión sobre el origen y el desarrollo del culto a Nuestra Señora de Guadalupe. (Nebel, 2005: 93)

Nebel chamou a consolidação do mito da Virgem de Guadalupe de “acontecimento guadalupano”, pois para ele foi um processo que iniciou ainda na Espanha, com a Virgem de Extremadura e depois se consolidou na América. Na visão deste historiador, o processo histórico da maríofania rompeu barreiras geográficas e culturais entre europeus e americanos. (Nebel, 2005)

Entre todos os escritos do século XVI e XVII sobre a Virgem de Guadalupe, têm-se notáveis diferenças de estilos literários, sendo os mais conhecidos as crônicas coloniais. No entanto, o culto e a aparição também estiveram presentes em cantares náhuatl, em códices indígenas, anais e pinturas. (Noguez, 1995: 14)

A idolatria e a obra de Francisco Mustafár e Bernardino de Sahagún

O primeiro momento do culto à Virgem de Guadalupe foi visto por alguns cronistas como um sinal de idolatria. Para o historiador Jacques Lafaye,

La espiritualidad jesuítica, llamada a reemplazar cada vez más a la de los pioneros de la evangelización, era mucho más acogedora con las manifestaciones de una fe que los franciscanos habían calificado de idolatría. Los curas venidos de España estaban acostumbrados a las devociones locales a la Virgen María, con su cortejo de ventajas diversas para el clero, y no podían sino alentar la devoción a una “imagen” de Guadalupe, aunque fuese “indiana”. (Lafaye, 1977: 343).

Bernardino de Sahagún, frei franciscano, chegou à Nova Espanha em 1529 e viveu até 1585. O franciscano ressalta quanto é problemática essa devoção à Virgem. Para ele, a origem do culto estava vinculada a uma ideia pagã, na qual a adoração a Nossa Senhora de Guadalupe era resultado da junção de valores indígenas com católicos. (Noguez, 1995: 94)

Sahagún ainda afirma que o templo da Virgem de Guadalupe foi construído no local de adoração de *Tonantzin*, sendo este mais um elemento idólatra. Nas palavras do cronista:

De donde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es *Tonantzin*, sino *Dios y Nantzin*; parece esa invención satánica para paliar la idolatría de bajo la equivocación de este nombre *Tonantzin* de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras e esta *Tonantzin*, como antiguamente. (Sahagún, 1570 – 1582: 808)

O culto estava se tornando cada vez mais forte. Na segunda metade do século XVI, o santuário guadalupano já era popular, inclusive fora do Vale do México. Na visão de Sahagún, as práticas eram formas de idolatria disfarçada. Os cultos antigos eram praticados como se fossem católicos. Desta forma, a presença do franciscano em Nicanmopohua deve ser questionada, pois um padre que condenava o culto à Virgem de Guadalupe, e o via como um sinal de idolatria, não teria escrito ou auxiliado um canto de

exaltação a essa crença. Ou Sahagún mudou de opinião, ou produziu discursos contraditórios. (Noguez, 1995: 22)

Outro franciscano que via o culto à Virgem de Guadalupe como um sinal de idolatria foi o padre Francisco de Bustamante, que produziu uma série de relatos contra a devoção a esta santa. No entanto, Bustamante escreve em uma época na qual o culto já estava bastante forte no México, gerando uma série de revoltas populares. (Noguez, 1995: 89)

Para Bustamante, a reverência deveria ser feita através das imagens e não de pinturas. Os índios precisavam primeiramente aprender a adorar a Deus, para depois entenderem que a Virgem era uma mãe, mas não uma deusa. Ele entende que foi um erro fazer com que os indígenas acreditassem que uma imagem fazia milagres, pois se não o recebessem, perderiam a devoção. Na visão do padre franciscano, o culto em Tepeyac foi mal fundamentado, iniciou sem princípios fortes e carregado de idolatrias. (Bustamante *apud* Noguez, 1995: 23)

Em 1556 ocorreu uma discussão entre o padre Afonso de Montúfar e Francisco de Bustamante, na qual se pode perceber que Bustamante considerava o culto à Santa como algo pagão. Segundo o padre Montúfar:

[...] fray Francisco, después de la mayor parte del sermón, mostrando el rostro atemorizado, según sus palabras y la color que mudó dijo, que él no era devoto de Ntra. Sra., lo cual entendió ese testigo que dijo [por no alabarse,] y que si por alguna palabra o cosa que dijese se quitase a la menor vejezuela a la devoción, que tal no era su intención, y no lo haría como cristiano; pero que le parecía que la devoción que esta ciudad ha tomado en una ermita y casa de Ntra. Sra., que han intitulado de Guadalupe, en gran perjuicio de los naturales, porque les daban a entender que hacía milagros aquella imagen que pintó un indio, y a que era Dios y contra lo que ellos habían predicado, y dándoles a entender desde que vinieron a esta tierra, que no habían de adorar aquellas imágenes, sino lo que representaban que está en el cielo, demás, que allí se hacían algunas ofensas a Dios nuestro Señor, según era informado y la limosna que se daba fuera mejor darla a pobres vergonzantes que hay en esta ciudad, y aún que no se sabía en que se gastaba, y que mirasen los que allá iban lo que hacían, porque era en gran perjuicio de los naturales y que fuera bien al primero que dijó que hacia milagros, le dieron cien azotes y al que lo dijere de aquí delante

sobre su ánima le diesen doscientos caballeros en un caballo; y que encargaba mucho el examen de este negocio al sor. (Noguez, 1995: 89-90)

As crônicas e os relatos idolátricos não perduram muito tempo e são minoria na documentação guadalupana. Normalmente as fontes que encontramos são de enaltecimento ao culto e pregação à Virgem.

***Nican mopohua* – “aqui se narra pela primeira vez”**

O primeiro relato escrito exclusivamente sobre a Virgem de Guadalupe é denominado *Nican mopohua* e foi redigido em náhuatl, provavelmente no final do século XVI e início do XVII. A forma de narrar é bastante próxima do modelo indígena e, como veremos, de todos os textos que serão analisados, é o que menos sofreu influências europeias. (Léon-Portilla, 2000: 22)

A autoria do texto foi bastante questionada. Luis Becerra Tanco, no livro *Informaciones* (1666), afirmou ter ouvido dizer que a narração das aparições de Tepeyac era de Juan Valeriano, que na visão dele, era um “[...] índio muy noble y de prosápia real de los monarcas de esto reino” e aluno da escola de Santa Cruz de Tlateloco, ou seja, um nome bastante consagrado durante o período de domínio espanhol. (Noguez, 1995: 20-21)

Na opinião de Xavier Noguez, o primeiro relato mais importante sobre a Virgem de Guadalupe foi feito pelo bachiller Luis Lasso de la Vega em 1649, em um livro impresso por Juan Ruiz. O título da obra foi dado em nahuátl e depois e traduzido para o espanhol.

Con gran milagro se apareció la Reina del Cielo Santa María, Nuestra Venerable Madre de Guadalupe, aquí cerca de la Ciudad de México, en el lugar llamado Tepeyac. El Hueitlamahuiztlitica es sin lugar a dudas el relato más elaborado y más importante sobre las primeras apariciones y los milagros que la Virgen María realizó como patrona del Tepeyac. (Noguez, 1995: 19)

Ángel Maria Garibay e Edmundo O’Gorman elaboraram outras teses sobre a autoria de *Nican Mopohua*. Segundo o padre Garibay, devido à diversidade literária dessa obra,

deve ter havido mais de um autor, além de Valeriano, na produção. Garibay acredita ter o texto sido escrito sob direção de Bernardino de Sahagún e publicado entre 1560-1570. Ao levar em conta essa tese, é preciso considerar a participação de Sahagún, de forma direta ou indireta, na produção dos primeiros escritos guadalupanos. Essa afirmação gera um conflito, já que *Nican mopohua* é uma obra de enaltecimento à Virgem de Guadalupe, e Sahagún a via como uma manifestação da idolatria. (Noguez, 1995: 22)

O original de *Nican mopohua* nunca foi encontrado, segundo Richard Nebel, “Parece estar fuera de duda solamente “copias” de este *Nican mopohua* han sobrevivido a los tiempos y de ellas, algunas han sido registradas hasta muy posteriormente.” (Nebel, 2005: 207)

A introdução de *Nican mopohua* já é bastante detalhada e diz: “Aquí se cuenta, / se narra cómo por primera vez, / como gran portento se apareció la Virgen Santa María Madre de Dios, / Nuestra Venerable Reina, / allá Tepeyac / que se nombra Guadalupe”. O conteúdo desse texto abarca, dentre outras coisas, um dos lugares de peregrinação mais famosos da cristandade americana. (Noguez, 1995: 20)

O cantar também é algo que tem uma grande importância na tradição indígena. O pássaro que surge para Juan Diego, o índio escolhido por Nossa Senhora de Guadalupe, é considerado um ser precioso e divino, assim como as flores que Juan Diego colhe como prova da existência da Virgem de Guadalupe. Um dos deuses protetores dos *mexicas* se representa em muitos códices como um colibri. *Nican mopohua* cita também outros pássaros que os conduzem até as flores, discurso este que mais tarde será reproduzido por Antonio Valeriano. (Léon-Portilla, 2000: 54)

Segundo o historiador mexicano Miguel León-Portilla, os cantos no início dos relatos e flores no final deles são buscas do subconsciente de uma evocação da firma nahuátl de conceber tudo o que existe como “flor e canto”. A flor como poesia e o canto como realidade, logo ambos representam o que existe de verdadeiro na terra (Léon-Portilla, 2000: 54). As flores e o canto em *Nican mopohua*,

En verdad solo el Dueño del cerca y del junto/ hace que alguien merezca / las flores aquí en la tierra. / Por esto llora mi corazón, / recuerdo que he ido allá/a contempla a tierra florida, yo, cantor. / Y digo, / En verdad, no es lugar bueno aquí en la tierra, / en verdad otro es lugar donde hay que ir, / allá hay alegría. [...] / Vaya yo allá, / vaya yo a cantar, / al lado de las variadas y preciosas aves, /

disfrute allá de las bellas, / fragantes flores, las gustosas, [...] / las que embriagan con gozo, / sólo las que embriagan y alegran con su fragancia. (Léon-Portilla, 2000: 54)

Após o canto se narra a aparição e de que forma Juan Diego reagiu ao chamado da Santa. Vale ressaltar que a Virgem de Guadalupe sempre se refere a Juan Diego de forma carinhosa, utilizando diminutivos. Outro fator fundamental é a confiança que o índio deposita na Virgem. Podemos perceber alguns desses elementos no seguinte trecho:

Cesó el canto, / dejó de escucharse./ Ya entonces oyó, / era llamado / de arriba del cerrito. / Le decían: Juanito, Juan Dieguito. / Luego ya se atrevió, /Así irá a allá, / donde era llamado./ Nada inquietó su corazón, /ni con esto se alteró, / sino que mucho se alegró/ se regocijó. / Fue a subir al cerrito, / allá va a ver donde lo llamaban. / Y cuando llegó / a la cumbre del cerrito, / contempló a una noble señora/ que allí estaba de pie. (Léon-Portilla, 2000: 97)

O autor de Nican mopohua busca apresentar o que os indígenas pensavam de si e de seus comuns, uma tentativa de demonstrar em qual contexto viviam aquelas pessoas. Por isso, várias vezes Juan Diego fala de si mesmo em Nican mopohua, se retratando como alguém que não era merecedor da escolha da Virgem de Guadalupe. Léon-Portilla afirma que os escolhidos normalmente eram aqueles considerados “apreciados nobres”, ou seja, pessoas honradas, conhecidas e veneradas. (Léon-Portilla, 2000: 60-61)

Juan Diego descrevendo-se:

En verdad yo soy un infeliz jornalero, / solo soy como la cuerda de los cargadores, / en verdad soy angarilla, / solo soy cola, soy ala, / soy llevado a cuestras, soy una carga, / en verdad no es lugar donde yo ando, / no es lugar donde yo me detengo, / allá a donde tú me envías, / mi muchachita, mi hija la más pequeña, / señora, noble señora. (Léon-Portilla, 2000: 113)

Em Nican mopohua notamos uma tentativa de aproximação entre o universo cognitivo *mexica* com o espanhol por meio da religião. Inicia-se com a descrição da tilma,

tecido feito de cacto, normalmente utilizado pelos indígenas mais pobres, por ser de pouca qualidade e baixo custo.

Y este venerable ayate, en cual se apareció la virgen, Nuestra Señora Gobernadora, [está] en dos piezas de tela, con ligadura, con costura, en la planta del pié y alcanza su coronilla; mide seis jemes y un jeme de mujer; a su venerado y precioso rostro [es] enteramente maravilloso, elegante, noble, un poco moreno. (Noguez, 2005:199)

Por fim, Nican mopohua narra o culto à Virgem de Guadalupe e a intensidade que ele ganhou ao longo do tempo. Também narra a devoção do Bispo Zumárraga e a construção do templo em Tepeyac.

Y cuando el que gobierna obispo / tuvo ya algún tiempo, allá en la iglesia mayor, / a la preciosa reverenciada imagen / de la noble señora celeste, / vino a sacarla de su palacio, / de su oratorio donde estaba, para que toda la gente viera, / se maravillaba de su preciosa imagen. / Y todos a una, / toda la ciudad se conmovió, / cuando fue a contemplar, / fue a maravillarse, / de su preciosa imagen, / venían a conocerla como algo divino, / le hacían suplicas. / Mucho se admiraban / como por maravilla divina / se había aparecido / ya que ningún hombre de la tierra / pintó su preciosa imagen. (Noguez, 2005:159)

O texto Nican Mopohua serviu de base para muitos outros cronistas que vieram posteriormente, como, por exemplo, Miguel Sánchez, Luis Becerra Tanco e Francisco de Florencia, que claramente utilizaram trechos de Nican mopohua em suas obras. Veremos um pouco da obra de Miguel Sánchez nesse trabalho.

Miguel Sanchez: consolidação do culto e tentativa de aproximação com a Bíblia

Miguel Sánchez tem duas preocupações ao escrever sua crônica, a primeira delas é a de fortalecer o culto à Virgem de Guadalupe no México; já a segunda é construir um

discurso patriótico enaltecedor da nação, criando um sentimento nacional mexicano. Notamos que a primeira está diretamente vinculada à segunda. Sánchez vê em Nossa Senhora de Guadalupe uma possibilidade de junção entre europeus e indígenas.

Segundo David A. Brading foi justamente,

Esta mezcla de relación y patriotismo impulsó a Sánchez a escribir Imagen de la Virgen María. Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis (1648), en donde presenta la primera narración publicada de las apariciones de la Virgen y del milagroso de su imagen. (Brading, 2001: 98)

A repercussão da obra foi imensa, tendo sido bastante elogiada. Seu primeiro censor da escola *criolla* de cabildo eclesiástico “[...] lamentaba que en México hubiese esperado 116 años por el ‘superior ingenio, agudo pensar, elocuente decir y delicada pluma’ de la obra de Dios en la Conquista del Nuevo Mundo”. (Brading, 2001: 99)

Miguel Sánchez afirma que escreveu sua obra aos doutos, usando constantemente citações bíblicas, em especial do livro do Apocalipse. O autor também faz referências a vários teólogos, padres e a Santo Agostinho, considerado pelo cronista seu santo mestre. (Sánchez *apud* Villar; Anda, 2004: 156-157)

Sánchez faz uso do método teológico proposto por Santo Agostinho. O autor escreve uma obra bastante erudita e que

[...] a pesar de lo denso de su exégesis discursiva, en ocasiones Sánchez escribe en un estilo sumamente apasionado y personal. El resultado fue un libro pleno de devoción en el que la religión y el patriotismo se encontraban entrelazados de modo inextricable, y en el que sus audaces declaraciones estaban fundamentadas en la erudición. (Brading, 2001: 102)

A história da aparição da Virgem de Guadalupe está repleta de simbologia. A manta utilizada por Juan Diego era uma manta *criolla* e típica do México, feita de manguey, uma planta da região. Os cem raios em torno da Virgem representavam as memórias de Felipe o Grande, rei que foi comparado inúmeras vezes com o rei Sol. As estrelas faziam referências aos conquistadores. Enquanto a lua aos pés da Virgem era o México. O anjo

que sustentava a Virgem era São Miguel, e suas asas recordavam a águia *mexica* que era um símbolo mexicano. (Brading, 2001: 111).

Na visão de Sánchez, a aparição da Virgem de Guadalupe era a encarnação de Maria, não em carne e osso, mas sim na forma de efígie material. (Brading, 2001: 126). O cronista acreditava em uma semelhança entre a Virgem de Guadalupe e a mulher descrita no livro doze do Apocalipse. Segundo David Brading, Sánchez

[...] instaba a sus lectores a contemplar “en la imagen del cielo el original por profecía, y en la imagen de la tierra el trasunto por milagro”. Esto implicaba que la efígie de la Virgen María impresa en la tilma de Juan Diego era la misma imagen que San Juan había visto antes de escribir el capítulo 12 de Apocalipsis. (Brading, 2001: 101)

Sánchez interpreta a Conquista do México como uma nova representação da batalha entre Satanás e São Miguel. Desta forma, o “[...] imperio de Moctezuma está representado por la ‘imperial monarquía de las siete coronas’, un estado diabólico cuyo fundamento eran antiguos reinos indios”. (Brading, 2001: 102-103).

A associação explicada por D. Brading no parágrafo acima pode ser percebida no seguinte trecho da crônica de Miguel Sánchez,

Oyó se luego en el cielo estruendo de reñida batalla entre dos ejércitos de espíritus; el uno capitaneaba San Miguel al arcángel con sus ángeles santos, el otro el dragón referido con los suyos malditos dioses el asalto con armas de otro el dragón y los suyos se declararon vencidos, y derrumbados al abismo a quemar los risos de su soberbia apóstata, quedando los ángeles predestinados dichosos cantando la victoria dedicada a su dueño que es Dios. (Sánchez *apud* Villar; Anda, 2004: 161)

Outra proposta do cronista é demonstrar uma relação estreita entre a Virgem de Guadalupe e a construção da Pátria mexicana. Segundo Brading, “Del mismo modo que María y la iglesia estaban unidas en la figura de la mujer apocalíptica, María y la patria mexicana se hallaban unidas en el perdurable milagro de la imagen de Guadalupe”. (Brading, 2001: 117)

Nossa Senhora de Guadalupe uniu o povo mexicano, índios e criollos, ricos e pobres, e fortaleceu a fé na Cidade do México e em seus arredores. Para Brading, “La fuerza y el desarrollo del culto se derivó de su inextricable entramado de fervor religioso y entusiasmo patriótico.” (Brading, 2001: 125)

Miguel Sánchez morreu em 1674, “su cuerpo fue enterrado en el santuario de Tepeyac ante la presencia del deán y de la mayor parte del cabildo eclesiástico”. (Brading, 2001: 123). Sanchez escreveu uma obra rica em detalhes sobre a aparição e o culto à Virgem de Guadalupe, algo original, ligado às tipologias bíblicas, com um enorme número de metáforas e formas diferenciadas de representação.

Considerações finais

Em 1561 o culto à Virgem de Guadalupe já estava muito famoso. O padre Valeriano solicitou a Felipe II a vinda de alguns homens para a construção de um templo. Na segunda metade do século XVII, Nossa Senhora de Guadalupe passa a ser vista como Santa e relatada como tal. Miguel Sánchez, em 1648, já falava sobre a cura de uma epidemia de *cocoliztli* (lepra) através de uma procissão de Tlatelolco a Tepeyac. (Noguez, 1995: 200-201)

No século XVII, os indígenas passaram a se converter mais genuinamente e em maiores quantidades, e o culto à Virgem de Guadalupe foi condição suficiente para essas conversões. Com isso, a Mariofanía de Tepeyac é vista como responsável pela dispersão e fortalecimento da fé cristã entre os indígenas. (Noguez, 1995: 30)

Francisco de Florencia, autor jesuíta, que escreveu em 1688 a obra intitulada *La Estrella del Norte*, foi o último a retratar com bastante critério a mariofania do século XVII. Sua obra reúne um grande número de dados e fontes já elaboradas por outros autores.

A Virgem de Guadalupe tem uma função fundamental no processo de formação do cristianismo na América. A catequese através de apropriação de mitos indígenas foi muito utilizada pelos missionários que estiveram no continente. O mito da Virgem tinha como função principal integrar culturas indígenas e católicas.

Portanto, as diferentes formas de representação foram fundamentais para inserção das práticas católicas no universo indígena. Para a historiadora Janice Theodoro (Theodoro *apud* Karnal, 1999: 151), “As relíquias, as estátuas, as procissões e as alfaias são

denominadas 'adereços cênicos' [...]. Constituem-se num elemento concreto, plástico e fundamental na questão da Representação". (Karnal, 1999: 151).

Segundo o historiador Leandro Karnal, pode-se afirmar que

Talvez as estátuas tenham sido o elemento católico mais fácil para as populações indígenas assimilarem. Há dois motivos básicos para isso. Primeiramente, no caso do México, elas vão ao encontro duma tradição pré-hispânica da confecção e uso religioso das estatuas. Em segundo lugar, mesmo não tendo tradição estatuária, as populações indígenas brasileiras certamente tinham maior facilidade em venerar Nossa Senhora na forma de uma mulher com a criança ao colo do que compreender a concepção virginal do Verbo Divino proposto pelos padres. (Karnal, 1999: 152)

Outro ponto fundamental era o poder de devoção que a imagem da Virgem alcançou. Segundo David Brading, "Lo que equivalía decir que el poder de la imagen era tal que demandaba veneración y admiración y que únicamente por medio de la palabra escrita podía elucidarse el milagro de la aparición". (Brading, 2001: 117).

Dessa forma, podemos entender a Virgem de Guadalupe como uma figura capaz de formar uma identidade nacional, um símbolo de integração na história mexicana. Nossa Senhora de Guadalupe é a santa mestiça e genuinamente americana.

Referências bibliográficas

Fontes

SAHAGÚN, Frei Bernardino de. **História General de las Cosas de Nueva España**. Edição de Juan Carlo Temprano, V. II. Madrid: Dastin Historia, 2001.

SÁNCHEZ, M. Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe. In: VILLAR, E. de la T.; ANDA, R. N. (Org.) **Testimonios históricos guadalupanos**. México: FCE, 2004.

NICAN mopohua. In: LÉON-PORTILLA, M. **Tonantzin Guadalupe** – pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua". México: FCE, 2001.

NOGUEZ, X. **Documentos Guadalupanos** – Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno de las maríofanías en el Tepeyac. México: FCE, 1995.

Livros e artigos

BRADING, D. A. **La Virgen de Guadalupe** – Imagen y Tradición. México: Ed. Taurus. Pasado y Presente, 2001.

KARNAL, L. **Teatro da fé** – representação religiosa no Brasil e no México do século XVI. São Paulo: Hucitec, 1998.

LAFAYE, J. **Quetzalcóatl y Guadalupe**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LÉON-PORTILLA, M. **Tonantzin Guadalupe** – pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”. México: FCE, 2001.

NEBEL, R. **Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe** – continuidad y transformación religiosa en México. México: FCE, 2005.

A ruptura construída

Matrizes para a escrita da história colonial mexicana*

Anderson Roberti dos Reis**

Introdução

Várias narrativas sobre a história “mexicana” do século XVI estabeleceram dois recortes cronológicos que se tornaram canônicos e muitas vezes naturais. O primeiro, localizado em 1521, referia-se à concretização da “conquista militar” e, pois, ao fim da “época indígena”, em que tem início, também, o período colonial. O segundo, que nos interessa nesta análise, incidia na década de 1570 e indicava um momento de inflexão na administração civil e na eclesiástica marcado pelos impulsos centralizadores da Coroa e da Igreja Católica. As principais evidências desse último corte estavam nas restrições à autonomia das ordens religiosas mendicantes (franciscanos, dominicanos e agostinianos), que deveriam então se submeter ao clero secular e alinhar-se às demandas castelhanas. Alguns elementos, tomados de maneira geral, sustentavam esse ponto de vista: a instalação do Tribunal do Santo Ofício (1571); a presença do diocesano Pedro Moya de Contreras no arcebispado da Nova Espanha (1573); o envio de cronistas oficiais e o confisco de crônicas produzidas pelos frades (1577); a reafirmação do *Real patronato* (1574); a passagem dos padres jesuítas ao México (1572), entre outros. Como se pode perceber, esses eventos se sucederam num curto período, sinalizando mudanças.

* Este texto é uma versão reduzida e modificada do primeiro capítulo da tese de doutorado REIS, A. R. dos. **A Companhia de Jesus no México**: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI-XVII). 2012. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

** Anderson Roberti dos Reis, doutor em História Social pela USP. Professor adjunto do departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso.

A percepção de que havia câmbios significativos foi acompanhada pelo esforço, por parte dos historiadores, para estabelecer o sentido daquelas alterações. Portanto, além de evidenciar as transformações, os estudiosos se dedicaram a compreender e definir os significados desses processos. Essa atividade interpretativa é o que chamamos de “a construção da ruptura”, que se dá por meio da adjetivação dos processos históricos sobre os quais se construíram aquelas leituras. Por exemplo, se afirmamos que, a partir de 1570, iniciou-se um período de regeneração da Igreja no México, insinuamos então que se tratava de uma melhora em relação aos anos antecedentes. Pelo contrário, se defendemos que aquela década significava o fim de certa “idade de ouro”, sugerimos, pois, que o período subsequente não poderia ser melhor. Em ambos os casos, deparamo-nos com valorações elaboradas com base no sentido que se atribuiu à ruptura.

Nosso objetivo neste texto é esquadrihar três matrizes historiográficas que colaboraram para a “construção da ruptura”, isto é, para a definição dos anos de 1570 como um período de significativas mudanças na história colonial mexicana. Para tanto, sublinharemos três perspectivas que consideramos principais: a dos historiadores de “matriz jesuítica”; a dos pesquisadores de “matriz franciscana”; e a das análises que partilharam a hipótese da “crise” da Nova Espanha. Com isso, pretendemos evidenciar como cada uma dessas matrizes interpretou as mudanças na segunda metade do século XVI e quais foram os sentidos atribuídos àquelas transformações.

Matrizes jesuíticas

A *Historia de la Iglesia en México* (1921), de Mariano Cuevas¹, é indubitavelmente uma das principais referências, tanto pelo pioneirismo como pela influência que exerceu sobre os demais historiadores do século XX interessados nos assuntos relativos à história eclesiástica. Publicada no início da década de 1920, ela foi dividida em três tomos. O primeiro deles, que veio à luz em 1921, é dedicado às origens da Igreja e cobre o período de 1511-1548, anos em que as atividades missionárias das ordens religiosas eram

¹ Mariano Cuevas era jesuíta e, segundo nos informam suas notícias biográficas na apresentação da obra, membro da *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* e da *Academia Mexicana de la Historia*.

predominantes. O segundo tomo (de 1922) propõe dois recortes: 1548-1572, considerado o momento da “consolidação e das atividades das instituições fundadoras”; e 1572-1600, visto como a época dos “elementos regeneradores”. O último volume, publicado em 1924, trata do século XVII, abordando as “instituições e trabalho da Igreja organizada”, além das missões e seus frutos naquela centúria.

Amparando-se nas crônicas coloniais e na correspondência trocada entre os religiosos (na América e na Europa), Cuevas propôs aquela que se tornou a principal síntese da história eclesiástica mexicana. Os recortes cronológicos que organizaram a narrativa de sua *Historia de la Iglesia* pautaram invariavelmente os historiadores que o sucederam, em especial as ideias constantes das subdivisões destacadas no tomo II. Acreditamos que Cuevas foi o primeiro a delimitar com clareza a ruptura nos anos de 1570. No prólogo ao segundo volume, o jesuíta escreveu:

Se impone la subdivisión cronológica de este gran período en las dos partes que hemos adoptado, no ya tan sólo por razones de metodología y usanza, sino por la misma objetividad de las instituciones y sucesos que presentamos: como que todo pareció cambiarse radical y súbitamente, en el gran y memorable año de 1572. (Cuevas, 1922, t. II: 10)

Não por acaso, a Companhia de Jesus instalou-se no México no “memorável” ano de 1572, quando tudo parecia mudar radical e repentinamente. O autor fez questão de explicitar que o recorte não se justificava tanto pelo método ou pela *usanza* da obra, mas sim pela objetividade das instituições e pelos sucessos próprios daquela época. Sob o ponto de vista de Cuevas, quais eram o cerne e o sentido das alterações em curso nos anos de 1570? De acordo com o religioso, tratava-se da passagem de um período, “carcomido por mil dolencias”, para outro, em que vida se renovava:

Hasta entonces la historia de nuestra sociedad es la de un organismo, joven sí, pero por mil dolencias carcomido; desde 1572, su historia es la de la vida que vuelve. En efecto, sus elementos primitivos de civilización cristiana: los obispos con cabildo y clero, los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos, habían actuado hasta entonces con un trabajo de *conjunto*, laudable ciertamente y eficaz, mayormente entre los indios, pero ya era insuficiente para lo que con

urgencia requería la sociedad como la de entonces tan compleja y tan aviesa. Hacía falta inyección de vida nueva, una mano enérgica que desarraigase tanta maleza, y nuevos sembradores de la viña del Señor. (Cuevas, 1922, t. II: 10, grifo do autor)

Está claro, pois, qual era o sentido conferido pelo Pe. Cuevas à ruptura sublinhada em sua narrativa. A metáfora utilizada é bastante elucidativa: a sociedade era até então um corpo doente que começava a recuperar sua saúde a partir de 1572. A interpretação oferecida por esse autor para os processos históricos do século XVI estava nitidamente marcada por suas convicções a respeito do estado da Igreja e da sociedade mexicanas do início do século XX. Segundo Cuevas (1922, t. II: 9):

En la actualidad crece de punto la importancia del periodo que ahora historiamos por la semejanza de nuestra situación, con las de aquellos antepasados de a mediados del siglo XVI: decadente y ruinosa. ¡Ojalá que reaccionando como ellos, serenándonos, ordenándonos y trabajando como ellos hicieron, lograsen nuestros esfuerzos restauración social tan sólida y verdadera, como la que nos legó la valiente generación de las postrimerías de la décima sexta centuria.

A referência feita pelo autor à *nuestra situación* decadente e *ruinosa* ecoava as circunstâncias desfavoráveis pelas quais passavam a Igreja mexicana e a Companhia de Jesus no início do século XX, especialmente após as reformas de Benito Juárez e os desdobramentos constitucionais da Revolução Mexicana². As injunções do presente marcaram as interpretações do passado e possibilitaram a Cuevas sobrepor seus anseios como padre do século XX à narrativa acerca do XVI. Desse modo, as memórias consagradas nas crônicas jesuíticas (que examinaremos na próxima parte) lhe eram úteis, em especial aquelas que apontavam a “regeneração do corpo doente” a partir de 1572.

² Segundo Leandro Karnal (2010: 558), os jesuítas preocuparam-se em defender a memória da Companhia de Jesus contra os ataques e as críticas constantemente direcionados à Ordem no início do século XX, procedentes das “ondas de laicização” presentes na sociedade mexicana desde meados do século XIX e reforçadas pela Constituição de 1917.

Cuevas esperava que ocorresse, em 1920, aquilo que sucedera com as diversas missões da Companhia no México havia mais de 300 anos.

As instituições responsáveis pela regeneração, segundo a *Historia de la Iglesia*, eram três: o Santo Ofício, a Real Universidade³ e a Companhia de Jesus. Cada uma delas teria seu papel na sociedade, embora todas “las nuevas fuerzas” estivessem direcionadas para uma reforma moral, inclusive no interior do clero. A vigilância inquisitorial e as missões jesuíticas no México e nas áreas ao norte da capital eram sopros de nova vida no vice-reino. E, como os religiosos participavam ativamente das cátedras, a Universidade também se tornou, ao longo da segunda metade do século XVI, de acordo com o Pe. Cuevas, mais um canal de influência da Igreja sobre a sociedade que deveria ser renovada.

O quadro esboçado por Mariano Cuevas na década de 1920 estabeleceu uma espécie de interpretação canônica entre outros historiadores jesuítas que escreveram posteriormente. Gerard Decorme, por exemplo, apropriou-se nos anos de 1940 da proposição esboçada por Cuevas: a decadência teria sido sucedida por um movimento de regeneração a partir da presença jesuítica no México. Ao explicar por que a Companhia havia se instalado na Nova Espanha, Decorme escreveu:

Quien quiere tener idea exacta de la oportunidad de la venida de los Jesuitas le en Alegre el estado de ignorancia religiosa del pueblo, la insuficiencia del clero secular y regular y, a pesar de la naciente Universidad, la carencia de establecimientos de educación y de enseñanza y, finalmente, la poca frecuencia de sacramentos en aquellos trabajosos años de la formación de la nacionalidad mexicana. (Decorme, 1941, t. I: 8)

Tal como Cuevas, Decorme se baseou nas crônicas do período colonial e, nesse caso específico, naquela composta pelo Pe. Francisco Javier Alegre nos anos de 1760 enquanto os jesuítas enfrentavam as tensões com a Coroa espanhola. Dessa maneira, a narrativa de Decorme também enfatizava a descontinuidade entre um período de ausência, de vazios, que terminava nos anos de 1570, e as décadas seguintes, marcadas pela presença, pela renovação. Não por acaso, os historiadores jesuítas posteriores a

³ A Real Universidade do México foi fundada em 1551, mas só iniciou suas atividades acadêmicas em 1553.

Cuevas utilizaram com frequência os verbos e substantivos com o prefixo “re”, indicando repetição e reforço: regenerar, renovar, reformar, reconstruir. Os padres Leon Lopetegui e Félix Zubillaga (1965: 570-571), ambos jesuítas, referiram-se mais de uma vez aos colégios jesuítas como “factores de renovación espiritual” e como promotores do processo de “regeneración y reconstrucción moral” que penetrava nas famílias dos estudantes.

Essas obras de síntese formaram um tripé que serviu de referência a quase todos os estudos e pesquisas sobre a história cultural e social mexicana – sobretudo quando o objeto de análise era a Companhia de Jesus. É improvável encontrar um opúsculo sequer sobre a história eclesiástica do México colonial que não tenha pelo menos um desses livros em suas referências bibliográficas. Editadas e reimpressas em momentos diferentes, aquelas obras contribuíram para a “construção da ruptura” no século XVI. A década de 1570 havia sido decisiva para a história novo-hispânica, pois representava a descontinuidade entre dois períodos: o anterior a ela, marcado pela decadência de um “organismo doente”; e o que a ela se seguia, sintetizado pelas noções de regeneração, reforma e renovação. No primeiro, as ações estiveram sob a responsabilidade das ordens religiosas pioneiras, que gozaram de grande autonomia. No segundo, os principais atores eram os jesuítas, o clero secular “renovado” e as “instituições regeneradoras”. Em suma, esse foi o panorama desenhado pelos historiadores que compartilharam aquilo que chamamos aqui de “matrizes jesuíticas”.

Matrizes franciscanas

Uma década após a publicação da *Historia de la Iglesia en México*, do Pe. Cuevas, o religioso francês Robert Ricard apresentou sua tese de doutorado na Sorbonne sobre a conquista espiritual do México. Nela, o autor dedicou-se ao apostolado das ordens mendicantes entre 1523-1572, consagrando a expressão “conquista espiritual” para nomear o processo de fundação da Igreja no México e de evangelização dos indígenas. A obra de Ricard tomou como fonte privilegiada os cronistas do século XVI e, quase sempre, os franciscanos – “erro” que o próprio autor reconheceu no prólogo à segunda edição em espanhol (Ricard, 2005: 27).

Apresentada em 1933 e impressa em espanhol no México pela primeira vez em 1947, *La conquista espiritual* lançou as bases daquilo que denominamos “matrizes

franciscanas” no que concerne às percepções dos recortes temporais na história eclesiástica mexicana. Como se pode notar já no subtítulo da obra, “Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572”, Ricard delimitou o período de sua pesquisa entre os anos de 1523 e 1572. O primeiro par de datas refere-se ao momento em que os primeiros missionários franciscanos chegaram ao México: três irmãos em 1523, e os doze frades pioneiros em 1524. Nos anos seguintes, religiosos dominicanos (1526) e agostinianos (1533) também aportaram no vice-reino. A outra ponta do fio temporal que se inicia na década de 1520 encontra-se em 1572, quando os jesuítas se juntaram àqueles frades. Tal como o Pe. Cuevas, Ricard identificava nesse ano sinais que apontavam para a descontinuidade na história da Igreja novo-hispânica:

En la historia de la Iglesia en México el año 1523 inaugura el periodo que, por tradición ya, se llama “periodo primitivo”. Periodo que viene a cerrarse en el año 1572 con el advenimiento de los primeros padres de la Compañía de Jesús. Raro será hallar en la historia una etapa definida cronológicamente con tanta naturalidad y claridad. (Ricard, 2005: 34)

Para o religioso francês, tratava-se de uma etapa definida cronologicamente com “naturalidad y claridad”. Os jesuítas, continuava Ricard,

[...] traen un espíritu distinto y preocupaciones propias: no que dejen a un lado a los indios, pero sí en Nueva España la Compañía habrá de consagrarse con especial esmero a la educación y robustecimiento espiritual de la sociedad criolla, un tanto descuidada por los mendicantes, así como a la elevación en todos sentidos del clero secular, cuyo nivel era más que mediocre. En tal sentido, la actividad de los hijos de San Ignacio habrá de contribuir a la preparación necesaria para que las parroquias de indios sean progresivamente entregadas al clero secular, y con ello, las órdenes primitivas eliminadas y forzadas a dejar el ministerio parroquial para recluirse en sus conventos, o bien, para emprender la evangelización de remotas regiones aún paganas. Ninguna arbitrariedad hay, por consiguiente – hasta donde es posible que divisiones de esta índole puedan no serlo –, en tomar el radicarse de los jesuitas en México, en 1572, como clausura de un periodo y puerta de otro nuevo. [...] El año 1572 nos

da una nueva muestra que las órdenes mendicantes ceden el lugar, pues llega a la sede metropolitana un arzobispo del clero secular, don Pedro Moya de Contreras. En resumen: estudiamos en este trabajo la edad de oro de los religiosos mendicantes. (Ricard, 2005: 34-35)

A longa citação se justifica porque esse fragmento evidencia as principais ideias do autor com relação ao recorte de sua pesquisa e, igualmente importante, ao sentido que ele atribuiu à ruptura identificada em 1572. Em primeiro lugar, Ricard assume para si a perspectiva consolidada pelos cronistas e pela historiografia jesuítica de que os “filhos de Ignacio de Loyola” tinham preocupações próprias, especialmente aquelas consoantes à educação e ao *robustecimiento* espiritual dos crioulos⁴ – sem discutir se isso era parte de um projeto da Companhia anterior às missões mexicanas ou fruto das circunstâncias do vice-reino na década de 1570. Em segundo lugar, o autor estabelece qual era a alteração capital que sinalizava a ruptura: com a chegada dos jesuítas, as ordens mendicantes perderam o lugar que ocupavam na sociedade – na administração das paróquias indígenas e da Igreja –, ao passo que o clero secular e os padres da Companhia de Jesus ascenderam. Por fim, o mais importante desse trecho: cabe perguntar sobre o sentido atribuído por Robert Ricard a essas mudanças.

Como se quisesse se opor às proposições de Mariano Cuevas⁵, o autor de *La conquista espiritual*, considerava as décadas entre 1523-1572 como a *edad de oro* das ordens mendicantes. A Igreja primitiva mexicana vislumbrada por Ricard, à semelhança daquela narrada na Bíblia, não comportava os elementos decadentes sugeridos pelo autor jesuíta. Pelo contrário, como “idade de ouro”, aquela etapa significava o auge de um

⁴ O termo *criollo* remete, inicialmente, aos espanhóis nascidos na América. Porém, já faz algum tempo que essa noção foi ampliada e passou a definir também aqueles peninsulares que se fixaram deste lado do Atlântico: “Por otra parte, no hay que fiarse demasiado del concepto tradicional de criollo que los caracteriza como españoles nacidos en América, concepto cuestionado ya varias veces, pero que se sigue utilizando. Más razonable parece la definición que caracteriza al criollo como persona cuyo centro de vida social y económica estaba en América. Según esta otra definición, también los funcionarios nacidos en la península, pero residentes ya mucho tiempo en América, casados aquí, a veces en cargos permanentes de la burocracia – por ejemplo como oidor de audiencia u oficial de una caja real – y sin muchas perspectivas de ascenso y traslado, pasarían por criollos” (Pietschmann, 1994: 88). De nossa parte, utilizaremos o termo crioulo de maneira geral, apontando, caso seja necessário, para distinções dessa natureza.

⁵ Ricard conhecia e recorreu diversas vezes à **Historia de la Iglesia en México**. Em uma apreciação respeitosa, porém crítica, o religioso francês escreveu que “ya es tiempo de hacer resaltar la importancia de la *Historia de la Iglesia en México*, del padre Cuevas, S. J., tentativa de síntesis, cuyos defectos no deben llevarnos a desconocer su verdadera utilidad” (Ricard, 2005: 42).

período, cuja fase subsequente, portanto, tendia a ser pior. Segundo Robert Ricard, a predominância dos mendicantes em relação aos diocesanos se justificava quantitativa e qualitativamente:

Y como en México los religiosos eran mucho más numerosos que los clérigos sometidos a los obispos; como tenían más disciplina y mejor organización; como, en fin, representaban un nivel intelectual y hasta moral muy superior, no hay por qué sorprenderse de que, mirado el conjunto de las cosas, su acción haya aventajado a la de los obispos y hasta la haya oscurecido en muchos casos, y resulta natural, por lo tanto, que una historia de la fundación de la Iglesia mexicana se reduzca esencialmente al estudio de los métodos misionales de las órdenes mendicantes. (Ricard, 2005: 22)

O sentido dado à descontinuidade é claro: tratava-se de uma Igreja – administrada por ordens religiosas que tiveram sua idade de ouro até a década de 1570 – substituída por outra – comandada pelo clero secular a partir da presença jesuítica. A primeira era a Igreja primitiva, fruto da fundação liderada pelos “doze apóstolos” franciscanos que desembarcaram em 1524 em San Juan de Ulúa; a segunda era um desdobramento prateado, resultado da marginalização dos frades em seus conventos ou em missões entre indígenas de regiões distantes. A interpretação de Ricard, nesse passo, contrapõe-se às ideias de Mariano Cuevas, embora os dois autores concordem quanto à existência de uma ruptura decisiva na história religiosa do México.

O recorte e o sentido apresentados em *La conquista espiritual* perpassaram as análises de outros historiadores que, de maneira geral, tomaram para si aquela perspectiva. Devemos lembrar, a título de exemplo, do estudo de John Leddy Phelan sobre os franciscanos do México e, em particular, a respeito da obra de frei Mendieta. Escrito em 1956 e editado em espanhol em 1972, *The millennial kingdom of the franciscans in the New World* assumiu o recorte implícito na crônica do frade e reverberado pelas análises de Ricard como a idade de ouro da Igreja indiana:

Mendieta reconstructed the history of the New World around three organizing ideas. One was that the inner meaning of New World history was eschatological. The second idea was that the period between the arrival of the twelve Franciscan “apostles” in 1524 and the death of Viceroy Luís de Velasco the Elder

in 1564 was the Golden Age of the Indian Church. His third idea was that the decades between 1564 and 1596 (when he stopped writing) were the great time of troubles for the new Church. (Phelan, 1970: 41)

Apesar de antecipar o momento de ruptura para 1564, Phelan adotava o mesmo princípio exposto em *La conquista espiritual*. Isto é, uma alteração na administração do vice-reino, com a morte de Luís de Velasco, implicava o fim da *golden age* e o início da *silver age*. Passava-se de uma idade para outra, e o período posterior, marcado por problemas, era qualitativamente pior. Em linhas gerais, esse é o mesmo princípio da organização cronológica de *Utopía y historia en México* (1983), do historiador Georges Baudot, publicado em francês em 1977. Baudot, porém, debruçava-se sobre a crônica de frei Motolinía – um dos 12 franciscanos que chegaram à Nova Espanha em 1524 – definindo, assim, o ano de sua morte, 1569, como o limite da primeira etapa da história religiosa mexicana – que é complementada em 1591, quando outro franciscano, Bernardino de Sahagún, faleceu. Encontramos abordagem semelhante no artigo do Fernando Aínsa (1993), para quem o período entre 1513-1577 foi o da “utopía empírica del cristianismo social”, marcado, sobretudo, pelas atividades apostólicas das ordens mendicantes no México.

A obra de Robert Ricard e suas releituras e apropriações ao longo do século XX conformaram aquilo que nomeamos “matrizes franciscanas” da construção da ruptura no século XVI. Elas partiram das crônicas produzidas pelos religiosos⁶ (especialmente os franciscanos do século XVI e início do XVII) para situar um pouco antes ou depois de 1570 o momento de cisão na história eclesiástica do vice-reino. Entretanto, diferentemente das matrizes jesuíticas, essas interpretações inverteram os valores e os sentidos atribuídos àquela descontinuidade: em vez da decadência, que deveria ser superada pela regeneração e pela reforma moral, tratava-se de um período dourado que estava sendo substituído por outro, prateado. E, num caso ou noutro, o quadro delineado mostrava que

⁶ Conforme notou Antonio Rubial García (2001: 258), os cronistas das ordens mendicantes tendiam a descrever a Igreja primitiva como “quase perfeita” em seus relatos escritos no final do século XVI e início do XVII. Tratava-se de um recurso para exaltar a trajetória de seus confrades e enfrentar os desafios e as restrições que lhes estavam sendo impostos pela Coroa espanhola.

as ordens religiosas pioneiras perdiam seu espaço em razão da ascensão do clero secular e da chegada dos jesuítas.

Os aspectos sociais e a crise na Nova Espanha

Além das matrizes jesuíticas e franciscanas, outras interpretações foram elaboradas nas últimas duas décadas para explicar a ruptura na história mexicana no século XVI. Entre as novas leituras, lançou-se luz sobre as alterações na sociedade *virreinal* que ajudariam a compreender a “troca de comando” na Igreja por volta de 1570. De maneira geral, afirma-se que, conforme o tempo passava, a sociedade mexicana ganhava novas feições – menos favoráveis ao trabalho missionário das ordens religiosas. Um dos aspectos considerados é a diminuição da população indígena e o crescimento do número de crioulos e espanhóis no terço final do século XVI. Como os religiosos haviam se dedicado exclusivamente aos nativos, seus espaços de atuação se tornavam cada vez menores.

Segundo Solange Alberro (1999: 77 e ss.), a sociedade mexicana passava por transformações significativas, às quais os mendicantes não eram capazes de atender. A classe dos crioulos ganhava corpo e precisava ser integrada à sociedade e à vida civil e eclesiástica. Nesse sentido, o clero secular se abriu primeiro à entrada dos crioulos, além de ter mantido relações mais amigáveis com os peninsulares e com as autoridades civis. Assim, os diocesanos puderam desfrutar de maior prestígio social nas últimas décadas do século XVI, enquanto os regulares viam reduzir seu espaço de atuação na capital do vice-reino (Chocano Mena, 2000b: 25-28). Às transformações sociais e ao prestígio do clero secular, a historiadora Solange Alberro acrescentou outro elemento para explicar as mudanças na América: a emergência de um novo projeto político para a Nova Espanha que prescindia dos regulares. Segundo essa autora:

Pero si la Nueva España de las últimas décadas del siglo XVI tenía poco que ver con la de las primeras, también había cambiado el proyecto político original que la monarquía había concebido e impuesto a los reinos americanos. Terminadas en sus fases principales la conquista militar y espiritual, el conquistador y el fraile se volvieron obsoletos, cuando no indeseables. [...] Sólo en las regiones

apartadas y aún indómitas se consentía la presencia del guerrero, el misionero y el encomendero, porque resultaban insustituibles y, por tanto, imprescindibles en las primeras etapas de la penetración hispana. Pero en la mayor parte del México central tuvieron que ceder el lugar a los funcionarios reales y al clero secular. (Alberro, 1999: 78)

Conforme se nota, Alberro entende que as décadas finais separaram duas etapas: a primeira, da conquista espiritual e militar, era caracterizada pela força dos conquistadores e pela presença dos *encomenderos* e dos frades; a segunda, quando se alterou o projeto político da Coroa, era marcada pela influência dos funcionários reais e do clero secular. A historiadora assume, assim, a perspectiva mais ampla da “conquista espiritual” de Robert Ricard e ratifica o fim da *edad de oro* nas últimas três décadas do século XVI. Em tom dramático, Alberro (1999: 79) conclui que “los frailes de las tres primeras órdenes tuvieron que abandonar a quienes consideraban como sus hijos queridos al clero secular”, que chegara tarde ao vice-reino e era ignorante, quando não indiferente, em relação ao mundo indígena.

Não se tratava, porém, de disputas meramente eclesiásticas, mas de contendas que envolviam outros elementos, como as alterações sociais e os projetos políticos coordenados desde a Espanha a fim de levar adiante o processo de secularização⁷. Parte dessas mudanças, sublinha Solange Alberro, expressava-se por meio de dois acontecimentos decisivos para os rumos da jovem Igreja e, em particular, dos religiosos: a introdução do Tribunal do Santo Ofício, em 1571, e a chegada dos jesuítas, em 1572.

María Alba Pastor (1999) compartilha do ponto de vista de Solange Alberro a respeito do surgimento de um “novo projeto político” para a Nova Espanha. A tese central de Pastor é a de que a sociedade novo-hispânica enfrentou um período de crise e recomposição social durante a transição do século XVI para o XVII, entre 1570 e 1630. A crise – e as mudanças por ela impulsionadas – teria sido provocada por diversos fatores, tais como a desestruturação das sociedades indígenas e de suas tradições, as reformas na

⁷ Partilhando de ponto de vista semelhante, Ernesto de la Torre Villar escreveu um interessante artigo sobre a administração pública e o governo civil e eclesiástico no México. Nesse texto, Torre Villar (1985) trata da “administración casuista y rigurosa” de Felipe II e da tendência secularizadora, entendida como a maior participação do Estado nos assuntos da Igreja, sobretudo pelo crescente aumento da autoridade dos bispos.

Igreja, o surgimento de um novo quadro de valores com a Contrarreforma e o aumento do número de imigrantes europeus e africanos. Para superar tal crise⁸ e reorganizar a sociedade *novohispana*, surgiram, segundo a autora, duas propostas, “concorrentes e complementares”.

À primeira, ela deu o nome de *contrarreformista y monárquica*. Seria uma combinação de esforços da Igreja pós-tridentina e do Estado espanhol sob Felipe II. De acordo com Pastor, os principais objetivos desse projeto eram disciplinar e unificar as múltiplas culturas diversas; combater o relaxamento moral; catequizar os nativos e combater as idolatrias e heresias; impulsionar a educação; difundir a arte maneirista; estabelecer o Tribunal do Santo Ofício; reorganizar e controlar a cobrança de dízimos e ampliar o clero secular (Pastor, 1999: 8-11). A autora caracterizou a segunda proposta como *criolla*. Esse projeto nascia como uma espécie de contrapartida do primeiro, que, com seu afã de controlar e centralizar o poder, atingia os interesses dos crioulos, limitando-os às margens da vida política e social do vice-reinado. Desse modo, seguindo a argumentação de Pastor, os espanhóis nascidos no México se organizaram a fim de formar seus próprios poderes locais, aliando-se às famílias de boa posição e à burocracia urbana; buscar alianças matrimoniais que lhes favorecessem maior circulação e prestígio social; ingressar nos centros educativos, sobretudo naqueles administrados pela Companhia de Jesus; se colocar à frente das “empresas” da Nova Espanha, como as casas de comércio, de finanças e de exportação⁹.

À medida que esses dois projetos eram postos em prática, segundo María Alba Pastor, as ordens religiosas pioneiras perdiam ainda mais espaço. Observadas em

⁸ A autora utiliza o conceito de “crise” para explicar e significar um período marcado por mudanças estruturais na sociedade mexicana do final do século XVI. É importante lembrar, porém, que a palavra “crise” – com o sentido empregado por María Alba Pastor – não era usada correntemente até o século XVII. Como bem notou José Antonio Maravall, em seu clássico **A Cultura do Barroco** (1997: 67), a “palavra ‘crise’ surgiu muito antes, no terreno da medicina, e seu derivado, o adjetivo ‘crítico’, que às vezes é substantivado – e assim se fala da pessoa do crítico –, começa a ser empregado no começo do século XVII, ou seja, durante o período que pretendemos estudar. Porém, está longe esse vocábulo de significar os estados sociais de perturbação a que nos vimos referindo. No entanto, embora falte a palavra, não falta a consciência para perceber a presença desses momentos da vida social, anormais, desfavoráveis, especialmente convulsionados, aos quais chamaremos crise”. Tal como Maravall, Pastor conceitua os momentos “especialmente convulsionados” da sociedade mexicana da virada do século XVI como “crise”, embora, ao contrário do que faz o historiador espanhol, ela não evidencie qual era a consciência que aquela sociedade tinha da “crise”.

⁹ Para os detalhes dos dois projetos, ver os capítulos II (**Los valores de la Contrarreforma**, p. 55 e ss.) e V (**Las conductas criollas**, p. 197 e ss.).

conjunto, as propostas não favoreciam em nada o trabalho dos mendicantes. As decisões de centralizar e uniformizar as ações eram opostas às práticas dos regulares, que atuavam quase sempre de modo independente e descentralizado. O aumento da população crioula e sua participação na sociedade quase não diziam respeito às atividades missionárias dos frades, que haviam se dedicado exclusivamente aos indígenas até os anos de 1570. Além disso, Pastor chama a atenção para o fato de que os mendicantes enfrentavam dificuldades internas, provocadas por certo debilitamento e perda de autoridade:

Durante el proceso de crisis y recomposición se puso en evidencia la pérdida del lugar central que habían ocupado las órdenes mendicantes durante la primera mitad del siglo XVI. Desde la década de los sesenta de ese siglo, las actas capitulares y otros documentos religiosos lamentaban el progresivo debilitamiento de la obediencia y la autoridad, la pérdida del significado de la pobreza misional y el abandono de las funciones religiosas de los mendicantes. Entre súbditos y superiores se había generado un clima de mutua desconfianza. Los frailes abusaban de los obsequios de los indios, malversaban los fondos de las cajas de las comunidades, negociaban con libros, misas y estipendios, les concedían beneficios a sus familiares, ignoraban el voto de castidad y mostraban gusto por la comodidad y la ostentación. A pesar del aumento del personal eclesiástico, la asistencia indígena a la Iglesia había declinado desde 1550. (Pastor, 1999: 171)

Havia, pois, um choque entre o projeto contrarreformista e monárquico, cujo eixo estava nas propostas de centralizar, reformar, reordenar, reorganizar e disciplinar, e as práticas “relaxadas” dos mendicantes, “debilitadas” e “carentes de autoridade”. Do mesmo modo, as propostas crioulas não se alinhavam às perspectivas dos missionários, que ignoravam aquela parcela da sociedade. Ao definir esse impasse para os frades, Pastor aproxima-se bastante da concepção de ruptura esboçada entre os historiadores de matriz jesuítica, segundo a qual a descontinuidade indicava o início de um período de regeneração, de reforma. Nesse sentido, o declínio das ordens religiosas e a ascensão de novos grupos (como os diocesanos e os jesuítas) não eram processos aleatórios ou isolados; pelo contrário, integravam um projeto mais amplo (com suas faces monárquicas

e crioulas) que estava sendo posto em prática desde os anos 1570 para superar o período de crise.

Considerações finais

Essas três matrizes – em especial as duas de cunho religioso – influenciaram a grande maioria das interpretações produzidas nos últimos cem anos a respeito da história colonial mexicana. Independentemente dos sentidos atribuídos, todas elas partilhavam uma conclusão comum: os anos de 1570 haviam estabelecido um ponto decisivo de ruptura. Tal corte estava ligado diretamente à história eclesiástica (o prestígio das ordens mendicantes se deslocava para o clero secular e para os jesuítas), mas também sinalizava transformações nas esferas social e política, sobretudo com a ascensão dos crioulos – até então “esquecidos” – e com as orientações de Felipe II para a Nova Espanha e para o Peru.

A nós, historiadores, cabe então indagar a respeito de tal ruptura e das interpretações que a construíram. Sabemos que toda periodização parte de critérios que são, pelo menos parcialmente, subjetivos, e que os recortes no tempo decorrem da prática do historiador – e não da natureza, como alguns casos poderiam sugerir. Nesse sentido, seria possível, pois, pensar em outros recortes para o primeiro século da história colonial mexicana que escapassem da marcação nos anos de 1570? Acreditamos que sim¹⁰. Mais do que possibilidade, trata-se de uma necessidade, de um ímpeto inerente ao ofício do historiador interessado em evidenciar as operações historiográficas, para lembrar De Certeau (2002), que constituíram tais matrizes interpretativas.

Referências bibliográficas

AÍNSA, F. La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577). In: PIZARRO, A. (Org.). **América Latina: palavra, literatura e cultura**. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, v. 1, p. 85-109, 1993.

¹⁰ Em outro lugar (Reis, 2012: 25-55), nós propusemos diferentes recortes, ângulos e perspectivas para se pensar a história mexicana no século XVI.

ALBERRO, S. **El águila y la cruz**. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII. México DF: FCE, 1999.

BAUDOT, G. **Utopía e historia en México**: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

CHOCANO MENA, M. **La América colonial (1492-1763)**. Cultura y vida cotidiana. Madrid: Síntesis, 2000a.

_____. **La fortaleza docta**. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII). Barcelona: Bellaterra, 2000b.

CUEVAS, M. **Historia de la Iglesia en México**. México DF: Imprenta del Asilo Patricio Sanz. t. 1 – 1921; t. 2 – 1922; t. 3 – 1924.

_____. **Historia de la Iglesia en México**. México DF: Porrúa, 1992. 2 v.

DE CERTEAU, M. **A escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DECORME, G. **La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial**. México DF: Antigua Librería Robredo, 1941. 2 v.

KARNAL, L. A produção da memória: análise de um quadro jesuítico. In: BEIRED, J. L. B. et al. (Org.). **Intercâmbios políticos e mediações culturais nas Américas**. Assis: FCL/Unesp; São Paulo: Leha/USP, 2010. p. 550-566.

LOPETEGUI, L.; ZUBILLAGA, F. **Historia de la Iglesia en la América Española**. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América Central. Antillas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

MARAVALL, J. A. **A cultura do barroco**: análise de uma estrutura histórica. São Paulo: Edusp, 1997.

PASTOR, M. A. **Crisis y recomposición social**: Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII. México DF: FCE, 1999.

PHELAN, J. L. **El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo**. México DF: UNAM, 1972.

_____. **The millennial kingdom of the Franciscans in the New World**. 2nd. ed. Berkeley: University of California Press, 1970.

PIETSCHMANN, H. Los principios rectores de organización estatal en las Indias. In: ANNINO, A. et al. **De los imperios a las naciones: Iberoamérica**. Zaragoza: IberCaja, 1994. p. 75-103.

REIS, A. R. dos. **A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI-XVII)**. 2012. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

RICARD, R. **La conquista espiritual de México**. 2. ed. 9. reimp. México DF: FCE, 2005.

RUBIAL GARCÍA, A. **La santidad controvertida**. 1. reimp. México DF: FCE, 2001.

TORRE VILLAR, E. de la. Apuntamientos en torno de la administración pública y gobierno civil y eclesiástico en el siglo XVII. **Estudios de Historia Novohispana**, México DF, v. 8, p. 243-264, 1985.

Índios e jesuítas em tempo de reduções

A historiografia e as missões austrais

Maria Cristina Bohn Martins *

“Longe de serem escritores, fundadores de um lugar próprio, herdeiros dos lavradores de antanho (...) os leitores são viajantes: eles circulam sobre as terras de outrem, caçam, furtivamente, como nômades através de campos que não escreveram (...).”

Michel de Certeau

Poucos historiadores propoem atualmente serem capazes de recuperar “o que aconteceu no passado”. Menos ambiciosos (ou mais realistas) que nossos colegas de décadas atrás, costumamos considerar que a história que escrevemos é orientada pelo presente, é fruto da visão que temos da relação entre o passado e os indícios que dele ficaram, bem como da maneira como buscamos extrair significado de tais indícios. Nas páginas que se seguem, procuramos examinar algumas práticas historiográficas relativas a um passado que foi vivido por indígenas, jesuítas e colonos das regiões do Rio da Prata, especialmente no século XVIII. Não propomos uma leitura desconstrucionista desta produção, mas queremos perceber e avaliar os termos em que ela foi gerada e os efeitos de compreensão que daí advieram.

* Maria Cristina Bohn Martins, Doutora, Professora na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS.

1. Os jesuítas e a missão por redução

A atividade missionária da Companhia de Jesus no Novo Mundo sempre mereceu atenção de observadores das mais diversas áreas, no campo da historiografia e para além dele. Podemos dizer que suas “reduções” transcenderam o espaço de análise dedicado a uma “história da Igreja” ou da evangelização das populações indígenas, para se transformar em tema relevante da historiografia americanista em sua dimensão social, econômica, cultural ou política.

Das várias missões que os jesuítas conduziram nas Américas, as quais transcorreram em regiões tão díspares como a Baixa Califórnia, Amazônia ou Chile, por exemplo, não há dúvida de que são os *pueblos*¹ de guaranis da Província do Paraguai aqueles que mais estudos mereceram ao longo do tempo². Em certa medida, inclusive, eles se constituem em paradigma do que se chamou de “missão por redução”. Em virtude disto, outras missões, inclusive algumas que não foram conduzidas por religiosos dessa congregação, acabam ocupando um espaço muito menor como tema de investigações historiográficas.

A estratégia de redução com os guaranis começou a ser utilizada nos inícios do XVII³, substituindo as “missões volantes” de poucos resultados. Até 1707, quando fundou-se Santo Ângelo Custódio, índios e jesuítas edificaram um conjunto de povoados que chamamos de Trinta Povos das Missões. Seu número de fato variou bastante, mas cerca de três dezenas deles prosperavam e tiveram uma existência estável, chegando a concentrar aproximadamente 100.000 índios. Assentadas especialmente na mesopotâmia formada entre os rios Paraná e Uruguai, as reduções obedeciam ao padrão urbano ditado pela legislação espanhola para as Índias, distribuindo vivendas em torno de uma praça central

¹ Embora neste trabalho estejamos tomando-os como sinônimos, os termos missão, redução e *pueblo* de índios não apresentam o mesmo significado. Falamos aqui dos povoados que deviam concentrar populações indígenas cujos padrões de assentamento não seguiam as pautas do que se entendia como uma existência “política e humana”. Foi neste sentido que Antônio Ruiz de Montoya definiu o apostolado de seus colegas de Ordem escrevendo: “chamamos de reduções aos povos de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, (...) separados uns dos outros, reduziu-os a diligencia dos padres a povoações não pequenas e a vida política e humana ...” (Montoya [1639], 1985: 34).

² Sobre isto ver: Meliá & Nagel, 1995.

³ *San Ignacio Guasu* e *Loreto* foram fundadas em 1609-1610 pelos padres J. Cataldini e S. Masseta.

que se constituía em elemento estruturador da organização espacial dos povoados. Ela era o espaço público e aberto em que transcorriam atividades cívicas, religiosas, culturais, esportivas e militares; ali se realizavam as celebrações de colheitas, os desfiles militares, as procissões, os teatros sacros, os jogos esportivos e se exercia a justiça. Em um de seus lados ficavam a igreja, o colégio e as oficinas em que os índios eram iniciados na elaboração de artefatos diversos; no outro, o cemitério e o “cotiguaçu”, isto é, a casa das viúvas e órfãs.

Cada povoado dispunha de terras para os trabalhos familiares e comunitários, além de rebanhos e ervais. Excedentes eram intercambiados a partir de redes de relação tecidas pelos padres, de forma que artigos não produzidos internamente pudessem ser adquiridos. A sólida base econômica das reduções permitiu aos “pueblos” certa independência em relação aos governos ou aos *vecinos* de Buenos Aires e Asunción que, de resto, viam nos padres um obstáculo ao uso do trabalho servil dos índios.

Remanescentes de imponentes igrejas barrocas, imagens de santos que mesclam a técnica europeia de composição a faces que lembram os nativos que as produziram, instrumentos musicais e inumeráveis páginas escritas pelos protagonistas desta história, ajudaram a fixar um imaginário que apresenta as “Reduções Guaranis” como modelo de atuação junto aos indígenas. Mais que isto, contudo, narrativas que vêm sendo escritas desde o XVIII procuram firmar a imagem de que este foi um modelo de sociedade justa e harmônica⁴. Nessas análises, o conflito e a contradição se fariam presentes nas reduções apenas por meio de agentes externos a elas, fossem eles os *encomenderos*⁵ ou *vecinos* espanhóis, os “paulistas” ou índios “infiéis”.

Segundo algumas análises, estas missões manifestavam uma contradição fundamental, uma vez que, originadas como um instrumento do colonialismo, ao estabelecerem mecanismos de proteção ao serviço “encomendado”, portavam um sentido anticolonial que as conduziu inexoravelmente à ruína (Meliá, 1986). Para outros, elas foram

⁴ Estamos falando aqui não apenas das cartas e relatórios elaboradas pelos jesuítas como forma de prestar contas do seu trabalho aos superiores, mas especialmente das “sínteses” e “histórias” que eles redigiram para responder aos que acusavam a Companhia de ferir os interesses da Coroa espanhola.

⁵ Apesar de que a legislação castelhana foi impondo, já ao longo do XVI, restrições às “encomiendas”, no Paraguai elas foram vigentes em sua forma clássica até o final da época colonial.

uma “utopia política”, a ilusão de que o ordenamento jurídico das Leis de Índias pudesse realizar-se historicamente (Kern, 1982).

De toda forma, até mesmo pelas suas ambiguidades e contradições, constituiu-se sobre elas um formidável *corpus* narrativo, que continua sendo acrescido de novas interpretações historiográficas. Podemos concordar sobre isto com M. Mörner (1999) em que as últimas décadas do XX conheceram uma “normalização historiográfica” sobre o tema, sendo que a grande maioria dos estudos atuais evidencia o retraimento dos preconceitos e polêmicas em favor de abordagens efetuadas a partir de sólida pesquisa documental e rigor teórico e metodológico⁶.

Mas nem todas as obras missionárias da Companhia se resolveram de forma similar às reduções do Paraguai, e houve experiências que poucas marcas deixaram na paisagem e mesmo na literatura especializada. Este é o caso das chamadas “missões austrais” dirigidas às populações indígenas da campanha buenairense em meados do século XVIII. Como resultado delas, os jesuítas vão edificar três pequenos povoados que, em sua curta existência, procuraram ser ponta de lança para a catequese em regiões onde a presença ocidental era ainda escassa. A forma pela qual transcorreu essa missão, com grupos chamados genericamente de “pampas e serranos”⁷, evidencia que a capacidade de intervenção dos padres sobre realidades locais encontrava seus limites nelas mesmas.

⁶ Isto não significa que as análises sobre a experiência missional sejam uníssonas e que não existam diferentes juízos sobre temas que seguem sendo explorados pelos especialistas. A aproximação interdisciplinar, por exemplo, contribuiu para introduzir, entre outros, os termos do debate êmico/ético, caro para o campo da antropologia. A primeira posição defende que se adote um “ponto de vista nativo” como condição para que possamos entender os fatos sociais de acordo com aqueles que os experimentam. Assim, se as interpretações êmicas refletem categorias cognitivas e linguísticas dos indígenas, as interpretações éticas são aquelas desenvolvidas pelos pesquisadores com propósitos analíticos.

⁷ Estas foram denominações pelas quais eram designados, na maior parte das vezes, os índios que ocupavam territórios ao sul do Salado. Não resta dúvida de que se trata de uma generalização que não reflete a realidade, mas obedece tão somente à necessidade de classificação dos agentes da colonização. Apesar disto, como por meio destes termos foram chamados tais indígenas e suas reduções em boa parte da documentação e da literatura da época, eles serão por nós adotados neste trabalho.

2. As missões austrais: Concepción de los Pampas, Pilar e Madre de los Desamparados

Se considerado apenas o período de tempo que transcorreu entre sua fundação e abandono, a história das missões austrais é curta (1740-1753⁸). O primeiro povoado, erigido em 1740 na margem ocidental do Rio Salado, próximo a Buenos Aires, deveria abrigar índios “pampas”. Outros dois se estabeleceram poucos anos depois mais para o sul, nas cercanias da atual Mar del Plata. Entretanto, qualquer compreensão dos acontecimentos aí envolvidos requer que ponderemos sobre a fronteira em que estas reduções se situam, e esta é uma longa história⁹. E é também na intersecção entre a renovação dos estudos sobre as fronteiras e a “new history mission” (Wilde, 2009) que devemos pensar na historiografia atual sobre as missões austrais.

Efetivamente, é possível observar uma significativa renovação da historiografia argentina sobre o tema das fronteiras em obras que recusam as narrativas decimonônicas sobre as gestas heroicas contra o “perigo indígena”. Isto é, de um lado temos um já sólido conjunto de estudos acadêmicos sobre as reduções jesuíticas, que não apenas procuram se afastar de polêmicas entre os detratores ou apoiadores da Ordem – tão presentes nos textos do XIX e de boa parte do XX –, como valorizam as contribuições dos indígenas para conformar aquilo que foram as missões (Meliá, 1998, Martins, 2007).

O objetivo das páginas que se seguem é avaliar a produção historiográfica sobre as “missões de pampas e serranos” procurando compreender o espaço marginal que elas ocupam no seio dos estudos sobre as reduções, bem como de que forma investigações atuais reorientam as perspectivas que tradicionalmente lhes foram emprestadas. Neste

⁸ *Purísima Concepción de los Pampas* foi fundada em maio de 1740 com um grupo de 300 índios. Pouco depois, entre 1746-1747, foi a vez de *Ntra Sra del Pilar*, que deveria abrigar famílias de “puelches” ou “serranos”. Finalmente, em 1749, seria organizada *Madre de los Desamparados* com os “toelchus” ou “patagones”. A primeira a ser abandonada foi *Pilar* (1751), retirando-se os missionários para *Concepción de los Pampas* que também veio a sucumbir em 1753. Antes disto, *Madre de los Desamparados* havia sido abandonada diante dos ataques de Cangapol, conhecido entre os espanhóis como “Bravo”.

⁹ Assinalemos que, até os inícios do XVIII a presença “espanhola” praticamente não ultrapassava os limites de Buenos Aires. A campanha que se estendia daí para o sul era espaço percorrido por grupos indígenas *selvajes*. Os esforços dos seus *vecinos* em estender os espaços de criação de gado, bem como as novas medidas dos Bourbon para as áreas de fronteira, introduziram fortes elementos de conflitividade na área. Segundo alguns autores (Mandrini, 1992, 1993, Weber, 2007) é a partir daí que efetivamente se estabelece uma “sociedade de fronteira” neste espaço.

esforço, observaremos, sem nenhuma pretensão exaustiva, um conjunto de autores que se dedicaram, colateralmente ou não, ao tema destas missões.

2.1 As missões austrais e sua historiografia

As primeiras – e quase únicas – “histórias” que conhecemos sobre as missões austrais foram elaboradas no seio da própria Companhia de Jesus. Além das notícias fragmentárias que encontramos em informes e cartas que atendiam a demandas institucionais¹⁰, há que se ressaltar o trabalho elaborado pelo Padre José Sanchez-Labrador, que inclui um estudo sobre os índios da campanha buenairense e suas missões num dos volumes do seu *“Paraguay Catholico”* de 1772¹¹.

O relato faz parte de um conjunto de obras produzidas no exílio por religiosos que trabalharam nas missões ou que recolheram documentos e notícias de seus colegas que lá estiveram. De fato, os longos anos de inatividade forçada contribuíram para que muitos jesuítas se dedicassem a tarefas literárias em textos que refletiam sobre a experiência americana e recolhiam boa parte do conhecimento produzido em seu longo período de atividade no Novo Mundo. Devido à falta de recursos e de apoio institucional, nem todos estes trabalhos foram publicados e muitos deles passaram a ser conhecidos apenas nas décadas iniciais do século XX. É o que ocorre com os livros de Sanchez-Labrador e, no caso que aqui interessa, com o volume que, segundo seu autor,

¹⁰ Por exemplo: MEMÓRIA de los PP Querini y Strobel. Concepción de Nuestra Señora, 20-XI-1742 (AGN, Bs. As., Documentos de la Biblioteca Nacional, leg. 189, MS 1827). LOZANO, Pedro de. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguai. Año 1735-1743. Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Filme 4683. Tradução digitada, São Leopoldo, IAP/ UNISINOS, 1994. CARDIEL, José, SJ [1747]. Dificultades que hay en la conversión de Mocovíes, Pampas y Serranos. Cópia em AGN, Biblioteca Nacional, Sala VII, Legajo 289, Manuscritos 4390/1 y 4390/2. STROBEL, M. Carta de Carta de Strobel, Matías, SJ [18/4/1749]. Carta del padre ... al padre Jerónimo Rejón. Nuestra Señora del Pilar. AGN, Compañía de Jesús. Sala IX 6-10-1 Legajo 6.

¹¹ Trata-se de **Paraguay Catholico en sus Principales Provincias reducidas a la Santa Fe y vasallage del Rey de España por la predicacion de los misioneros zelosos de la Compañía ...**, escrita por este padre que nasceu em Toledo (1717), ingressou na Companhia em 1731, e foi enviado ao Prata em 1734. Sanchez-Labrador faleceu no exílio em 1798, tendo sido um autor prolixo e interessado em múltiplos campos de estudo. Observações colhidas durante os 20 anos em que foi missionário lhe renderam material para elaboração de diversos escritos. Sua bibliografia é composta por uma imensa obra referente ao Paraguai Antigo, isto é, atuais Argentina, Uruguai, Paraguai e regiões da Bolívia. A obra que o notabilizou está dividida em 3 sessões: Paraguai Natural (botânica, animais, terra, água, etc), Paraguai Cultivado (agricultura, arboricultura, hortas etc) e Paraguai Católico (etnografia). De um conjunto de vinte volumes, 7 estão perdidos e 2 incompletos. Sua primeira edição é de 1910.

[...] contiene las cosas siguientes: I. La misión de los indios pampas. II. La misión de los indios puelches. III. La misión de los indios patagones. IV. Algunas noticias concernientes a dichas misiones australes, y tres diarios curiosos, uno de las costas del mar del sur y otros dos que tratan de cosas del Paraguay¹² (Sanchez-Labrador, 1936: XLIII).

O texto em questão elabora uma viva narrativa sobre os esforços dos jesuítas para “pacificar” e reduzir os índios das “tierras magallanicas”, embora suas informações não sejam de primeira mão. Seu autor – importante personagem das missões com os guaicurus – não esteve nos “pueblos” cuja história tenta reconstruir, mas manteve contato com os índios “do sul” que se dirigiam para Buenos Aires a fim de realizar comércio, bem como com colegas que o municiaram de informações e notícias. Ao lado de importantes registros etnográficos sobre os grupos da pampa-patagônia, o texto sintetiza a história dos povoados austrais, desde as negociações que permitiram sua instalação até os ataques de “infiéis” que levaram ao seu abandono. Se a história que ele conta é marcada pela desídia dos índios – que pouco ou nada colaboraram para que as povoações pudessem se estabilizar –, a conta da destruição das mesmas é depositada na falta de apoio da gente da cidade, que desconfiava dos moradores das missões e temia que elas pudessem ser “pontas de lança” de assaltos inimigos.

Não devemos supor que a iniciativa de Sanchez-Labrador – ou a de seus colegas que, nas mesmas condições, escreveram sobre outras missões – fosse mera distração para preencher a falta de atividade que vivia no desterro. De fato, sabe-se bem a importância que a Companhia sempre consagrou à memória da instituição. Embora desde a época do generalato de Loyola houvesse se estabelecido a importância da escrita para “ficar e dar testemunho”, é mais precisamente com Cláudio Aquaviva que podemos encontrar um projeto historiográfico (Certeau, 2007) para a Ordem. Tendo sido seu Geral por um longo

¹² Guillermo Furlong, que preparou a edição de 1910 que aqui utilizamos, não incluiu os referidos diários na obra, mas apenas o que chamou de **Memorias concernientes a las misiones australes**: 1. Cópia de uma carta de um Misionero al P. Juan de Montenegro, Vice-Rector del Colégio en Buenos Aires, 2. Algunas noticias naturales, sacadas de otra carta de un Misionero, 3. Tentativas para las misiones australes; 4. Comercio pobrisimo de los indios australes, além de uma “Digresion” sobre as Ilhas Malvinas.

período (1581 e 1615), ele não apenas incentivou a produção de sínteses históricas, como estabeleceu diretrizes para elas, entre as quais figurava a necessidade de oferecer relatos dos trabalhos virtuosos dos membros do Instituto. Além de criar matéria de edificação para os leitores e de reconhecimento aos seus “maiores”, instituía-se assim uma clara política de memória.

É evidente, portanto, que a trama apresentada por Sanchez-Labrador traduz uma perspectiva absolutamente institucional dos processos em curso, na qual os abnegados esforços dos padres esbarram na incivilidade dos índios e na pouca cooperação das autoridades e moradores de Buenos Aires. Apesar disto, esse material se constitui em uma das peças fundamentais para a construção de estudos historiográficos posteriores.

É o caso, por exemplo, dos trabalhos de Cayetano Bruno, autor de uma vasta literatura sobre a história eclesiástica do Prata, como os 12 tomos da *Historia de la Iglesia en la Argentina*¹³. As missões austrais são, no trabalho deste salesiano, um dos capítulos da história da evangelização da América, obra que ele elogiosamente atribui à Monarquia Espanhola. Embora sejam nela um capítulo de menor brilhatura, ocupando, portanto, menos espaço que iniciativas que ele reputa mais célebres, os “pueblos de pampas e serranos” são apresentados como um dos momentos do embate entre as forças da fé e do zelo apostólico dos monarcas espanhóis, da Igreja Católica e dos jesuítas que são seus agentes.

Os argumentos que o autor argentino desenvolve não oferecem nenhuma problematização quanto aos termos em que os missionários refletiram sobre sua própria experiência, de forma que o “fracasso” das missões austrais soe ser atribuído ao “caráter indomesticável” dos índios e a perniciosa ação dos “pulperos” (vendedores de aguardente) de Buenos Aires, que contribuía para minar o pouco juízo e racionalidade dos nativos

¹³ Nascido em Córdoba, em 1912, C. Bruno foi ordenado sacerdote em 1936. Neste mesmo ano, estando em Roma, passou a frequentar arquivos em que encontrou “material imenso e quase ignorado pelos historiadores argentinos”. De uma intensa pesquisa resultou sua obra mais importante, publicada entre 1966 e 1981. Nela, o religioso professa sua profunda admiração pela colonização espanhola e pela evangelização do Novo Mundo, convicções que reitera em entrevista concedida a Josep-Ignaci Saranyana do Instituto de História da Igreja da Universidade de Navarra em 1985. Na mesma entrevista, ele expressa sua compreensão da natureza do trabalho do historiador, o qual deve basear-se na objetividade do que está apresentado nos documentos. Ver: Saranyana, 1995.

(Bruno, 1969: 77-81). Assim também, o escasso apoio dos habitantes da cidade aos incansáveis e abnegados religiosos, é igualmente salientado.

2.1.1 “Entre los pampas de Buenos Aires”: a contribuição de Guillermo Furlong

Contemporâneo de C. Bruno, leitor dos originais do texto do salesiano e apoiador de sua publicação, Furlong é, sem dúvida, o autor da mais extensa obra sobre a atividade dos jesuítas no Prata. Seus livros, em particular *Misiones y sus pueblos de guaranies* (1962), são consulta obrigatória para os especialistas no tema. Entretanto, se neste texto o jesuíta transcreve, comenta e analisa uma série de documentos de forma a constituir um alentado estudo sobre a atividade dos inicianos entre os guaranis, em outras obras das décadas de 1930 e 1940 ele praticamente apenas “costura” informações colhidas nas fontes, às quais teve o acesso facilitado por sua condição de membro da Companhia de Jesus.

É isto que podemos apreciar em publicações como *Entre los mocobíes de Santa Fé*, *Entre los abipones del Chaco*, *Entre los vilelas de Salta*, *Entre los lules de Tucumán*, *Entre los Tehuelches de la Patagonia* e, para o caso que estamos analisando, *Entre los pampas de Buenos Aires*¹⁴. Suas fontes para esta última obra são todas internas à Ordem, provenientes de missionários que tiveram participação direta e imediata nos eventos narrados – caso de Matias Strobel, Thomas Falkner e Jose Cardiel, por exemplo – ou daqueles cujo conhecimento é de segunda mão, como Pedro Lozano e Sanchez-Labrador.

¹⁴ FURLONG, G. SJ. **Entre los mocobíes de Santa Fé. Según las noticias de los misioneros jesuítas Joaquin Camaño, Manuel Cañelas, Francisco Burgés, Roman Arto, Antonio Bustillo e Florian Baucke.** Buenos Aires: Sebastián de Amorrutu y Hijos, 1938; - **Entre los abipones del Chaco. Según noticias de los misioneros jesuítas Martin Dobrizhoffer, Domingo Muriel, Jose Brigniel, Joaquin Camaño, Jose Jolis, Pedro Juan Andreu, Jose Cardiel y Vicente Olcin.** Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1939; - **Entre los vilelas de Salta. Según noticias de los misioneros Bernardo Castro, Joaquin Camagno, Antonio Moxi, Vicente Olcina, Alonso Sanchez, Roque Gorostiza, Jose Jolis, Antonio García, Tomas Borrego e Pedro Juan Andreu.** Buenos Aires: Academia Literaria del Plata, 1939. - **Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea.** Buenos Aires: San Pablo [imp.], 1941; - **Entre los Tehuelches de la Patagonia. Según noticias de los misionero y historiadores jesuitas Diego Rosales, Miguel de Olivares, Nicolás Mascardi, Juan Jose Guillermo, Felipe Vander Meeren, Armando J. Niel, António Alemán, Jose Cardiel, Antonio Machoni Francisco Enrich.** Buenos Aires: San Pablo [imp.], 1943; - **Entre los pampas de Buenos Aires. Según noticias de los misioneros Matias Strobel, Thomas Falkner, Jose Cardiel, Jeronimo Rejon, Martin Camaño, Manuel Querini, Manuel García, Pedro Lozano y Jose Sanchez-Labrador.** Buenos Aires: Talleres Graficos San Pablo, 1938.

Furlong¹⁵ foi um historiador proeminente na Argentina dos anos centrais do século XX e, sem dúvida, voz autorizada no que tange ao tema das missões. Seu interesse relativamente aos povoados austrais iniciou, segundo conta, por volta de 1918, a partir das evidências toponímicas que encontrava nas proximidades de Mar del Plata (Furlong, 1938: 22). Como já dissemos, tais missões praticamente não deixaram remanescentes materiais. Eram povoados pequenos, de edificação simples, que muitas vezes não eram mais que “toldos” ao “modo dos índios”. Na sua área, contudo, ele identificou topônimos como o *Cerro de los Padres*, o *Cerro de los jesuitas*, o *Arroyo de los Padres*, a *Laguna de los Padres*, etc. Dois anos depois (1920), ele publicou uma primeira monografia sobre Thomas Falkner, jesuíta inglês que participou da exploração ao sul do Rio Salado e da fundação de *N^{ra} S^a del Pilar*¹⁶.

Pesquisas em Londres e na Espanha o levaram a uma monografia escrita por Falkner em 1774, a textos dos padres Dobrizhoffer e F. Paucke e a uma relação de Pedro Lozano para a ânuia de 1740-43. Além disso, sua investigação o fez chegar às cartas escritas pelos também jesuítas Strobel, Querini e Cardiel. Ainda de Cardiel, lhe foi extremamente útil o texto do *Diário e Missão ao Rio Sauce* de 1748. Finalmente, concluído o rol de documentos a partir do qual Furlong escreveria sua monografia sobre as missões austrais, está a referida obra de Sanchez-Labrador. Esta seria, mais que os restantes apontamentos, reproduzida em várias e extensas passagens de *Entre los pampas de Buenos Aires*, ilustrada com mapas e figuras extraídas de suas fontes.

O autor adverte que o livro segue o mesmo plano utilizado em seus escritos sobre os Mocobis e Abipones (Furlong, 1938: 10-11), iniciando com uma apresentação da geografia da região, ao que se segue um panorama da flora e da fauna, O espaço descrito é esvaziado de sua dimensão humana, que aparece tão somente a partir das fundações

¹⁵ Filho de imigrantes irlandeses, Guillermo Furlong Cardiff nasceu em Arroyo Seco (Santa Fé), em 1889, e doutorou-se em Filosofia na *Georgetown University* (Washington) em 1913. Desde 1916 foi professor de história argentina no *Colegio del Salvador* da Companhia em Buenos Aires. Em 1920 se trasladou para Barcelona para cursar Teologia. Foi ordenado sacerdote em 1924. Furlong foi membro da *Academia Nacional de la Historia* a partir de 1939. Os temas que o interessaram cobrem um amplo leque, predominando os histórico-bibliográficos. Ele foi autor de uma obra excepcional, em meio a qual se sobressaem cerca de 80 livros. Em boa medida, muitos estudos atuais sobre as missões se baseiam em documentos que ele compilou, organizou e editou.

¹⁶ “De cirujano herege a misionero jesuíta. Tomás Falkner”. Em 1929 o Instituto de Estudios Historicos da Universidade de Buenos Aires publicou o texto, bastante ampliado, na forma de um livro: **La personalidad y la obra de Tomás Falkner**.

espanholas e do obstáculo que as populações indígenas locais representam para a colonização europeia.

O mundo descrito por Furlong, e nisso ele não difere de Bruno, é o da fronteira na sua acepção tradicional, marcada pela clivagem entre as sociedades civilizadas e a dos indígenas, assinalada pela violência dos *malones*¹⁷, da confrontação e da guerra. Avalia assim que, apesar dos esforços de curas seculares, bem como de dominicanos e franciscanos, e ainda apesar das violentas represálias por parte das autoridades buenaienses, os domínios espanhóis estavam, em meados do XVIII, “coartados por la indiada”. Desta maneira. “el Rio Salado había de ser todavía por espacio de más de medio siglo, la línea divisoria entre civilización y la barbárie, entre los españoles al norte y los Pampas al sur” (Furlong, 1938: 17). Furlong não percebe, portanto, um dado que as investigações atuais têm apontado como essencial e que reside nos interesses comuns estabelecidos entre estes dois mundos, por exemplo, relativamente à apropriação do gado selvagem, do qual progressivamente as populações indígenas haviam se tornado dependentes, ou dos ponchos provenientes da Araucania, que os índios pampas introduziam na cidade.

Nesta obra, assim como nas que ele publica nos anos de 1930 e 1940, Furlong praticamente se expressa apenas através de seus colegas, não produzindo um discurso propriamente seu sobre os temas que apresenta. Suas intervenções ocorrem no sentido de retificar ou estabelecer detalhes de localização ou da geografia. Entretanto, sabemos que a seleção e apresentação das matérias que ele faz é, por si mesma, uma forma de discurso. Tais operações são, assim, reveladoras de sua compreensão da história e desta história particular.

Vemos, assim, primeiramente que os protagonistas e artífices das reduções são exclusivamente os jesuítas, ficando para os demais a posição de objeto da ação dos padres, ou de empecilhos para seu melhor desenvolvimento. Embora os índios em questão sejam *pampas*, *serranos* e *patagones*, o conjunto dos desafios que eles

¹⁷ Este termo costuma ser aplicado às incursões feitas pelos índios aos assentamentos e propriedades dos brancos. Embora o imaginário da sociedade ocidental associe os *malones* ao saque para obter gado e cativas, eles nem sempre buscaram o mesmo propósito. Podiam ser, assim, verdadeiras empresas de caráter econômico destinadas a obter artigos de consumo, ou peças que sustentassem os circuitos econômicos dos quais os índios participavam. Mas podiam ser, também, empreendimentos visando a consolidar a posição dos chefes e dos guerreiros, ou mesmo instituir novas chefaturas.

representam para os padres é mais ou menos invariável, localizando-se nas características que são próprias da irracionalidade, violência e incivilidade. Há, além disso, os obstáculos representados pelas distâncias, pobreza material e asperezas do ambiente. Finalmente, inimigo maior que a incompreensão e falta de apoio dos “espanhóis”, é o próprio demônio o inspirador dos maiores obstáculos para a ação providencial dos padres.

Por tudo isso, segundo Furlong (1962: 296), os missionários deveriam ter “grande y sólida virtud; ciencia y no cualquiera, sino bien fundada y completa en cuanto puede ser; resistencia corporal; costumbre de sufrir incomodidades y molestias”. De fato, sacrifício, abnegação e valentia são qualidades que, segundo se depreende do relato, conformam as condições que a Companhia de Jesus e seus membros empenham na tarefa de catequese e civilização dos índios.

Desta forma, chegamos a uma segunda característica da obra de Furlong. Embora sua escrita pretenda operar nos marcos da ciência, isto é, pautada na objetividade que provém das evidências documentais, tal como se entendia o processo de operação historiográfica naquela época, ela é de fato institucional e celebrativa das façanhas e virtudes dos jesuítas. Concordamos assim com Paulo R. M. de Oliveira, segundo quem existem traços que emprestam certa unidade à produção histórica da Companhia:

Apesar de escreverem em épocas diferentes, e motivados por circunstâncias diferentes, os historiadores jesuítas constituem uma espécie de linhagem. Ligados por laços institucionais e devocionais a um passado em comum, cultivam uma reverência pela memória escrita e pelos santos e heróis da Companhia. Resulta disto uma historiografia autolegitimadora e autorreferente, que combina a pesquisa histórica com a narrativa hagiográfica (Oliveira, 2011: 276)

Assim, diante dos ataques indígenas e das violentas represálias dos colonos, os jesuítas teriam atendido aos pedidos do governador e seu cabildo para atuar mediante a experiência “que generosamente [...] pusieron al servicio de la ciudad para el bien de la misma” (Furlong, 1938: 96). Na pena de Furlong, tratava-se de uma plêiade de “homens

excepcionais” que estabelecem as povoações “inaugurais” da “Argentina” ao sul do rio Salado¹⁸. *Concepcion de los Pampas, Pilar e Madre de los Desamparados* surgiram assim:

[...] en pleno desierto al conjuro heroico de la fe y por obra de la caridad Cristiana y mediante ingente sacrificios tolerados animosa y constantemente por un grupo de jesuítas, émulos de aquellos que hicieron surgir as reducciones guaraníticas en plena selva paraguaya ... (Furlong, 1938: 70).

Nesta forma de conceber o passado, não apenas se esvazia o território de seus habitantes originais, como se apresentam os padres como a vanguarda de um processo que culminaria nas expedições militares decimonônicas ao “deserto” (Furlong, 1938: 85). Embora não tenham resultado em assentamentos definitivos e seus resultados tenham sido praticamente voláteis, as missões são um “ponto de partida” do que viria depois.

O autor, entretanto, considerou importante destacar que, antes de aceitarem o trabalho, os padres se certificaram de que os pampas buscavam sinceramente o batismo, não estando movidos apenas pelo medo (o que retiraria o valor do sacramento). E ainda, que eles impuseram condições para aceitarem o apelo do governador, as quais revelam, de certa maneira, a sua compreensão sobre a natureza da “missão por redução”: os índios que aceitassem viver nos povoados ficariam sob a sujeição direta do rei e livres do trabalho servil; os povoados seriam assentados a certa distância da cidade, para que os neófitos não estivessem sob a influência direta dos brancos; que os índios pudessem, se fossem atacados, receber armas para sua defesa e, caso fossem chamados pelo governador para prestar serviços públicos, o fizessem dirigidos pelos seus padres (Furlong, 1938: 81). É possível perceber que essas condições buscavam repetir as circunstâncias em que se haviam desenvolvido as missões entre os guaranis, que são como que o paradigma pelo qual as outras são projetadas e avaliadas.

A não estabilização das reduções e o insucesso da catequese de pampas e serranos contribuem para que a literatura produzida sobre suas missões seja muito menos volumosa que aquela que versa sobre os 30 povos. Como já dissemos, no mais das vezes,

¹⁸ A consideração de Furlong sobre a Argentina como unidade de análise evidencia o anacronismo de conceber a nação como uma entidade que herda e dá continuidade ao período colonial.

as missões austrais merecem espaços secundários em uma literatura que elege suas congêneres do Paraguai como alvo de especial atenção, mesmo entre os próprios jesuítas. A história dos povoados situados entre as serras de Tandil e do Vulcão é, assim, marginal, mesmo na produção de uma Ordem que notadamente se ocupou em fixar a memória de sua atuação.

Ainda que possamos encontrar referências a ela em muitos textos (por exemplo, Pastells, 1912 e Astrain, 1925), em poucas ocasiões se produziram análises mais aprofundadas. De certa maneira, podemos observar que mesmo os jesuítas reputam como de menor importância a curta história que construíram com os nativos da pampa-patagônia. Não raras vezes esses índios e suas reduções são comparados aos guaranis em tom francamente negativo, com o que, de certa forma, é possível considerar que os próprios jesuítas deram início a uma versão das missões do Paraguai que as apresenta como modelos ideais de experimento social. Sem dúvida os comentadores do trabalho com os índios das missões austrais não emprestam a elas interpretações similares às feitas em relação aos guaranis. Com pampas e serranos não houve lugar para a elaboração de utopias, e sim para desencanto e frustração.

No geral, podemos dizer que o trabalho de Furlong revela o mérito de apresentar aos interessados na matéria um generoso conjunto de fontes de difícil acesso e reunião. Apesar disso, ele evidencia os problemas de boa parte da historiografia de sua época, os quais são acentuados pela perspectiva institucional com que aborda seus temas: ao lado do acento positivista, encontramos, como já foi afirmado, a exaltação do trabalho jesuítico e a personalização dos eventos e questões. Essa qualidade, aliás, não é exclusiva da produção dos membros da Companhia ou de textos das décadas iniciais do século XX. Ainda nos inícios dos anos de 1980, a obra de C. Moncault (1981), por exemplo, apresenta essas mesmas características, narrando a história de *Concepción de los Pampas* a partir da organização e apresentação de documentos que não são submetidos a uma confrontação com perspectivas teóricas mais recentes. Uma importante contribuição desta obra, contudo, reside no uso que seu autor faz de documentos "civis", isto é, bandos dos governadores de Buenos Aires, atas do cabildo, ou outros que não tenham sido lavrados pelos religiosos. A utilização de material externo à Companhia assinalaria, a partir desta época, uma das novas inflexões para o tratamento do tema das missões.

2.1.2 As missões austrais na historiografia recente

Foi efetivamente apenas a partir dos anos de 1980, nos marcos de uma renovada produção historiográfica sobre as sociedades indígenas, que a mirada sobre elas veio a ser matizada. Os investigadores, então, passaram a se interessar pelas respostas indígenas aos desafios e novidades introduzidos pelo colonialismo, fosse pela “resistência” que ofereceram a ele, fosse no sentido de reelaborar e traduzir, nos termos das suas culturas, o que era proposto pelos projetos de ocidentalização¹⁹. Mais ainda, os nativos passam a ser tidos por atores sociais, e não apenas como meros receptores das políticas e iniciativas coloniais²⁰.

Este talvez seja o ponto crucial da nova historiografia sobre as missões, uma vez que, também no que tange a elas, se observa o crescente entendimento de que é preciso considerar a *agency* indígena. Como demonstrou Meliá (1986), o que especifica as reduções são os grupos indígenas em meio aos quais elas se instituem. Ponderar, pois, sobre os propósitos e as motivações indígenas para acercar-se das missões e dos padres, ou para rechaçá-los e até mesmo combatê-los, projeta novas luzes sobre a matéria. Esta perspectiva, que desloca – ou ao menos relativiza – o protagonismo dos processos históricos, haveria de incidir decisivamente sobre os estudos relativos às reduções indígenas.

Ao lado disto, também as análises sobre a fronteira renovaram-se fortemente, e as missões jesuíticas foram instituições de fronteira por excelência. Tema nodal da historiografia argentina, a fronteira foi abordada tradicionalmente no sentido do limite que separa grupos antagônicos definidos em termos étnicos de forte conteúdo racial – *índios versus brancos* – ou em termos sociológicos igualmente carregados de conteúdos valorativos preconceituosos – *civilização versus barbárie* – (Mandrini, 2006: 10). Em sua

¹⁹ Embora não seja este o espaço adequado para tratar de uma questão que foge ao escopo deste trabalho, deve-se anotar que a revisão de certas categorias de análise, tal como os conceitos de identidade e cultura, por exemplo, tiveram papel determinante nesta reorientação.

²⁰ Para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas, econômicas e culturais das sociedades indígenas pampeanas, antes e após o contato com os europeus, são destacadas as contribuições elaboradas por Raúl Mandrini. Entre outros aspectos, o autor examina, em diversos trabalhos, os impactos das novidades introduzidas pela colônia para os grupos nativos e as formas pelas quais eles chegaram a reorientar suas economias e sociedades de forma a participar de circuitos comerciais bastante amplos.

expressão cartográfica, ela foi representada como a linha progressivamente deslocada a partir das ações que neutralizam e controlam os grupos indígenas, entendidos como os “inimigos internos da “nação”.

No entanto, o avanço das pesquisas nas últimas décadas permitiu que se percebesse que este era um mundo não explicável somente no plano da guerra e do conflito e que havia um complexo conjunto de relações vinculando populações étnica e culturalmente diferenciadas (Boccaro, 2005, Mandrini, 2006; 2007, Weber, 2007). Por conseguinte, a fronteira passou a ser percebida, também, como um espaço de trocas e interações, constantemente transpassado por valores, práticas, mercadorias e sujeitos (Garavaglia, 1999, Fradkin, 2000). Mesmo que estes espaços estivessem fora da efetiva jurisdição dos colonizadores, como no caso da Pampa-Patagônia, eles se relacionavam com o sistema colonial e mesmo com o mercado mundial em formação (Fradkin & Garavaglia, 2009: 112).

É nestes termos que alguns estudos passaram a revisitar o tema das missões de pampas e serranos, como no caso de Hernández-Asensio que, em *Como mies en la piedra. La aventura jesuíta del sur de Buenos Aires* (2001), interpela o processo de formação e destruição das missões austrais. Nesse artigo, o autor relaciona a tentativa de erigir os povoados austrais às políticas bourbônicas para as fronteiras. Segundo avalia, o insucesso dos esforços de estabilização destas missões deve ser entendido à luz do peso dos atores locais. Para ele, impopulares entre as elites que participavam do cabildo da cidade e impossíveis de serem defendidas sem que isso implicasse desguarnecer fortins tidos por essenciais, os povoados não tiveram apoio suficiente para permanecer existindo. Desta maneira, conclui, os esforços centralizadores da monarquia espanhola encontravam seus limites nos interesses específicos da região (Hernández-Asensio, 2001: 127).

Já María P. Irurtia (2007; 2008) buscou compreender as missões austrais a partir de uma “lógica indígena”. Neste sentido, a autora ajuíza que os nativos buscavam as missões para atender a certos fins particulares, como proteger-se contra investidas de parcialidades inimigas, ou das milícias de colonos. Paralelamente observa que, por meio das reduções, os nativos tinham acesso a produtos e mercadorias que cobiçavam, como

gado ou aguardente²¹. Além do mais, obtinham *permisos* especiais para ingressar nos espaços sociais hispano-criolos, valendo-se da condição de *indios de pueblos de misiones*.

Um enfoque preocupado em recuperar a centralidade das sociedades indígenas também é o que oferece Eugenia Nespolo em *Las Misiones jesuíticas boenarenses del siglo XVIII: una estrategia político-económica indígena?* (2007). Para ela, tal perspectiva é capaz de elucidar o jogo de interesses e as complicadas e extensas negociações – envolvendo autoridades de Buenos Aires, padres e lideranças nativas – para o estabelecimento das missões. Por outro lado, esclarece também certas posições de recusa diante do que era visto como ingerência dos jesuítas em questões indevidas, sendo que não poucos conflitos estalavam por conta disso. Podemos concluir, assim, acompanhando a autora, que os nativos operavam em lógicas abertas capazes de reconhecer e incorporar novos elementos ao seu sistema de valores.

Talvez não seja demasiado ressaltar ainda que tanto Irurtua quanto Néspolo, refletem sobre o que conceituam como “estratégias indígenas”, em clara sintonia com as propostas da história social que se pratica contemporaneamente. Nesta perspectiva, mesmo os grupos subalternos, *los de abajo*, são capazes de definir e executar ações que atendam a seus interesses.

Igualmente imprimindo inflexões inovadoras ao tema em análise, outro artigo de Hernández Asensio (2003) estudou o jogo de hierarquias que se estabelecia nas missões entre novas e tradicionais autoridades. Atento às formas pelas quais o modo de ser das sociedades originárias especifica o que seriam as missões, ele analisa o jogo interno de poder dentro dos grupos pampeanos, o qual mantinha um instável equilíbrio entre o líder militar ou guerreiro, cujo prestígio resulta da rede de clientela que ele pode sustentar através de mecanismos de redistribuição de bens, e o xamã, cuja autoridade resulta de sua relação com o mundo sobrenatural. Asensio conclui, então, que a maior dificuldade dos padres nas missões austrais residiu na impossibilidade de substituir os mecanismos tradicionais a partir dos quais o poder era exercido nesses grupos. A fragilidade das

²¹ A narrativa de Sanchez-Labrador ([1772] 1936) revela que, apesar dos ingentes esforços dos padres, o comércio de aguardente era francamente praticado nas imediações dos povoados, sem que eles pudessem conter a ação dos *pulperos*.

missões residiria, portanto, não em incompatibilidades religiosas ou culturais, mas na ambígua relação travada entre padres e caciques²².

Além desses, contamos ainda com trabalhos que têm focado sua atenção nas políticas espanholas de expansão e consolidação do domínio territorial (Tejerina, 1996), nos conflitos da população de Buenos Aires com os indígenas (Iglesias, 2000) ou nos esforços de avançar no conhecimento e exploração do território. Segundo avalia M. Iglesias, a ausência do Estado colonial no território ao sul do Salado até meados do XVIII não é sinônima da falta de relações de intercâmbio entre todo tipo de indivíduos e grupos. Estas teriam existido, “aunque no siempre fueran homogéneas ni respondieron a un interés común de definición general” (2000: 71). A mesma autora procura ainda compreender como os povoados podiam significar a oportunidade de abrir uma nova frente missional no sul de forma a diminuir a crescente tensão que marcava as relações da Ordem com a Monarquia borbônica bem como de avançar na exploração de áreas que poderiam vir a ser economicamente prósperas (Iglesias, 2000: 73).

Esses textos em conjunto se apresentam como o resultado das novas formas pelas quais a historiografia vem interpelando o tema das missões, da fronteira e do contato. Neles a história das reduções é conectada aos processos em curso nas regiões em que elas se instalam, saindo da esfera única de uma história da igreja para ingressar em uma história social, entre outras possibilidades.

²² Nesse estudo, o autor avança em relação ao que havia proposto Nofri (1998), que abordara a oposição dos xamãs aos jesuítas como uma manifestação de sua ação “política” e estratégia de “resistência”.

Anexos

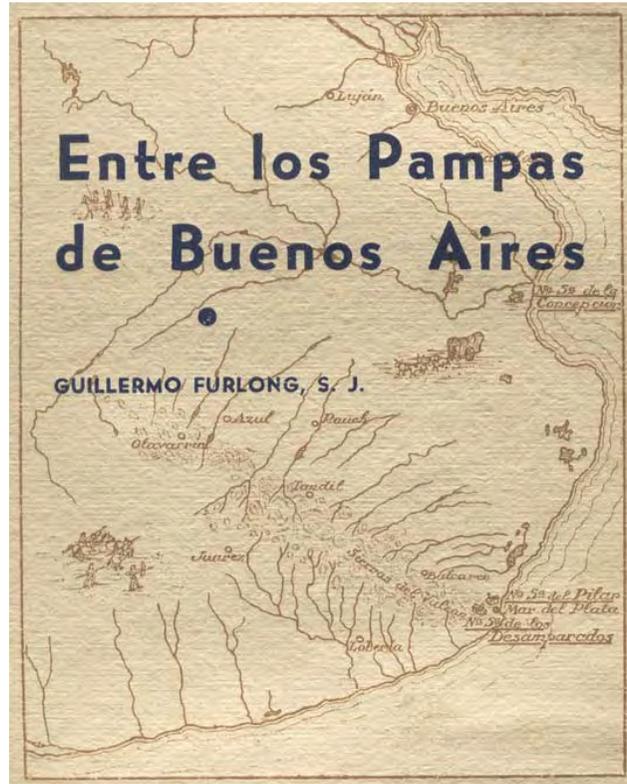


Figura 1: Capa da obra de Guillermo Furlong, de 1938

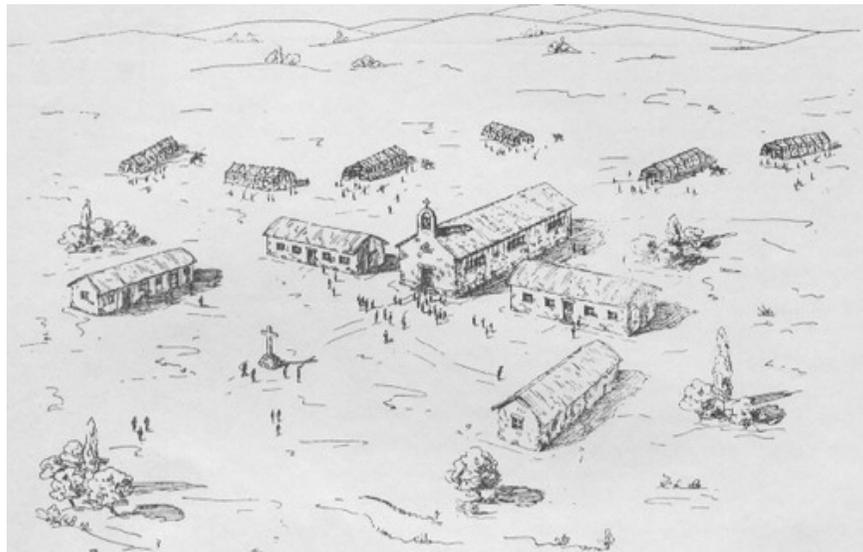


Figura 2: Nuestra Señora de los Desamparados segundo FURLONG, 1938, p. 14.

Referências bibliográficas

ASTRAIN, A. SJ. **Historia de la Compañía de Jesus en la Asistencia de España**. Madrid: Administración de Razón y Fe, 1925, 7 v.

BOCCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. **Memoria Americana**, n. 13, p. 21-52, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/>>. Acesso: jul. 2010.

BRUNO, C. **Historia de la Iglesia en la Argentina**, (1740-1778). Buenos Aires: Editorial Dom Bosco, 1969, 12 v.

CARDIEL, J. SJ. Carta y Relación delas misiones de la Provincia del Paraguay. In: FURLONG, G. **Jose Cardiel y su carta-relación**. Buenos Aires: Librería del Plata, [1747] 1953. p. 115-216.

_____. **Diario de viaje y Misión al Río Sauce realizado en 1748**. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni, [1748] 1930.

CERTEAU, M. de. **El lugar del outro: historia religiosa y mística**. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

CHARLEVOIX, P. F. J. de SJ. **Historia do Paraguai**. Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, [1757] 1912-16.

FALKNER, T. SJ. **Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de America del Sur**. Buenos Aires: Hachette, [1774] 1974.

FRADKIN, R. El mundo rural colonial. In: TANDETER, E. (dir). **Nueva Historia de la Argentina**. La sociedad colonial. Buenos Aires: Sudamericana, 2000. p. 241-284.

FRADKIN, R. & GARAVAGLIA, J. C. **La Argentina Colonial**. El Rio de la Plata entre los siglos XVI y XIX. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

FURLONG, G. SJ. **Entre los pampas de Buenos Aires; según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Thomas Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel García, Pedro Lozano y José Sanchez-Labrador.** Buenos Aires: Talleres Graficos San Pablo, 1938.

_____. **De cirujano herege a misionero jesuíta.** Tomás Falkner. Buenos Aires: Amorrortu, 1920.

_____. **Misiones y sus pueblos de Guaranies.** Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

GARAVAGLIA, J. C. **Pastores y labradores de Buenos Aires.** Una historia agrária de la campaña bonaerense. 1700-1830. Buenos Aires: Ediciones de la Flor/IEHS/Universidad Pablo de Onavide, 1999.

HERNÁNDEZ-ASENSIO, R. Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753). **Anuario de Estudios Americanos**, Espanha, v. 60, n. 1, p. 77-108, 2003. Disponível em: <<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/169/173>>.

_____. Como mies en la piedra. La aventura jesuita del sur de Buenos Aires (1739-1753). **Trocadero**, 2002-03, n. 14-15, p. 107-124. Disponível em: <rodin.uca.es:8081/xmlui>. Acesso: jul. 2011.

IGLESIAS, M. Misiones jesuíticas al sur del río Salado. Sociedad indígena boenarense y política de fronteras en el siglo XVIII. In: NORMANDO CRUZ, E. (comp), **Anuario del CEIC/1. Iglesias, Misiones y Religiosidad colonial.** Jjuj: UNJU; REUN, 2000, pp. 60-78.

IRURTIA, M. P. El cacicazgo en la región pampeana-norpatagónica argentina a mediados del siglo XVIII. La actuación de los caciques en torno a la instalación de las misiones jesuíticas. **Antrophologica**, año XXVI, N.º 26, p. 199-227, 2008.

_____. Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena. **Avá**, nº 11, p. 135-167, dez 2007.

KERN, A. A. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

MAEDER, E. J. A. Las misiones jesuíticas de guaraníes. Dos largos siglos de historiografía y controversia. In: MOREIRA, L. F. V. (coord). **Instituições, Fronteiras e Política na História Sul-Americana**. Curitiba: Juruá Ed., 2007. p. 13-29.

MANDRINI, R. J. Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas. **Anuario IEHST**, Tandil, UNCPBA, 1992, p. 59-73.

_____. **Las transformaciones de la economía indígena bonaerense**. Huellas en la Tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense. Tandil: IEHS, 1993, p. 45-74.

_____. La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. **Quinto Sol**, nº 11, p. 19-38, 2007.

MANDRINI, R. *et al.* **Vivir entre dos mundos**. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2006.

MARTINS, M. C. B. **Sobre festas e celebrações**. As reduções do Paraguai (séculos XVII – XVIII). Passo Fundo: Ed. da UPF/ANPUH RS, 2007.

MELIÁ, B. SJ. **El Guaraní. Conquistado y Reducido**. Ensayos de Etnohistoria. Asunción: CEPAG/Universidad Católica, 1986. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5).

MELIÁ, B. & NAGEL, L. M. **Guaraníes y jesuitas. En tiempo de misiones**. Una bibliografía didáctica. Asunción; Santo Ângelo: CEPAG, URI, 1995.

MONCAUT, C. A. **Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense**. Reducción de Nra S^{ta} de la Concepción de los Pampas, 1740-1753. Buenos Aires: Depto. Impresiones del Min. de Economía de la Prov. de Bs. As., 1981.

MONTOYA, A. R. de SJ. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639] 1985.

MORNER, M. Del estado jesuítico del Paraguay al regimen colonial misionero: um proceso de "normalización" historiografica desde los años 1950. In: **VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas.** Resistência: Instituto de Investigaciones Geohistoricas, 1999.

NACUZZI, L. Los grupos nómades de la patagonia y el chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. una reflexión comparativa. **Chungara.** Revista de Antropología Chilena, v.39, n. 2, p. 221-234, 2007.

NÉSPOLO, E. Las misiones jesuíticas bonaerenses en el siglo XVIII ¿Una estrategia político-económica indígena?. **Revista Tefros.** 5. Nº 1, 2007. Disponível em: <www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista>. Acesso: mar. 2011.

NOFRI, M. C. El rol de lo(a)s shamanes en las reducciones jesuitas del área pampeana (mediados del siglo XVIII). In: ROCHIETTI, A. M. R. e AUSTRAL, A. (comp.). **Segundas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria.** Río Cuarto: Departamento de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 1998, p. 129-143.

OLIVEIRA, P. R. M. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. **História da historiografia,** Ouro Preto, n.7, nov./dez. 2011, p. 266-278. Disponível em: <www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/> Acesso: dez. 2011.

PASTELLS, P. SJ. **Historia de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay.** Madrid: Victoriano Suarez, 1912-33, 5 v.

SANCHEZ LABRADOR, J. **Los indios pampa-puelches-patagones.** Monografía inédita prologada y anotada por Guillermo Furlong Cardiff SJ. Buenos Aires: Viau y Zona Editores, [1772] 1936.

SARANYANA, J. I. Conversación en Buenos Aires con el Prof. Cayetano Bruno. In: **AHig** 4, 1995, p. 391-402. Disponible em: <dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo>. Acceso: dez. 2011.

TEJERINA, M. V. El gobierno español y las reducciones jesuíticas la sur de la provincia de Buenos Aires: el caso de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas (1751-1753). **Revista de Historia de América**, 121. Buenos Aires, 1996.

WEBER, D.. **Bárbaros**. Los Españoles y sus Salvajes en la Era de la Ilustración. Barcelona: Crítica, 2007.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones**. Buenos Aires: Editorial Sb, 2009.

Para um olhar nativo sobre história das Américas

Novos autores e atores do processo histórico latino-americano

Carlos Henrique A. Cruz*

Não é missão da Igreja Católica, evangelizar, converter e civilizar também nossos irmãos indígenas? Por que então o movimento esquerdista, juntamente com certas ONGs e a corrente progressista da Igreja — a chamada esquerda católica — prega a *manutenção dos índios nos costumes tribais de seus ancestrais, na paganização e estagnação milenar, e os instiga para agitações, luta de classes e de raças?*

(...) a Igreja (...) recebeu de Nosso Senhor Jesus Cristo, seu divino Fundador, a missão de ensinar e converter todos os povos, em todos os tempos e lugares (...). No Brasil, foi admirável o heroico apostolado missionário, por exemplo, de Nóbrega e Anchieta (...). Entretanto, em nossos dias, vemos populações indígenas sendo usadas pelo *marketing* esquerdista e pela referida ala progressista, a fim de que os índios engrossem o contingente de movimentos de agitação, de luta de classes e raças. *Assim, surgiu um “novo índio”, com as características de um “sem terra”... latifundiário. Ficou reduzido a um “sem terra” de cocar na cabeça ao invés do boné do MST. Ele está muito distante da simpática figura do índio (ainda existente) que tanto contribuiu para a formação de nossa nacionalidade.*

O artigo de capa desta edição desvenda a manobra empreendida por essa *revolução indigenista* e descreve como se dá a *manipulação do “novo índio” subversivo, de celular, motosserra, antena parabólica e filmadora digital — personagem exótico, caldo de cultura* para a subversão comunista (...). Para isso,

* Carlos Henrique Alves Cruz, Mestrando em História Moderna pelo Departamento de História na Universidade Federal Fluminense, UFF.

a missiologia “atualizada” procura convencer os silvícolas a ficarem confinados em reservas indígenas, *estagnados, vivendo em tabas com as antigas superstições e selvagerias, disponíveis para serem manipulados como massa de manobra marxista*. Denunciar essa cruel utilização dos índios afigurasse-nos um dever, enquanto católicos e brasileiros que prezam sua pátria e desejam o bem dos *índios autênticos*” (Carta do editor. In: *Catolicismo – Revista de cultura e atualidades*. São Paulo: junho de 2006; grifo nosso).

Em junho de 2006, a publicação *Catolicismo - Revista de cultura e atualidades* tem como matéria de capa: “A questão indígena – Movimento esquerdista manipula o índio para transformá-lo em agitador, num sem-terra de rosto pintado”. A reportagem procura denunciar a utilização dos “povos indígenas” pelos grupos de ideologia esquerdista, alertando também para o uso dos “não índios” de uma “identidade indígena” à qual não teriam direito.

Assentada em noções claras do que viriam a ser os “índios”, a publicação se baseia em argumentos e ideias que poderiam vir a encontrar correspondência em uma antiga tradição historiográfica. Nesta, tal qual a citação apresentada, as culturas indígenas também estiveram condenadas a manipulações. Apresentadas como vítimas indefesas da ordem colonial, destinadas ao desaparecimento pela violência da “conquista” ou entregues à derrota cultural, assimilando-se a população e sujeitando-se às normas e à cultura dos não índios - o *Tellos* inevitável da aculturação (Almeida, 2010: cap. 1). Afeita a uma pureza originária, tal imagem ignora e repudia os processos constantes de transformação cultural e reformulação de identidades, questões que analisaremos a seguir.

Um caminhar pelas identidades

Abrangente e redutor, o termo índio englobaria múltiplas culturas e populações que nunca haviam se reconhecido como portadores de uma unidade, seja étnica ou cultural. No entanto, tendo sido enquadradas em rótulos exteriores, aspiradas, mas por vezes desejosas aos novos modos de vida que começavam a se delinear desde a chegada dos primeiros navegantes europeus, parte desses “povos nativos”, movidos por interesses

diversos, se utilizariam dos marcadores étnicos genéricos, formando assim novas identidades: carijós, tapuias, tabajaras e propriamente índios, resultado de um elaborado processo criativo e transformador no qual os ameríndios tomariam também a sua parte (Monteiro, 2001: 58-59).

Portanto, ao se tomar como intrínseca e natural uma pretensa “indianidade”, cerramos os olhos aos múltiplos dispositivos – coloniais ou contemporâneos – da criação das alteridades. Os limites e as fronteiras de uma “identidade indígena” no universo colonial foram delimitando-se de diversas formas, aos europeus, na base do seu universo cultural em pares de oposições: civilização/barbárie, cristãos/pagãos, arredios/mansos.

Por sua vez, aqueles que seriam enquadrados a estes conceitos norteadores, não podendo ignorar o poder formativo destas exodificações em meio às relações de dominação e contato, interando-se dos novos códigos vigentes, acabaram por perceber que só através dessas “identidades inventadas” teriam certa forma de ação, contestação e acesso a direitos que somente na condição de “índios” poderiam reivindicar (Poutignat; Streff-Fenart, 1998; Resende, 2003). Definições que, embora impostas exteriormente, deixariam margens de liberdade aos grupos categorizados de estabelecer também seus próprios critérios de definição e ação¹.

Para uma antiga historiografia e visões do senso comum, perdurou e ainda se sustenta em alguns círculos a dicotomia “índios puros” e “descarecterizados”, o binômio da originalidade *versus* corrupção, ignorando-se que a criação de identidades surge como processos dinâmicos sempre sujeitos a redefinição e recomposição, não se impondo como “dados naturais, mas como uma divisão culturalmente elaborada do mundo social” (Poutignat; Streff-Fenart, 1998), portanto claramente históricas.

Para Boccara, as identidades são antes de tudo sociopolíticas, tendo o seu caráter cultural um valor secundário. Apoiado em Bordieu, defende que a “produção de

¹ É certo que não ignoramos as situações de opressão e genocídio pelos quais passaram os ameríndios em todo o processo colonizador. Como nos lembra Pompa, os contatos não se davam em situação de equilíbrio entre as partes envolvidas (Pompa, 2003). “Nas situações de dominação, a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença em uma determinada coletividade” (Poutignat e Streff-Fenart, 1998: 143). Portanto, mesmo que ao se aproveitar das “brechas” em meio a estes processos de categorização – do qual não seriam vítimas passivas – os grupos nativos adentravam em um terreno, “jogaram um jogo”, cujo primeiro passo fora dado pelos europeus.

categorias intervêm na construção do mundo social” e que, ao se considerarem as “fronteiras” como um fato “y a las etnias (...) como entidades que se siempre existieron, (...), los americanistas han reificado sin darse cuenta los actos de dominacion, de construccion simbólica y de delimitación territorial que realizaron los agentes coloniales de Estado” (Boccaro, 2000: 11). Cabe-nos, então, sempre um questionamento: o que significa “ser índio” em um determinado momento histórico? (Boccaro, 2000; Garcia, 2009).

Se a categoria índio era destinada em principio aos povos originais das Américas, embora, como nos lembra Estensorro, vinculada não tanto a aspectos culturais, mas assentada especialmente em categorias jurídicas (Estenssoro Fuchs, 2003), teremos que, ao forjar novas identidades e critérios de definição para as mesmas, tanto o Estado como os próprios índios colocaram em marcha, em relações de dinamismo, diferenciações e embates que se voltariam a reivindicações vistas e defendidas enquanto históricas, tradicionais e originárias e outras filiadas a interesses e ideias bem “modernas”, fruto das relações coloniais ou contemporâneas – como no caso de nossa citação.

Vinculada a um discurso católico, a reportagem mencionada acima apresenta o discurso universalista da doutrina cristã, a apregoada missão sem restrições geográficas e temporais – ponto interessante para um diálogo com a historiografia. Seria justamente na missão de converter os povos nativos à “verdadeira fé” que a empresa colonizadora encontraria sua justificativa original, teológica-política, para a dominação do Novo Mundo (Castelnau-L’Estoile, 2006). Para Juan Carlos Estenssoro, a Igreja, com seu processo de evangelização, seria o principal mecanismo colonial de reprodução da diferença étnica. A indianidade seria criada no seio (e para) a sociedade colonial, justificando a permanência das ordens religiosas e, por consequência, das metrópoles em terras americanas. A ocidentalização e a indianização são apresentadas como faces de uma mesma moeda. Assim, o autor desfere um duro golpe contra as correntes de pensamento estruturalistas, que, a seu ver, podem se converter na última ideologia colonial. Obrigando os povos nativos a uma defesa obstinada do que seriam os seus valores culturais, vistos sempre como incompatíveis com a modernidade, reprovando-os no “ejercicio pleno de los derechos de ciudadanía o a los que, explícita o implícitamente, condenan como aculturados o traidores a su identidad a quienes aspiran a cualquier forma de cambio” (Estenssoro, 2003: 440).

Mestiçagens

Impossível parar a história e os fenômenos que desencadeia. Os povos nativos foram se misturando aos europeus, posteriormente aos africanos e mais além a outros grupos que surgiam a partir desses contatos. Se a América deveria estar dividida entre o mundo dos brancos e o dos índios, relegando à população de origem africana a posição de elemento perturbador da ordem, o fenômeno da mestiçagem veio complicar ainda mais as divisões e políticas étnicas – mestiçagens físicas, hibridismos culturais e inevitavelmente as constantes reformulações das “fronteiras” que as delimitavam.

Na América espanhola, o mestiço é visto como alguém que conserva, além da ambiguidade física, a política, posto não saber a qual senhor natural pertenceria, ao “mundo dos brancos” ou ao que lhe surge em oposição – o “mundo indígena”. O fenômeno das mesclas abre espaços intermediários nos quais os indivíduos encontram novas formas de ação. Como alerta Gruzinski, a mestiçagem é um difícil tema para se trabalhar devido à dificuldade dos próprios historiadores de lidar com categorias não fixas. Daí resultaria as discussões acerca de conceitos, tais como *mestiçagem*, *sincretismo*, *mistura* etc. O historiador francês aposta enfaticamente no cultural e na América como terreno privilegiado para análise, pois em solo americano se encontrariam quatro continentes – processo único, momento histórico de confluências (Gruzinski, 2001).

A historiografia a respeito da América espanhola tem se dedicado há mais tempo ao complexo processo das mestiçagens, mostrando que a mescla de raças, ao mesmo tempo em que abria novos espaços para ação, castrava direitos dos indivíduos de origem nativa que diversas vezes se viram diluídos nas categorias formais de mestiços, zambos, mamelucos, pardos etc. Ao perderem perante o estatuto legal sua “condição indígena”, homes e mulheres se encontravam expostos a coerções das quais até então estariam livres. Autores como Resende, Boixados e Faberman nos mostram casos em que indivíduos tiveram que entrar na justiça a fim de provar sua “condição indígena”.

A resistência dos historiadores em trabalhar com questões relativas às mestiçagens já foi exposta. As fontes também se mostram problemáticas para desvendar tais fenômenos complexos devido à dificuldade de se encontrar exemplos claros a respeito. Os historiadores da América espanhola nos lembram também que as divisões hierárquicas das sociedades coloniais se pautavam além de critérios visuais, cor da pele e aparência

física. Visto que, a riqueza, propriedade jurídica, antiguidade de residência poderia se conectar a condição socioétnica dos indivíduos, transformando-a (Boixados e Faberman, 2009).

O declínio das populações nativas e o aumento do número de mestiços sugerem que não só por conta das guerras de conquista e epidemias os índios foram paulatinamente desaparecendo dos registros estatais e da história americana. Incorporados aos contingentes mestiços da população, muitas vezes ignorados oficialmente, continuavam a exercer participação na sociedade como atores de sua própria história (Resende, 2003).

O Santo Ofício, com seu olhar curioso e vigilante, apresenta em seus registros indícios para a compreensão do uso e da defesa de uma “identidade indígena”. Os índios estariam isentos da ação inquisitorial na América espanhola. No entanto, os mestiços deveriam responder ao tribunal. Como já foi dito, a fronteira entre índios e mestiços era tênue, muitas vezes cabendo ao réu provar em que categoria se enquadrava. Com um rápido olhar sobre as fontes inquisitoriais, podemos perceber que um mesmo indivíduo pode surgir no mesmo registro com diversas identidades étnicas, variantes na pena do escrivão, nos relatos das testemunhas e em sua própria adscrição.

Essa aparente confusão estaria assentada em diversos critérios de classificação, algumas vezes apoiados em características visuais – o fenótipo – por vezes bem semelhantes entre índios e seus descendentes; outras, pelo uso da língua em que o indivíduo se comunicava, o uso da “língua da terra” poderia marcar uma pretensa indianidade enquanto um falar ibérico poderia indicar a mestiçagem; linhagem, roupas, lugar de moradia, matrimônio, profissão serviriam também como sinais para a classificação. Como dito, para um indivíduo implicado no Tribunal, defender-se como índio se mostrava mais interessante; apoiadas em diferentes razões, as testemunhas podiam apoiar ou desacreditar uma declaração (Tavarez, 2009). O denunciante podia declará-lo como não índio; por sua vez, o denunciado, para se livrar das acusações, poderia contar com testemunhos que apoiassem sua “verdade”. Assim deveriam ser exibidos e reconhecidos sinais distintivos de uma determinada condição. Mas o que prevalece para marcar uma identidade? Autodeclaração? Reconhecimento externo? Postura social? O uso dos artefatos de uma determinada cultura? Todos esses elementos? - Perguntas que ainda ecoam em nossa contemporaneidade.

As transformações operadas pela experiência colonial foram as mais diversas, e as mestiçagens, muito mais que eventos físicos, geraram modos de vidas, crenças, pensamentos, comportamentos e alternativas de se portar diante da história. Serge Gruzinski apresenta a colonização como o início do processo de globalização ou, em suas palavras, a *ocidentalização* do mundo. O fenômeno, longe de ser apresentado como uma mera imposição cultural, inscreve-se em uma abordagem mais ampla, com seus avanços, recuos, lutas físicas e simbólicas, em que a dominação e a resistência passam pelos caminhos da aceitação, recusa e principalmente da recepção e “tradução” indígena. A brusca modificação das fronteiras, o desmoronamento das certezas, os limites física, cultural e espiritualmente alterados tiveram que ser retrabalhados. A descoberta, muito mais que um evento brusco, gerou problemas de variadas instâncias e impôs a todos a reorganização de suas experiências. Para os ameríndios, os sentidos deveriam ser reinscritos, o passado, presente e o próprio futuro de que gozariam deveriam, a partir de todos os elementos inovadores e perturbadores trazidos pelos europeus, entrelaçar-se novamente.

Nesse aspecto, as mestiçagens são compreendidas como um fenômeno essencial a esse trabalho de reorganização ameríndia. Assim, a presença desse *pensamento mestiço* poderia ser instrutiva para a compreensão dos processos da contemporaneidade, na condição de espaços, políticas e imagens que detemos dos grupos nativos e da ideia que os próprios atores fazem de si mesmos. Na contramão a Gruzinski, Navarrete sugere que a mestiçagem, ou melhor, a forma como certos grupos dela se apoderam, pode subjugar a pluralidade étnica.

Navarrete distingue dois tipos de mestiços quando pensa a História do México: o colonial e o moderno. O primeiro ocupava papel secundário entre as grandes categorias étnicas (espanhóis e índios), não desenvolvendo uma identidade de grupo muito forte, pois muitos deles acabaram incorporados a alguma das categorias majoritárias. O segundo tipo de mestiço, embora tenha emprestado o nome dessa categoria étnica colonial, e tenha inventado para si uma História que o tornava descendente de tais filhos de espanhóis e índias, era muito diferente (Fernandes, 2010: s/p.).

O que Navarrete argumenta é que, filiada à ideologia da mestiçagem, há a valorização de um passado indígena, de uma nobreza da terra em todas as glórias e soberania “natural”. Dessa forma, enquanto os índios do pretérito são enaltecidos, a condição dos índios contemporâneos é cada vez mais ambígua. Estes estariam longe daquele monumento idealizado, vistos como frágeis, aculturados e distantes de suas raízes. Ainda que clame para si suas composições indígenas (de glória e soberania em detrimento da física), tal ideologia se faz baseada em uma ficção (tal como toda e qualquer ideologia étnica), o índio heroico, mas habitante do passado. De pouca ajuda, portanto, aos grupos indígenas atuais.

Esperamos que alguns pontos estejam claros em nossa apresentação: a criação das diferenças, a fabricação das alteridades, as identidades em contrastes, a “invenção das tradições” – a historicidade das categorias usadas pelo historiador.

Portanto, ainda cabem alguns questionamentos à longa citação que abre este estudo – quem seriam os *índios autênticos*? E ainda, como seria a *simpática figura do índio, ainda existente*?

A autenticidade, a nosso ver, estaria em oposição ao que a publicação chama de *personagem exótico, caldo de cultura, o novo índio* que, embora ainda use cocar, usa também celular e motosserra – quadro nada simpático à reportagem. Talvez a revista cristã nutrisse ainda esperanças de se encontrarem os homens de cera, os “papéis em branco” como aqueles descritos nos primeiros séculos de colonização no afã otimista dos missionários jesuítas (Viveiros de Castro, 2002). O binômio pureza/descaracterização aparece de forma clara. Optando pela tecnologia, deixam de ser índios, abrem mão de sua cultura. No entanto, de forma contraditória, a publicação nos mostra que, caso não façam esta “opção”, continuarão *estagnados, vivendo em tabas com as antigas superstições e selvagerias, disponíveis para serem manipulados*. Triste destino, malfadadas “opções”: deixar de ser índio ou perder a marcha evolutiva da história. Escapatória – a doutrina cristã?

Índios e conversos

A noção de identidade encontra-se atrelada à questão das fronteiras étnicas, estas fluidas, dinâmicas e plurais. São sempre os atores que movimentam tais limites, criados através de elementos considerados relevantes em seu “lugar material” específico. Para

uma cultura embebida em valores de universalismo cristão como era a Europa na era dos “descobrimientos”, a fé professada é um importante fator de inclusão/exclusão. Neste aspecto, o que significaria ser índio? São índios por sua cultura (ou pela falta dela)? Ou são índios porque ainda não seriam cristãos?

Para Almir Carvalho Jr., a identidade cristã marcaria uma forma especial de inserção dos nativos ao mundo colonial. A condição de cristãos nesse contexto permitia aos índios, de certa forma, apoderar-se de seus destinos; na busca de lugares autônomos, acabariam, a despeito das ações doutrinárias, construindo espaços próprios e formas distintas de apropriação dessa identidade cristã. O batismo seria o passaporte para a ordem colonial. A “opção” de ser cristão abria caminhos e novas possibilidades. Apresentava proteção diante de variados fatores, tanto de ordem europeia quanto das relações entre os próprios índios. Ser cristão significava compartilhar de um sistema de convivência civil e política, um *locus* simbólico de pertença coletiva.

É desnecessário lembrar que essa inserção é sempre relativa. E é interessante notar que, mesmo frente a resultados positivos de conversão, os missionários jamais deixam de lamentar o insucesso de sua obra. As conversões até se dão, mas nunca de modo satisfatório. Mesmo quando se exaltam “conversões perfeitas”, os religiosos jamais deixam de nomear tais indivíduos como “índios”.

São “índios conversos”, mas são “índios” e “conversos”. Ora, o discurso ideológico aparente não encobre inteiramente as teorias que o informam. Assim, se o “índio” se “converteu”, a fala do jesuíta a rigor se torna paradoxal ao chamá-lo de “índio converso”: na realidade não mais haveria “índio”, pois esta já não existe – ele afinal não provou uma razão? não se converteu? não se tornou um igual ao Cristo? um semelhante, um próximo, um irmão? não é um dentre os iguais do imenso rebanho de Deus? (Neves, 1978: 62).

São cristãos, mas ainda índios. Para Neves, a partir de então, haveria “os ‘índios’ ‘índios’, e os ‘índios’ ‘conversos’”. Os primeiros, sujeitos ao Diabo, e os segundos, a Deus.

Segundo as investigações de Chaves Moldonado, o termo *raça* na península ibérica do século XVI “calificava la adscripción religiosa, un factor cultural, que como tal, podia ser superado mediante una conversión”. Quando o conceito passa a estar atrelado a um estado de pureza em oposição a um estado de impureza do sangue, o termo é

radicalmente transformado. “La pureza o impureza de sangre se adquiere por efecto del nacimiento, y la identidad de unos individuos en relación con otros, aunque se manifiesta en la profesión de un credo religioso, se convierte en una cuestión de linaje”. Assim, os “infiéis” não são definidos apenas como os “não crentes”, senão principalmente como impuros, contaminados e contaminantes em termos sociais, “condición que podía modificarse con una conversión, pero nunca transformarse” (Chaves Moldonado, 2009: 182).

Em paralelo, Juan Carlos Estenssoro, em uma instigante e polêmica análise, demonstra a luta empenhada pelos índios para serem reconhecidos oficialmente e plenamente como cristãos para assim poder participar de tudo na reprodução simbólica e institucional do catolicismo. Para o autor, a Igreja atuaria em uma dupla política: ao mesmo tempo em que incentivava o ingresso destas populações, delimitava também essa integração e uma eventual autonomia.

A atuação da Igreja no Peru seria marcada pela instabilidade da mensagem de seus catecismos. Seria a evangelização dos nativos que justificaria todo o regime colonial americano; e para o autor, é essa necessidade de se justificar a ocupação, que converte a evangelização em um projeto nunca acabado, permanente,

[...] que aplaza reconocer a los convertidos como verdaderos cristianos. Gracias a los ritos (...) los juegos de ida u vuelta entre un mensaje sometida a ajustes constantes y su recepción que, estando necesariamente retrasada como consecuencia de los cambios, siempre podrá ser leída como una forma de idolatría [...] (Estenssoro Fuchs, 1998: 27).

Essa instabilidade da mensagem cristã caracterizaria a Igreja nos seus primeiros anos em solo peruano. Posteriormente, como nos mostra o autor, deverá haver uma estabilidade, uma normalização religiosa definida a partir do Concílio de Trento (1545-1563), e os índios deverão vir a ser “ocidentalizados” como participantes de uma igreja una e universal. Porém, essa exigência de universalidade produzirá, por sua vez, a necessidade colonial de se reproduzir a diferença, de se transformar as categorias jurídicas e fiscais em identidades. Lembrando que, para Estenssoro, em princípio, a categoria índio seria vinculada menos a aspectos culturais, mas assentada especialmente em categorias jurídicas.

Cómo se logra crer una indianidad que no sea exclusivamente um processo de reconstrucción autónoma de la identidad moldeada por la represión. La prédica de un catolicismo em clave indígena constituye la más importante contribución de la Iglesia a la construcción de la indianidad no solo em el terreno religioso sino em el político. *Occidentalización e indinización son dos caras de la misma moneda, de la presión colonial sobre las poblaciones locales y no necesariamente dos movimientos contrários* (Estenssoro Fuchs, *Op. Cit.* 27-Grifo nosso).

O batismo não seria garantia de acesso a todos os direitos dos cristãos. Aos índios, o sacerdócio seria vetado, não por um decreto destinado exclusivamente a esta proibição, que em teoria não existiria, mas no cotidiano destes índios cristianizados, na prática, ordenar-se sacerdote seria inconcebível (raras são as exceções). Sendo assim, operar os poderes da nova religião não lhes seria possível, entre os índios e sua fé deveria se erguer o padre como seu mediador. A disputa pelo “monopólio do sagrado” seria inconcebível, e os índios e todos os outros, inclusive os pajés, não poderiam em nada mudar essa realidade. Deus não atuaria por suas mãos; e caso o fizesse, seria uma exceção. Exceção essa que também deveria ser validada pela Igreja e seus representantes para assim ser considerada em sua forma divina e, portanto, verdadeira.

O outro e a História

O *outro* americano impôs problemas. A “descoberta” acrescentara alteridades ao mundo, não mais dividido entre a cristandade e seus desviantes. O mundo no limiar do décimo quinto ao décimo sexto século não se acabara, mas crescera. Um Novo Mundo fora “revelado”. Finalmente porções ocultas – territoriais e humanas – adentrariam a história (Neves, 1978: 32).

A questão da humanidade destes outros agitou a Europa no período, questão resolvida pelo decreto pontifício de Paulo III (Bula *Sublimis Deus* - 02 de junho de 1537), que postulava que as “raças do Novo Mundo” seriam partes integrantes do gênero humano, criadas por Deus “para alcançar a vida e a felicidade eternas, mediante a fé em

Jesus Cristo" (Leite, 1965: 6). Os índios seriam os principais personagens de uma série de discussões filosóficas, teológicas e políticas (Katzew, 2009). Em que medida a soberania indígena deveria ser respeitada? Valeria a "coroa de penas" o mesmo que a de ouro? Convertê-los à força ou pelo verbo? Questões que eram o cerne de vários debates aos contemporâneos.

A questão dos direitos indígenas se apresenta assim desde a colonização. Como nos lembra Manuela Carneiro da Cunha, "os direitos dos índios à sua terra, diz a Constituição, são históricos, e a história adquire uma imediata utilidade quando se trata de provar a ocupação" (Carneiro da Cunha, 2009). Visto a importância da disciplina para a questão, nós, historiadores, temos que ter em conta os inúmeros processos de transformações, os diálogos interdisciplinares e o uso crítico de critérios e noções já estabelecidos. Uma vez que "o maior desafio que o historiador dos índios enfrenta não é a simples tarefa de preencher um vazio na historiografia mas, antes, a necessidade de desconstruir as imagens e os pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado" (Monteiro *apud* Novaes, 1999: 239).

Autor expoente da chamada "nova história indígena brasileira", Monteiro, orientou e/ou inspirou uma série de trabalhos relativos aos grupos indígenas em situação de contato. Esses novos trabalhos marcam claramente a virada da historiografia sobre o assunto, armada de novas fontes ou de novos métodos de leituras para as fontes já conhecidas: um novo olhar sobre as identidades, mestiçagens e trânsitos culturais.

Claramente a nova história indígena deve muito à antropologia e à revolução dos estudos da *nova história cultural*, afeita a novos métodos e documentações, explorando as possibilidades da "circularidade cultural", da "recepção" em detrimento da "tradição", apostando na criatividade dos atores em oposição a uma rígida e aprisionadora estrutura (Carneiro da Cunha, 2009; Burke, 2000).

Pesquisadores se voltam para os estudos das legislações, tais como o Diretório Pombalino, procurando rastrear a visão que os estatutos legais detinham dos grupos nativos, em que representações baseavam suas leis e o modo como as mesmas eram recebidas em meio ao cotidiano desses personagens (Almeida, 1997; Domingues, 2000). A recomposição de culturas, relações de religiosidades, trânsitos sociais e apropriações da doutrina cristã ainda se mostram um terreno fértil para inúmeras análises, contando

também com obras importantes (Vainfas, 1995; Viveiros de Castro, 2002; Carvalho Jr, 2003; Pompa, 2003).

Os debates ainda se encontram em aberto. Como nos mostra a crescente visibilidade dos povos indígenas, os processos de etnogêneses e a citação inicial escolhida, a questão indígena ainda se mostra problemática e bastante atual.

Palavras finais

Até recentemente, para os antropólogos, o interesse estaria nos índios em sua “cultura original”, em uma idade dourada onde o homem branco não interviria. Por sua vez, na história haveria um claro lugar para as populações de origem nativa: um remoto passado. Aos índios restaria a resistência heroica, mas inútil, visto a derrota (Fernandes, 1970) ou, na perspectiva assimilacionista, o esvaziamento de suas culturas, deixando de ser índios e passando a viver entre os colonizadores. O “contato”, para os povos indígenas, seria sempre em sua relação de revés: descaracterização étnica, perdas culturais progressivas que os levariam à extinção étnica.

Assim como a história, a disciplina que a estuda encontra-se também em permanente transformação e felizmente estas questões, como já apresentamos, estão sendo revistas. Os índios, como parte da história, também se transformaram e continuam a mudar. Uma mesma sociedade pode experimentar variações em seu modo de ser ao longo da história (Boccaro, 2001:16). Talvez seja desnecessário lembrar aqui o quanto a população comumente descrita como “não índia” mudou ao longo de toda a sua trajetória. Sendo assim, do “caldo de cultura”, além de sermos todos ingredientes, não há escapatória.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, M. R. C. de. **Metamorfoses Indígenas** – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALMEIDA, R. H. **O Diretório dos índios**: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras, In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998. p. -227.

BOCCARA, G. Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Processos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización. In: **Mundo Nuevo Nuevos Mundos**, Paris, 2000. Disponível em: <www.ehess.fr/cerma.Revue_debates.htm>

BOIXADÓS, R.; FABERMAN, J. Clasificaciones mestizas. Uma aproximación a la diversidad étnica y social em Los Llanos riojanos del siglo XVIII. In: FABERMAN, J., RATTTO, S. (org). **Historias mestizas em el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)**. Buenos Aires: Biblos, 2009. p. 79-114.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO JÚNIOR, Almir. **Índios Cristãos**: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769). 2005. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

CHAVES MALDONADO, M. E. (org.). **Genealogías de la diferencia**: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Abya-Yala, 2009.

DOMINGUES, Â. **Quando os Índios eram vassalos** – Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa, Comissão Nacional para Comemorações, 2000.

FERNANDES, F. **A organização social dos tupinambás**. São Paulo: Difel, 1993.

_____. **Função da Guerra na Sociedade Tupinambá**. São Paulo: Editora da USP/Livraria Pioneira Editora, [1952] 1970.

FERNANDES, L. E. O. Algumas considerações sobre o conceito de mestiçagem e sua constituição no México. **História e-História**, Campinas, v. 2010, fev. 2010. Disponível em: <www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=115 >.

GARCIA, E. F. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GRUZINSKI, S. **A Colonização do Imaginário** – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, [1988] 2003.

_____. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

KATZEW, I. That this should be published and again in the age of the enlightenment? Eighteenth-Century debates about Indian body in colonial México. In: KATZEW, I.; DEANS-SMITH, S. (org). **Race and classification**. The case of Mexican America. Stanford: Stanford University Press, 2009. p. 73-118.

LEITE, S. **As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII**. Coimbra: [s.n.], 1965.

MONTEIRO, J. M. Entre Armas e Armadilhas. In: NOVAES, A. **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 237 -249.

_____. **Negros da terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tupis, Tapuias e Historiadores.** Estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre Docência em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MORNER, M. **La mescla de razas em La história de la America Latina.** Buenos Aires: Paidós, 1969.

NEVES, L. F. B. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios:** colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

POMPA, C. **Religião como Tradução:** missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. São Paulo: EDUSC, 2003.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

RESENDE, M. L. **Gentios brasílicos:** Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. 2003. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

TAVÁREZ, D. Legally Indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain. In: FISHER, A. B., O'HARA, M. D. (org). **Imperial subjects:** race and identity in Colonial Latin America. Durham: Duke University Press, 2009. p. 81-100.

VAINFAS, R. **A heresia dos índios.** Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: COSACNAIFY, 2002.

Humboldt e o passado americano

Uma análise da concepção de história de Alexander von Humboldt por meio de suas relações com as crônicas sobre o Novo Mundo

Flávia Preto de Godoy Oliveira*

Este trabalho apresenta parte das análises realizadas em um dos capítulos de minha dissertação de mestrado, na qual figuram discussões acerca do processo de apreensão da natureza americana por meio das leituras das crônicas quinhentistas durante os séculos XVI, XVIII e início do século XIX. Em minha pesquisa, Alexander von Humboldt tornou-se uma figura emblemática justamente por recuperar, em suas obras, uma imagem de natureza americana exuberante ao mesmo tempo em que valorizava as crônicas produzidas no início do período moderno sobre o Novo Mundo como fontes de informação e conhecimento. Ao investigar as concepções de História e Natureza na obra de Humboldt, foi possível perceber como tais processos eram intrínsecos, ou seja, como a construção de uma representação do mundo natural do continente americano opulento e não detratado permitiu a retomada de diferentes ideias e elementos discursivos presentes nas crônicas; concomitantemente, a leitura de obras como as de José de Acosta e Oviedo reforçava determinada percepção da natureza americana. Assim, nas páginas a seguir analisarei as relações entre a noção de história formulada por Humboldt e suas leituras das crônicas hispânicas sobre o Novo Mundo¹.

* Flávia Preto de Godoy Oliveira, Doutoranda em História Social pelo Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo, USP.

¹ O texto integral contendo toda a pesquisa realizada em torno da temática está disponível em minha dissertação de mestrado intitulada **Entre o fabuloso e o verossímil**: crônicas e epistemologias no processo de cognição da América. 2010. Dissertação (Mestrado em História)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000478338>>.

Alexander von Humboldt (1769-1859) foi considerado um dos mais importantes naturalistas da primeira metade do século XIX, conhecido, sobretudo, por sua expedição ao continente americano entre 1799 e 1804. Embora parte considerável de seu trabalho intelectual esteja ligada às ciências naturais, não podemos circunscrever suas obras e ideias somente a esse campo de reflexão. Da mesma forma, não é possível sintetizá-las como relatos ou narrativas de viagem. Humboldt inseria seus trabalhos como parte de uma tradição científica e, assim sendo, considerava-se portador de discurso notadamente científico. Como afirmou Oliver Lubrich (2003), Alexander von Humboldt desafia as definições genéricas, sendo o seu um texto polissêmico, não apenas em relação à autoria, mas no que concerne ao objeto, aos destinatários e à estrutura textual em si. Essa pluralidade talvez esteja associada à pretensão de apreender a realidade em sua totalidade.

Se há dificuldade em categorizar os escritos de Humboldt, como podemos, então, pensar sobre sua concepção de história? Como compreender o que seria seu pensamento histórico, se sua forma de pensar imbricava aspectos que hoje estão segregados do fazer historiográfico? E mais, como analisar sua relação com fontes como as crônicas? Propor algumas respostas a esses questionamentos é o objetivo deste artigo. Em um primeiro momento, apresentarei a concepção de história que permeia algumas obras e passagens de Humboldt, para em seguida analisar suas relações com as crônicas do século XVI.

A bibliografia tradicional sobre Alexander von Humboldt focaliza suas análises nos aspectos que envolvem as viagens, a geografia, a botânica e as ciências físicas, bem como destaca as suas observações das sociedades que visitou durante seu trajeto pela América e outras regiões do mundo (Labastida, 1999 e Flores Torres, 2003). Há ainda poucos estudos voltados a uma investigação do pensamento histórico de Humboldt. Contudo, a história não ocupou um papel coadjuvante em suas reflexões; muito pelo contrário, em momentos inesperados, observa-se a menção a dados referentes ao passado ou ainda considerações e comparações históricas (Lubrich, 2001: 750).

A presença da argumentação histórica em diversas passagens do texto de Humboldt, inclusive quando abordava assuntos ligados às ciências naturais, estava conectada ao surgimento da geologia moderna, bem como aos estudos de fósseis de animais. O início dos estudos geológicos modernos obrigou os pesquisadores do período a considerar o tempo como parte constituinte da natureza, ou seja, o mundo natural

deixou de ser encarado como algo atemporal, fixo e imutável, passando a ser visto como possuidor de sua própria historicidade, independentemente da ação humana que, embora lenta, por ser constante, provocou alterações profundas naquilo que se conhecia como globo ao longo de milênios. Além disso, a fixidez das espécies ruiu frente aos estudos de Georges Cuvier e contemporâneos, tendo eles provado que diversas espécies que já tinham povoado a Terra não mais existiam e que, neste aspecto, a questão do tempo era crucial para compreender a formação do globo.

Partindo dessa nova premissa – o tempo – para compreender a natureza, as descrições de localidades ou tipos de paisagens eram historicizadas por Humboldt; suas formações geológicas, estudadas e suas ocupações, apontadas como meio de caracterizá-las. No entanto, isso não significa que o humano possa ter papel de destaque nessas considerações. As menções às ações humanas, como apontou Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, eram feitas mais como meio de entender as alterações na natureza do que pelo seu próprio valor (2009). É o caso, por exemplo, da descrição das estepes americanas presentes nos primeiros capítulos de *Quadros da Natureza*. Visando a ressaltar o domínio da natureza nessa região, Humboldt apontava os poucos sinais de presença humana e os escassos atrativos à sedentarização humana, bem como o fato de que a atividade pastoril seria, segundo ele, desconhecida dos povos americanos até a chegada dos europeus (Humboldt, 1970: 13-14). Portanto, a história servia como auxílio na caracterização do quadro natural que se tentava narrar, na formação da impressão total da paisagem.

Alexander von Humboldt possuía também um grande interesse pelos vestígios e monumentos construídos por povos americanos antes do século XVI. Escreveu sobre as principais edificações e alguns artefatos americanos, como a Pirâmide de Cholula e a imagem do sol nas rochas dos incas. Em *Sites des Cordillères et Monuments des Peuples Indigènes de l'Amérique* (1989), Humboldt justapôs, em suas descrições, fragmentos de paisagens e de história, em uma associação não justificada e nem explicitada pelo autor (Taylor, 1989: vii), que, contudo, pode ser entendida a partir da argumentação apresentada acima. A justaposição entre monumentos e lugares se dava justamente porque os primeiros compunham as paisagens que o naturalista tentava relatar; indissociáveis, seu estudo somente ganhava sentido dada esta conexão. Contudo, os monumentos não eram encarados exclusivamente por serem fruto do trabalho humano, mas como elementos daquele cenário, o qual o naturalista tentava descrever para os leitores europeus.

O interesse em relação ao passado americano não estava restrito aos povos ditos pré-colombianos e seus monumentos. Em algumas obras, Humboldt ofereceu passagens nas quais analisa a chegada dos europeus ao continente americano, as conquistas e muitas vezes a sociedade colonial da América espanhola. Entretanto, foi em *Examen Critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent* que pôde ser observada a faceta historiográfica de Humboldt. Nessa obra, tentou esquadrihar as origens e o desenvolvimento dos conhecimentos geográficos e astronômicos que permitiram as grandes realizações ibéricas no início do período moderno. Para tanto, não se furtou de examinar as fontes às quais tinha acesso.

Contudo, o caráter histórico do pensamento de Alexander von Humboldt não estava restrito a essa obra. Ele também estava presente na forma como encarava o trabalho do naturalista. Em diferentes obras, não eram incomuns as associações, as comparações e as analogias entre os ofícios do historiador e do naturalista, como no trecho a seguir: “[...] Na descrição da natureza, como na crítica histórica, os fatos permanecem isolados durante muito tempo, até que se logra a ventura, à custa de muitos esforços, de os reunir em grupo, constituindo um todo”. (Humboldt, 1970: 35)

Logo, para Alexander von Humboldt, não haveria uma ruptura entre a atividade realizada por aquele que se dedicava ao estudo do passado e o indivíduo que se concentrava no estudo do mundo natural. Embora em diferentes esferas, ambos deveriam nortear-se por métodos racionais; ambos procuravam, pelo estudo de peças isoladas, formar um quadro complexo, dando a ideia do todo, seja esse todo a impressão total de uma paisagem ou ainda o conhecimento de determinado período.

Os fatos isolados, segundo Humboldt, deveriam ser reunidos pelo historiador. Para tanto, o contato com as fontes era fundamental. Comungando dos pressupostos defendidos por grande parte da intelectualidade alemã sobre a história, Humboldt integra o estudo minucioso e crítico dos documentos, os quais, segundo o próprio autor, não se restringiam às obras publicadas, sendo comum o contato com arquivos.

Humboldt também compartilhava de uma ideia de progresso no transcorrer dos séculos, especialmente no que concerne ao desenvolvimento da razão e das ciências. Tal progresso humano seria visível na aplicação constante do pensamento racional para o controle do mundo físico e cultural. Nas passagens e obras em que se dedicava ao estudo do passado, Humboldt deu indícios de que a história não se constituiria a partir de

rupturas ou descontinuidades que definiriam períodos ou eventos. Ao contrário disso, acreditava que os grandes eventos estavam conectados a fatos e esforços das épocas anteriores e concebia a História como um contínuo progresso da razão. Para Alexander von Humboldt, as causas dos acontecimentos não deveriam ser buscadas em fatos próximos, mas nas ações lentas, múltiplas e simultâneas que os precederam.

Muitas vezes não é o curso dos acontecimentos de maneira alguma acidental. Os fatos que em determinadas épocas da história nos revelam inesperado engrandecimento do poder do gênero humano, são produto, como na natureza orgânica, de uma ação lenta e quase sempre de difícil compreensão. (Humboldt, 1914: 7)

Apesar de enfatizar o desenvolvimento da razão enquanto cerne do trabalho historiográfico, Humboldt afastava-se da postura iluminista de desprezo e aversão a determinadas épocas do passado; para ele, as características de cada período deveriam ser descritas e valorizadas, justamente por reconhecer que o passado foi um estágio importante para se alcançar o presente. Além disso, metodologicamente, para Humboldt, era necessário ser cauteloso com as fontes e atestar a veracidade das informações contidas nelas, um rigor com a documentação muito maior que a postura dos iluministas que o precederam. Como afirmou Edmundo O’Gorman (1992: 49-50), o pensamento de Humboldt pode ser ligado à concepção idealista alemã de história; suas ideias estavam pautadas em uma visão teleológica de história, a partir da qual um devir histórico pode ser percebido na articulação dos acontecimentos.

Fugindo de classificações, não pretendo definir Humboldt como um historiador idealista ou mesmo romântico, uma vez que não é o objetivo deste estudo. Como foi apontado anteriormente, há que se considerar o trabalho de Alexander von Humboldt em sua integralidade. Sua concepção de história estava imbricada a suas atividades como naturalista, tornando-a, assim, singular. Para Humboldt, o passado era uma etapa para o desenvolvimento humano que conduziu ao presente. Sendo a América um de seus objetos centrais de investigação, é possível compreender seu interesse pelas origens da chegada dos europeus ao Novo Mundo e sua posterior colonização.

Alguns pesquisadores dedicaram-se ao estudo da relação entre Alexander von Humboldt e as fontes sobre o Novo Mundo produzidas no século XVI. Entre eles, Sandra

Rebok (2001) afirma que Humboldt, além de possuir um vasto conhecimento sobre as fontes espanholas, seria um continuador das ideias dos cronistas devido à sua forma de pensar binominal, isto é, integrando o estudo da natureza e da moral na apreensão da totalidade. Já Mary Louise Pratt (1999) aponta as semelhanças entre as descrições da natureza primitiva e exuberante presente nas crônicas e nas obras do naturalista prussiano. O historiador equatoriano Jorge Cañizares Esguerra (2007) defende que a postura de Alexander von Humboldt marcou uma ruptura frente às práticas anteriores e está associada a uma nova concepção de história e de entendimento dos povos americanos, conectando-a, portanto, a novos pressupostos para constituição do conhecimento sobre o Novo Mundo.

Ainda que os pesquisadores mencionados apresentem pontos fundamentais para compreender a leitura das crônicas realizada por Humboldt e de fato realizem estudos que vão além da simples designação das obras utilizadas, a análise de alguns trechos de *Examen Critique de l'histoire de la géographie du nouveau* e *Quadros da Natureza* pode contribuir para um entendimento mais aprofundado do assunto.

Embora Alexander von Humboldt cite com frequência o contato com documentos manuscritos preservados em arquivos, as fontes do início do período moderno mais citadas em suas inúmeras notas foram crônicas, diários e obras impressas, as quais circulavam e estavam à disposição nas bibliotecas europeias. Nessas citações é possível visualizar múltiplas atitudes do autor ante os documentos sobre a América produzidos no início do período moderno; longe de encará-los de maneira imutável do início ao fim da obra, nota-se que o posicionamento (de crítica, valorização, comparação) de Humboldt se transforma conforme o tema tratado.

Com objetivo de tornar mais compreensível o uso que Alexander von Humboldt faz das crônicas, foram agrupadas em quatro conjuntos que correspondem a posturas diversas do naturalista em relação a essas fontes.

A crônica como documento para o estudo do passado comprovando suas asserções

Em *Examen Critique*,² Humboldt tinha como objetivo analisar os eventos e avanços ocorridos entre os séculos XV e XVI no campo da geografia e das navegações. Assim, as crônicas tornaram-se uma de suas principais fontes, utilizando-as para validar suas argumentações historiográficas. Segundo o autor prussiano, a proximidade temporal seria um sinal de confiança nas informações contidas nesses escritos, uma vez que teriam presenciado os eventos: “Ambos [Juan Ponce de León e Anglería] são anteriores a 1514 e pertencem a uma época em que a recordação dos primeiros descobrimentos ainda estava fresca na memória” (Humboldt, 1914: 142).

Além disso, o testemunho ocular era compreendido como sinal de veracidade. O relato de Polo de Ondegardo, por exemplo, era descrito como digno de fé (Humboldt, 1970: 213). Em outros momentos, Alexander von Humboldt mostrava-se como historiador ao recorrer às crônicas como evidências textuais de suas afirmativas. Entre outras passagens, podemos citar a descrição dos hábitos alimentares dos indígenas, na qual recorre às informações contidas na obra de Gómara para assegurar a fidedignidade daquilo que está narrando (Humboldt, 1970: 152-153).

Os cronistas também eram valorizados, individualmente, como especialistas em determinados conhecimentos ou ainda quanto ao estilo de descrição, revelando pontos de convergências discursivas entre o naturalista prussiano e os autores do século XVI, como apontarei adiante.

Referências às crônicas como detentoras de um conhecimento de outras áreas não restritas à história

Adjetivos como erudito, sagaz e cuidadoso são atribuídos aos cronistas em relação aos seus escritos. Mesmo a leitura dessas obras, especialmente aquelas atribuídas a

² **Examen Critique** foi parcialmente traduzido para o espanhol em 1914 com o título de **Cristóbal Colón y el descubrimiento de América**.

Colombo, era apontada como prazerosa. No entanto, a valorização das crônicas não se restringia ao seu papel enquanto fonte de informações sobre o passado. Alexander von Humboldt afirmava que elas contribuíram significativamente não somente na produção de conhecimentos científicos relevantes para os séculos XV e XVI, mas também na de saberes importantes para sua época. Por acreditar que a história percorre um caminho de desenvolvimento gradual, lento e contínuo em direção ao progresso humano, Humboldt tinha como suposição a de que todos os êxitos obtidos no campo do conhecimento eram fundamentais para alcançar resultados consistentes, como pode ser observado no trecho abaixo:

Quando se estuda os primeiros historiadores da conquista e compara-se suas obras, sobretudo as de Acosta, de Oviedo e de Barcia, às investigações de viajantes modernos, surpreende-se encontrar o germe das mais importantes verdades físicas nos escritores espanhóis do décimo sexto século. (Humboldt, 1914: 16)

Comparações entre trechos de cronistas visando encontrar maior exatidão

Um terceiro uso que Humboldt faz das crônicas estava pautado na comparação e não era totalmente valorativo de todas as crônicas, mas estabelecia uma hierarquização. Os eventos descritos pelos cronistas eram contrapostos visando à reconstrução mais fidedigna do passado. As comparações também surgiam no sentido de qualificar uma obra em relação à outra. As narrativas de um mesmo fato eram postas lado a lado e, por meio de uma avaliação, Humboldt estabelecia sua seleção entre as que eram mais dignas de verossimilhança. Um exemplo dessa postura pode ser observado em sua comparação entre Gómara e Oviedo; o prussiano considerava o primeiro mais isento que o segundo.

Trechos onde estabeleceu críticas às crônicas e uma possível incúria dos autores com a verdade

No entanto, seu juízo de valor não era uniforme. As crônicas não eram vistas como documentos infalíveis que refletiam a verdade total sobre o passado, não merecendo

qualquer ponto de crítica. Metodologicamente, Humboldt em diversos momentos afirmou ser preciso cautela na análise das fontes e sempre atestar a veracidade das informações contidas nelas. Em alguns trechos de *Examen Critique*, Humboldt julgou as crônicas como incertas, especialmente em relação às datas (que deveriam ser exatas para validar a informação), lacônicas, exageradas e tendenciosas. Essa visão que não se colocava em contradição com a atitude anterior de valorização das crônicas – embora fossem posturas opostas –, mas estava imbricada com sua concepção de história e de metodologia. As obras de autores quinhentistas não eram encaradas como um repositório de equívocos e de inverossimilhanças como anteriormente, mas não estavam isentas das críticas textuais que caracterizaram o saber histórico do período e também eram manejadas por Humboldt. Assim, como foi apontado acima, na análise humboldtiana predominava o estudo minucioso de fontes e fatos, bem como o predomínio da razão em suas avaliações sobre o passado, característica de um novo fazer histórico que emergia nos oitocentos.

Por fim, é importante salientar que Alexander von Humboldt admirava os escritores daquele período, especialmente Cristóvão Colombo. Retomando as ideias de Mary Louise Pratt, nota-se nessa admiração uma reiteração das imagens formadas pelos primeiros europeus ao chegarem ao continente americano. Assim, observa-se a reprodução de uma série de imagens e adjetivos que também eram empregados nas crônicas coloniais. No entanto, não se pode qualificar o discurso de Alexander von Humboldt como cópia ou mera derivação daquilo que já havia sido escrito. A utilização de tais repertórios comuns às crônicas conduz à construção de uma representação de natureza americana simultaneamente próxima e dessemelhante.

A visão de natureza e as descrições formuladas por Humboldt foram marcadas pelo contato que o autor teve com as crônicas. Também ratificam que, longe de serem homogêneas, as leituras e apropriações eram polissêmicas, variando conforme o tema, mas sempre de acordo com os critérios de verdade estabelecidos no período. Isso significa que a rejeição ou valoração de determinada informação contida na crônica relacionava-se, sobretudo, com os pressupostos epistemológicos vigentes.

Referências bibliográficas

CAÑIZARES ESGUERRA, J. **Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo** – Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo Atlántico del siglo XVIII. México: FCE, 2007.

FERNANDES, L. E. de O. **Patria Mestiza**: memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX . 2009. Tese (Doutorado em História)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FLORES TORRES, Ó. **Historiadores de México Siglo XIX**. México: Editorial Trillas, 2003.

HUMBOLDT, A. von. **Cristóbal Colón y el descubrimiento de América**. Vol. I e II, Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1914. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=2332&portal=0>>. Acesso em: 17 jan. 2009.

_____. **Examen Critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècle**, Tomo I, II, III, IV e V. Paris: Libraire de Gide, 1836. Versão digitalizada disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=MdJ7HAAACAAJ&dq=Examen+Critique+de+l%E2%80%99histoire+de+la+g%C3%A9ographie+du+nouveau+continent+et+des+progr%C3%A8s+de+l%E2%80%99astronomie+Humboldt&lr=&ei=YTM1SeD0Fo2YMoe4wcsG>> Acesso em: 03 fev. 2007.

_____. **Quadros da Natureza**, vol. I e II. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1970.

_____. **Sites des Cordillères et Monuments des Peuples indigènes de l'Amérique**. Paris : Editions Jean Michel Place, 1989.

LABASTIDA, J. **Humboldt, ciudadano universal**. México: Siglo Veintiuno, 1999.

LUBRICH, O. Como antiguas estatuas de bronce: sobre la disolución del clasicismo em la relación histórica de un viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Mundo, de Alejandro de Humboldt. In: **Revista de Indias**, vol. LXI, n.223, 2001.

_____. Humboldt desconstruye la relación de viaje. In: **Alexander von Humboldt im Netz**, Ano IV, nº. 7, 2003. Disponível em: <<http://www.uni-potsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin7/lubrich.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2009.

O'GORMAN, E. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

OLIVEIRA, F. P. de G. **Entre o Fabuloso e o verossímil**: crônicas e epistemologia no processo de cognição da América. 2010. Dissertação (Mestrado em História)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PRATT, M. L. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Edusc, 1999.

REBOK, S. Alexander von Humboldt y el modelo de la Historia Natural y Moral. In: **Humboldt im Netz Hin**, Vol. II, nº 3, 2001. Disponível em: <<http://www.uni-potsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/rebok.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2008.

TAYLOR, A. C. Préface: Le concret absolu, Humboldt et l'écriture du monde. In: HUMBOLDT, A. von. **Sites des Cordillères et Monuments des Peuples Indigènes de l'Amérique**. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1989.

Parte II

Século XIX: Intelectuais e a construção de Histórias nacionais

O espelho da História

Narrativa e metanarrativa da Conquista do México na obra de William H. Prescott

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes*

Introdução

William H. Prescott alcançou enorme repercussão nas Américas e na Europa com sua obra *History of the Conquest of Mexico*, de 1843. Parcialmente baseado em documentos inéditos (ou há muito sem uso) advindos de colegas que os prospectaram em arquivos da Espanha, o livro foi traduzido em pouquíssimo tempo para outras línguas, em especial para o espanhol. No México, onde a intelectualidade procurava formas de elaborar sínteses históricas sobre o século XVI, o interesse foi tamanho que duas traduções, quase simultâneas, foram feitas¹.

Prescott teve uma trajetória acadêmica sólida. Sediado em Boston, começou seus estudos nos anos de 1820, quando abandonou a prática do Direito e dedicou-se unicamente à literatura, publicando estudos sobre Lord Byron, Alexander Pope, escritores franceses e italianos, sempre pela *North American Review*². Por conta da estreita amizade

* Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, Doutor, Professor no Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP.

¹ Uma tradução foi feita por José María González de la Vega. Anotada, corrigida e comentada por Lucas Alamán, foi publicada em dois tomos, em 1844. Outra, coordenada por Ignacio Cumplido, foi publicada em três tomos, entre 1844 e 1846. O texto dessa segunda versão foi vertido do inglês ao espanhol por Joaquín Navarro, ganhando um volume de ilustrações (comentadas por Isidro Gondra, diretor do Museo Nacional) e 124 páginas de comentários de José Fernando Ramírez.

² Revista bimestral, depois trimestral, fundada em Boston, em 1815, pelo jornalista Nathan Hale. Serviu como principal veículo difusor da intelectualidade da Nova Inglaterra até a década de 1860, quando passou a dividir a cena com outras publicações homólogas. Em suas páginas, George Ticknor, George Bancroft, Prescott, entre outros, publicaram alguns de seus textos discutindo História e questões culturais. A publicação existe até hoje. O acervo da revista (entre os anos de 1815 e 1900) foi digitalizado e encontra-se

cultivada com George Ticknor, pioneiro intelectual hispanista dos Estados Unidos, professor de Harvard, que mais tarde seria seu primeiro biógrafo, Prescott passou a pesquisar literatos espanhóis, como Miguel de Cervantes.

Sua entrada para a elite dos historiadores de seu país deu-se após uma década de estudos de fontes e textos espanhóis, quando, em 1837, publicou *History of Ferdinand and Isabella*, obra sobre os Reis Católicos. O livro valeu-lhe indicações nas principais academias científicas norte-americanas de então. Para escrevê-lo, Prescott lançou mão de muitos contatos com intelectuais espanhóis e livreiros na Europa que, sempre que possível, remetiam material solicitado pelo americano em cartas.

Segundo Richard L. Kagan, a própria decisão de Prescott de investigar em primeira mão, utilizando fontes primárias, os feitos dos Reis Católicos “representou um marco na própria historiografia norte-americana”. Essa nova marca dava-se pelo rompimento da História eminentemente nacional que os Estados Unidos de então produziam: “ainda que os norte-americanos de princípios do século XIX lessem história europeia – principalmente tal como a interpretavam Edward Gibbon, David Hume, William Robertson e Voltaire”, ninguém produzia algo inédito sobre outro lugar do mundo (Kagan, 1998: 230).

O sucesso de seu primeiro livro o encorajou a seguir com o projeto de sua longa carreira historiográfica: mapear a constituição do império espanhol do século XVI (Gardiner, 1959: 11; J, 2007: 311 ss). Valendo-se da mesma rede de contatos que já lhe fornecera valiosos documentos espanhóis, o historiador pôs-se a trabalhar em mais um projeto: as Histórias das Conquistas do México e do Peru, entendidas como parte fundamental da constituição do império espanhol. Decidiu estudar primeiro a Conquista do México, respeitando a ordem cronológica das duas empreitadas, dando especial ênfase à figura de Hernán Cortés³.

disponível na Biblioteca da Universidade de Cornell, no endereço: <<http://digital.library.cornell.edu/n/nora/nora.html>>.

³ Prescott publicou a vida de Carlos V, escrita pelo eminente historiador escocês William Robertson, em 1856. A ela, o norte-americano acrescentou um farto epílogo sobre os últimos dias de vida do imperador. Para conhecer a reinterpretação de Prescott sobre a obra de Robertson e as dificuldades para conseguir os documentos espanhóis sobre os derradeiros momentos de Carlos V, cf. Jaksić, 2007: 422-447.

A composição de *History of the Conquest of Mexico*: estrutura e narrativa

A *History of the Conquest of Mexico* é separada em três partes: a primeira corresponde à introdução e se ocupa das chamadas “Antiguidades indígenas, as origens da nação”, segundo o próprio autor (Prefácio, XI). A segunda porção é uma narrativa eminentemente de eventos políticos da Conquista, que Prescott considerava a parte verdadeiramente histórica de seu livro. Finalmente, a conclusão do trabalho é, a seu ver, estritamente biográfica. Importante destacar que tal divisão em partes é anunciada na introdução da obra, mas não está relacionada com a divisão estrutural de *History of the Conquest...* Esta se divide em sete livros, que, por sua vez, são subdivididos em capítulos. A primeira parte, sobre os astecas, coincide com o primeiro livro (intitulado “Introduction: view of the ancient Aztec Civilization” e dividido em 7 capítulos). A segunda consiste dos livros de número 2 a 6 (“Discovery of Mexico” – 8 capítulos; “March to Mexico” – 9 capítulos; “Residence in Mexico” – 8 capítulos; “Expulsion from Mexico” - 7 capítulos; e “Siege and surrender of Mexico” – 8 capítulos). Finalmente, a terceira parte foi intitulada “Conclusion: subsequent career of Cortes” e é composta por 5 capítulos.

Logo, a história indígena ocupava a “parte filosófica” do livro. Ou seja, no primeiro livro, os índios, discursivamente, não tinham História, eram privados de temporalidade. Deviam constar do texto, pois era necessário demonstrar que não eram simples selvagens sendo conquistados. Para Prescott, “aquele punhado de espanhóis”, de cuja presença já se estava teleologicamente ciente, deveria conquistar uma nação de bárbaros impressionantes, com alto domínio de tecnologia e de sociedade estruturada. Sua barbárie, no entanto, não os eximia da lógica do choque entre povos: aqueles com mais alto grau de civilização devem sobrepujar seus oponentes nesses casos. No texto de Prescott, portanto, por mais fascinantes que fossem os astecas, mais encantadores eram os espanhóis que os subjugaram.

István Jaksic, em seu recente livro sobre a intelectualidade norte-americana e o estudo de temas espanhóis, lembra-nos que tal superioridade de civilizações sobre outras obedecia a muitos critérios. Os dois principais eram uma hierarquia de religiões e de sistemas políticos. O próprio Prescott deixou isso claro em muitas passagens de seu texto, como, por exemplo, quando refletiu sobre a vitória espanhola:

It was the first colony- the fruitful parent of so many others- in New Spain. It was hailed with satisfaction by the simple natives, who hoped to repose in safety under its protecting shadow. Alas! They could not read the future, or they would have found no cause to rejoice in this harbinger of a revolution more tremendous than. Any predicted by their bards and prophets. It was not the good Quetzalcoatl who had returned to claim his own again, bringing peace, freedom, and civilization in his train. Their fetters, indeed, would be broken, and their wrongs be amply avenged on the proud head of the Aztec; but it was to be by that strong arm which should bow down equally the oppressor and the oppressed. The light of civilization would be poured on their land; but it would be the light of a consuming fire, before which their barbaric glory, their institutions, their very existence and name as a nation, would wither and become extinct! Their doom was sealed when the white man. Had set his foot on their soil (Prescott, 1843: 345).

O local discursivo seguia a fórmula do romance histórico: nos preâmbulos da obra deve se expor ao leitor tanto o protagonista quanto o antagonista, ainda que já saibamos que os defeitos e vícios de origem do segundo serão, indubitavelmente, superados pelas virtudes do primeiro.

A intenção dessa divisão era clara para seu próprio autor:

The general views of the Introduction will prepare the reader for the particulars of the Conquest, and that the great public events narrated in this will, without violence, open the way to the remaining personal history of the hero who is the soul of it. Whatever incongruity may exist in other respects, I may hope the unity of interest, the only unity held of much importance by modern critics, will be found still to be preserved (XI – grifo no original).

Como Prescott afirmou na introdução de suas obras e em cartas pessoais, ele separava História e ficção pelo compromisso com a verdade dos fatos que a primeira deveria ter. Ainda assim, o texto escrito de seu punho era, acima de tudo, uma narrativa e

estava sujeito às regras de quaisquer outras narrativas até onde os documentos assim o permitissem.

Ou seja, havia uma interessante combinação – comum a muitos contemporâneos seus – entre o uso rigoroso dos documentos (e nesse sentido uma valorização de seu uso para se chegar a uma verdade histórica) e o cuidado literário do texto. Uma obra autoral como a sua tinha que agradar pela fruição estética e pela congruência das informações; pela narrativa como fim e como meio para falar de História. Em outras palavras, a História, com o sentido de passado em si, repousava no texto do historiador; era algo a ser contado, separado da ficção pelo compromisso com a verdade dos fatos; mas era, acima de tudo, uma narrativa. Ele próprio escreveu que pensava a História como “uma épica em prosa, um romance de cavalaria” (*Apud* Levin, 1959: 11). David Levin, com base nesses mesmos apontamentos, ponderou sobre o método historiográfico do intelectual da Nova Inglaterra:

The subject had to be an interesting narrative, on a “grand theme”, in which a varied group of remarkable, vigorous characters acted heroically on the largest possible stage. The grand theme involved the origins of a nation (preferably, in some way, America), the progress of Liberty in her battle against Absolutism, the conquest of a continent, or all of these. It included, if possible, some ‘poetic’- that is, melancholy- incidents. The scenery had to include something of the picturesque, and as much of the sublime as possible (1959: 11).

A narrativa da Conquista feita por Prescott, centrada no gênio heroico de Cortés, tornou-se um paradigma. Mas não imaginemos que foi o bostoniano quem inventou a fórmula narrativa da Conquista do México centrada na figura do Marquês do Vale ou o primeiro que deu a história indígena como encerrada quando da queda de Tenochtitlan. Prescott valera-se de fontes espanholas coloniais e, em grande medida, do texto de Antonio de Solís. Aliás, parte da decisão de continuar seu livro para além de 1521 deu-se para se distanciar do texto do cronista espanhol:

Solis took the more politic course, of concluding his narrative with the fall of Mexico, and thus leaves his readers with the full impression of that memorable

event undisturbed on their minds (Prescott, 1843: X). [Sua opção por centrar a Conquista em Cortés, no entanto, coincide com a de Solís].

Nesse sentido, ao escolher antagonistas e protagonista claros, a narrativa histórica prescottiana ganhou força. Alberto Rodríguez (1995) fez uma leitura de *History of the Conquest of Mexico* na qual evidencia o papel dos espanhóis como heróis e mostra as marcas textuais que o bostoniano deixou na sua construção da aventura do herói Cortés. Elas se dariam em três etapas: 1) o herói abandona a vida que conhece (a saída de Cuba e os entreveros com o tirânico Velázquez de Prescott); 2) o herói adquire experiência (embates e negociações com totonacas, tlaxcaltecas, em Cholula etc.); 3) triunfo e fracasso do herói (queda de Tenochtitlan e ardis nos quais Cortés se enreda e que o levam à ruína).

Tulio Halperín, por sua vez, lembra-nos que a historiografia da conquista e da colonização passou a se sobrepôr às preocupações em explicar como o império espanhol pareceu “sobreviver a uma decadência plurissecular”. Esta era a preocupação que, até meados do século XIX, oferecia “um núcleo temático e problemático à investigação do presente e do passado da América espanhola colonial”. Para o historiador argentino, os dois livros de Prescott sobre as conquistas do México e do Peru foram os grandes responsáveis por deslocar esse núcleo

[...] 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-la 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 (Halperin, 1997: 165).

Ou seja, a narrativa de Prescott punha fim ao mundo indígena, que saía de uma “filosofia”, de uma descrição de seus modos de vida descolada do tempo histórico, para chegar como elemento antagônico ao jogo histórico da Conquista capitaneada por Cortés e suas hostes. Se isto, como conteúdo, já podia ser visto em Solís e outros cronistas, como narrativa, canonizava-se em Prescott.

Metanarrativas no texto de Prescott: fórmulas de entender o *telos* discursivo

Para além dessas considerações sobre a narrativa prescottiana da Conquista do México, vale pensar as muitas possibilidades de metanarrativas contidas tanto em seus textos quanto na historiografia sobre o historiador da Nova Inglaterra. Por metanarrativa entendemos, como proposto por Jean-François Lyotard, um discurso cujas premissas estejam assentadas na elaboração de um *telos* sobre o devir histórico. F.R. Ankersmit escreveu que essa forma de escrever foi típica dos historiadores que buscavam algo para “rotular como a essência do passado — o princípio que regia o todo no passado (ou durante parte dele) e baseado no qual, conseqüentemente, tudo poderia ser compreendido”. Para o pensador holandês, esse “existencialismo historiográfico” manifestou-se de diversas formas diferentes, mas marcou “vários sistemas especulativos que nortearam o pensar do homem ocidental sobre seu passado”. De forma geral, sintetizou, “o sistema teológico Agostiniano de história e suas variantes seculares, a ideia de progresso, a fé cega no progresso da ciência e nas benesses que esta deveria acarretar, sempre foram a ‘metanarrativa’, usando a terminologia de Lyotard, através da qual não somente a historiografia como também outros aspectos fundamentais da civilização foram legitimados” (Ankersmit, 2001: 127).

Para um primeiro ponto a ser pensado, vale lembrar que, uma década depois da morte de Prescott, seu bom amigo, o hispanista George Ticknor escreveu sua biografia. Os demais textos biográficos que se seguiram ao de Ticknor (Ogden, 1904; Peck, 1905; Charvat, 1943; Gardiner, 1969) mantiveram as mesmas características dramáticas do pioneiro: todos construíram uma grande narrativa cronológica de um Prescott de

jovialidade indômita, que se opôs a qualquer dificuldade (escassez de fontes documentais, problemas de visão, doenças etc.) para realizar seus trabalhos soberbos⁴. Em estudo recente, John E. Eipper (2000) escreveu que os entusiastas biógrafos de Prescott procuravam, sempre que possível, fazer paralelos entre as realizações do historiador com as do Cortés por ele descrito em *History of the Conquest of Mexico*: “if the Conquistador emerged from the *Noche triste* undaunted, so too would the historian carry on through the darkness and dyspepsia of sundry ‘Melancholy Nights’ on Beacon Hill” (Eipper, 2000: 417).

Mas é sobre a questão das metanarrativas do próprio *History of the Conquest of Mexico* que nos debruçaremos. E ela foi proposta por autores hispanistas, encabeçados pelas estudiosas Inga Clendinnen (1991) e Stephanie Merrim (1989). Ambas leem *History of the Conquest of Mexico* como mais um elo de uma longa cadeia teórica que põe o mundo ocidental e seus valores como dominantes tanto política quanto culturalmente. Para Merrim, por exemplo, a representação que Prescott faz de Cortés e Montezuma pode ser compreendida como um microcosmo da historiografia eurocêntrica, uma aplicação da duradoura metáfora de “civilização e barbárie” proposta por tantos outros antes dele, nominalmente, por exemplo, Domingo Faustino Sarmiento na Argentina.

Já Clendinnen, por sua vez, sustenta que a “fábula Prescottiana” é central para a crença norte-americana e europeia de sua superioridade cultural, tecnológica e moral sobre os povos que não a partilham.

4 William Charvat, por exemplo, o descreveu como “handsome, gay, popular” (Charvat: 1943, xxii), como o fizera Ticknor. Todos reforçam a carreira indubitavelmente bem-sucedida de Prescott, mostrando-o como pioneiro nos estudos sobre Espanha e suas colônias. Sobre isso, Jaksić escreveu: “El reconocimiento del éxito de Prescott, su productividad, concentración y claro enfoque intelectual ha tendido a opacar una serie de temas importantes en una indudablemente meritoria trayectoria. En primer lugar, no siempre se reconoce que Prescott dudó, postergó y padeció bastante antes de tomar la decisión de estudiar la historia española. En segundo lugar, el retrato de un historiador heroico y casi ciego escribiendo en la penumbra y enfrentando enormes dificultades tiende a soslayar la considerable ayuda que recibió de parte de una red internacional de amigos y ayudantes, tanto pagados como voluntarios, que le proporcionaban documentos difíciles de encontrar, y libros e ideas” (Jaksić, 2007: 314-315)”. Esta última passagem de Jasić e nossa leitura das biografias de Prescott levam-nos à conclusão de que se criou sobre o historiador da Nova Inglaterra um discurso muito comum na tradição norte-americana: o do cientista ou inovador solitário, indivíduo laborioso e persistente, que, sozinho, com o fruto de seu próprio suor e empreendedorismo, é capaz de inventar algo inédito e revolucionário. Releitura do self-made man e do mito do homem da fronteira, esse tipo de narrativa é muito comum, especialmente em biografias sobre personagens do XIX ou do período de independência. Sobre isso, cf. Karnal, 2008.

As conclusões de ambas as pesquisas são as mesmas: Prescott demonstrou como o ocidente cristão triunfou sobre o mundo pagão porque as leis da História assim o determinavam, tanto no século XVI, como no romântico e científico século XIX.

Para entender exatamente do que falam historiadores como Clendinnen, é preciso lembrar que Prescott escreveu e publicou *History of the Conquest of Mexico* no contexto da invasão que os EUA fizeram ao México, como decorrência da questão texana. Durante a guerra entre México e Estados Unidos (1846-1848), Prescott, que era contrário ao embate, dada sua orientação política (Whig) oposta ao Destino Manifesto e à política de James K. Polk (1845-1849), ainda publicou *History of the Conquest of Peru* (1847). Em 15 de maio de 1846, dois dias antes da declaração de Guerra feita pelos Estados Unidos, Prescott escreveu para George Sumner, irmão do abolicionista Charles Sumner:

We are here just now in a war crisis. [...] It was no more than was to be expected. For how could two armed bodies lie in gunshot of each other, all prepared for an explosion, with such causes of irritation between two nations, and not come to blows? [...] But we have a happy confidence in our superiority over every and over all the nations of Christendom combined. The South and West seem to be overrun with a daredevil war spirit that one might expect to meet with in France, but not in a money-making democracy. Yet this same war spirit has been the bane of more democracies than one, and I fear we are reserved to point a moral, if we do nothing to adorn a tale. One would suppose that the millions of uncultivated acres inviting settlement and the hand of civilization that lie within our present limits might satisfy the most craving cupidity. [...] But I am sick of our domestic troubles, brought on us by unparalleled folly. And I take refuge from them in Peruvian hills, where the devildoms I read of – black enough – have at least no reference to ourselves. (In: Wolcott, 1970: 597).

Neste trecho da carta, vemos o historiador em um duplo movimento. Um que pensa a guerra à luz de exemplos históricos de povos que se afundaram em pretensões de grandeza e imperialismo. Outro que julgava que seu trabalho como historiador, de alguma forma, o afastava das intempéries políticas de seu tempo. Essa segunda assunção parece

mostrar que a História teria uma neutralidade em relação ao presente e que o historiador deveria se manter neutro para pensar o passado.

Mas, sobre a própria anexação do Texas, o historiador liberal já fiara outros comentários, dos raros em termos políticos que viria a emitir abertamente em sua vida. Afirmara, em resenha ao livro de George Bancroft, que o ato de Guerra era "*the most serious shock yet given to the stability of our glorious institutions*", um "mal" que assume "*a tenfold magnitude; for it flows not so much from the single act as from the principle on which it rests, and which may open the way to the indefinite perpetration of such acts*" (Prescott, 1859: 305).

Embora fosse abertamente contrário à guerra, isso não impediu que seu livro fosse consultado pelos próprios soldados americanos que invadiam o México. Logo, temos que perceber uma clivagem entre as posições políticas e intenções iniciais da narrativa de Prescott e a leitura que ela teve. Donald E. Pease lembra-nos que os norte-americanos faziam analogias entre a narrativa de Prescott e a campanha que realizam:

Upon reading Prescott's account of the Spanish conquest, U.S. soldiers propagated the belief that the Prescott epic foretold their second conquest of Mexico. As they envisioned the empires of Montezuma II (1466–1520) and Hernán Cortes (1485–1547) giving way to the irresistible force of the "empire of liberty" they were bringing to the Mexican people, the troops associated this contemporary struggle with events from the past of civilization itself (Pease, 2006: s/p).

Jaksić, por sua vez, recuperou uma correspondência de editores que propuseram a Prescott que ele escrevesse a história da guerra como uma espécie de continuação da conquista do México. O bostoniano, obviamente, negou. Mas, o texto de Jaksić também revelou como Prescott estava longe de ser um pacifista *per se*:

A Pascual de Gayangos le dijo que "a pesar de ser una guerra demente y sin principios, usted admitirá, creo, que nuestros ciudadanos luchan bien". Además se puso muy contento al enterarse, gracias al Secretario de la Armada, que los marinos del U.S.S. Delaware habían pedido ejemplares del History of the conquest of Mexico para la biblioteca del buque, cosa que se otorgó también

para todos los buques de la Armada. También encontró gratificante recibir una carta de Caleb Cushing, quien estaba en México a la cabeza de un regimiento de voluntarios, comentándole su libro en detalle, que leía durante los intervalos de la campana: "La segunda Conquista proporciona muchas analogías con la primera, y que sorprenden a quien se encuentra en el lugar. Yo estoy con cinco regimientos en San Ángel, cerca de Coyoacán, y mis cabalgatas por el servicio o de recreo me dan suficiente oportunidad para notar esas analogías. Entre otras, que el General Scott se dirigió inicialmente a la ciudad por la calzada de San Antonio, y finalmente por la de Tacuba, aunque ciertamente no porque Cortés lo haya hecho" (Jaksić, 2007: 378).

Apesar de passagens como a citada e do texto de Prescott estar pleno de citações sobre a superioridade de algumas civilizações sobre outras, há quem vá além e leia *History of the Conquest...* como uma crítica meta-histórica ao ocidente. John Ernest (1993), especialista em historiografia norte-americana do século XIX, fez um grande esforço para demonstrar o que considera uma "explicação meta-histórica" presente no livro de Prescott. Nesse sentido, Ernest afirma que o bostoniano fez uma narrativa da Conquista do México ao mesmo tempo em que construiu uma meta-história de seu tempo, que buscava criticar: Prescott denunciava o "*evil principle he so feared*" (Ernest, 1993: 233). Não fazia, pois, apologia do imperialismo norte-americano; tampouco acreditava que aquele ato de seu país, a guerra com o México, pudesse encontrar uma coleção de *exempla* felizes no passado: "*In other words History of the Conquest of Mexico functions as a metahistorical commentary, not on the character of the conquest itself but rather on the attempt to read and interpret the text of the past, and to use appeals to Providence based upon such a reading to justify political programs*" (Ernest, 1993: 235).

De nossa parte, assim como o fez Jaksić, acreditamos que Prescott, bem como outros intelectuais norte-americanos do período, escreveu sobre a História da Espanha e de suas possessões no Novo Mundo para entender as razões que levaram à formação, auge e decadência de um império. Ticknor, Henry Wadsworth Longfellow, Washington Irving Prescott, Mary Mann Peabody e outros estavam, segundo Jaksić, interessados em definir o *caráter nacional* espanhol, mediante a observação direta ou através do estudo da literatura e da história daquele país: "*todos ellos veían dos componentes centrales en el*

carácter español: la religiosidad y el espíritu caballeresco (con todas sus connotaciones de obsolescencia)” (Jaksić, 2007: 17).

O colapso do império espanhol e o conseqüente surgimento de novas nações na América trouxeram aos Estados Unidos uma série de questões, tais como o estabelecimento de fronteiras, comércio e as relações diplomáticas. A nova realidade pós-colonial de seus vizinhos emulava a própria independência norte-americana e a Guerra de 1812, momentos cruciais que ajudaram a definir a cultura, a História e o caráter daquela nação. Logo, todo processo pelo qual a Espanha ascendera, tivera um auge e caíra continha lições de grande relevância para os Estados Unidos.

Como em um espelho, os Estados Unidos pareciam a imagem contrária da Espanha, mas, para Prescott, perigosamente semelhante. Era contrária uma vez que os norte-americanos, cria, haviam sido forjados sob a égide de valores de liberdade e união, diferentemente dos de religião e cavalaria da Espanha. Mas, como garantir que o destino de ambos não fosse o mesmo, em um perigoso paralelo que poderia ser uma lei universal: uma ascensão imperial e uma inevitável decadência fruto da deturpação dos valores primordiais e do relaxamento de costumes.

Narrar a Conquista do México continha, em sua forma, um conteúdo que permitia vislumbrar o passado como lição para o presente. O jogo especular entre as temporalidades narradas permitia a previsão de duas quedas. A primeira era asteca, povo que estava derrotado antes mesmo que Colombo zarpassse de Palos ou que Cortés desembarcasse no México. A segunda queda estava contida na primeira: o *“imperio español estaba condenado a caer por su fanatismo religioso y su codicia sin límites”* (Jaksić, 2007: 19). E, embora os Estados Unidos, de valores progressistas e de liberdade, tivessem uma possibilidade de amplo e próspero futuro, o espelho da História podia mostrar que atitudes imperialistas e fraqueza de costumes constituíam uma lição de que nenhum povo, não importa quão grandioso fosse, estava imune ao declínio.

Referências bibliográficas

ANKERSMIT, F. R. Historiografia e pós-modernismo. **Topoi**, Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 113-135. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi02/topoi2a4.pdf>. Acesso em: 13 Jul. 2011.

CHARVAT, W. *et alli*. (Eds.). **William Hickling Prescott**: Representative Selections. New York: American, 1943.

CLENDINNEN, I. Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico. **Representations**, 33, 1991.

EIPPER, J. E. The Canonizer De-Canonized: The Case of William H. Prescott. **Hispania**, Espanha, Vol. 83, No. 3, Sep. 2000.

ERNEST, J. Reading the Romantic Past: William H. Prescott's *History of the Conquest of Mexico*. **American Literary History**, Vol. 5, No. 2 (Summer, 1993), p. 231-249.

GARDINER, C. H. **William Hickling Prescott**: a biography. Austin: Univ. of Texas Press, 1969.

_____. Prescott's Ties with Mexico. Center for Latin American Studies at the University of Miami: **Journal of Inter-American Studies**, Vol. 1, No. 1, Jan. de 1959.

HALPERIN Donghi, T. Historiografia Colonial HispanoAmericana e Multiculturalismo: a História da Colonização entre a Perspectiva do Colonizador e a do Colonizado. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 20, 1997.

JAKSIĆ, I. **Ven conmigo a la España lejana**: los intelectuales norteamericanos ante el mundo hispano, 1820-1880. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2007.

KAGAN, R. Prescott's Paradigm: American Historical Scholarship and the Decline of Spain. **American Historical Review**, vol. 101, apr. 1996, pp. 423-446. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2170397?uid=3737664&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101218726877>>. Acesso em: 13 Jul. 2011.

KARNAL, L. Estados Unidos, liberdade e cidadania. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Org.). **História da cidadania**. 4ªed. São Paulo: Contexto, 2008.

LEVIN, D. **History as Romantic Art**: Bancroft, Prescott, Motley, and Parkman. Stanford: Stanford Univ. Press, 1959.

LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MERRIM, S. Civilización y barbarie: Prescott como lector de Cortés. In: BEER, G. de; CHANG-RODRIGUEZ, R. (Eds.). **La historia en la literatura iberoamericana**. New York: City College, 1989.

MORISON, S. E. Robert Carter's Recollections of William H. Prescott. **The New England Quarterly**, Vol. 32, No. 3, sep. 1959.

OGDEN, R. **William Hickling Prescott**. Boston: Houghton Mifflin, 1904.

PEASE, D. E. Mexican-American War. **American History Through Literature**. Ed. Janet Gabler-Hover e Robert Sattelmeyer. Gale Cengage, 2006. Disponível em: <<http://www.enotes.com/american-history-literature-cc/mexican-american-war>>. Acesso em: 13 Jul. 2011.

PECK, H. T. **William Hickling Prescott**. New York: Macmillan, 1905.

PRESCOTT, W. H. **Biographical and Critical Miscellanies**. Boston: Philips, Sampson and Company, 1859.

_____. **History of the Conquest of Mexico, with a Preliminary View of Ancient Mexican Civilization, and the Life of the Conqueror, Hernando Cortes**. Nova York: Harper and Brothers, 1843, vol. 3.

RODRÍGUEZ, A. El historiador William Prescott y su visión de los españoles. **Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas** 21-26/ago/1995, Birmingham, Vol. 4, 1998 (Del Romanticismo a la Guerra Civil / coord. Derek Flitter), p. 234-240.

TICKNOR, G. **Life of William Hickling Prescott**. London, 1864.

WILSON, D. de A. Ocean Chivalry: Issues of Alterity in Don Quixote. **Wilson Colby Quarterly**, Vol. 32, no.4, Dec 1996, p. 221-235.

WOLCOTT, R. (Ed.). **The Correspondence of William Hickling Prescott**. Boston: Houghton Mifflin, [1925] 1970.

José Hernández e a escrita de *Martín Fierro*

Sobre política, estética e contexto

Ivia Minelli*

Si bien es cierto que ningún texto puede ser explicado como efecto de una causa histórica, todo texto puede ser interpretado como soporte de un efecto cultural.

Martín Prieto

Figura emblemática na cultura argentina, José Hernández é autor do poema mais requisitado pela memória histórica de seu país, *Martín Fierro*, cujas publicações de 1872 e 1879 transbordaram o mercado editorial de sua época e consagraram a presença de um imaginário gauchesco na cultura nacional. Publicado em duas etapas, respectivamente *El gaucho Martín Fierro* e *La Vuelta de Martín Fierro*, o poema narra as mazelas sofridas pelo homem interiorano, o gaucho, diante das políticas de ocupação fronteiriça implantadas pelo Estado, valendo-se de uma linguagem popular e do formato de versos cantados.

Celebrada e reverenciada dentre os argentinos, essa obra aparece constantemente atrelada a outra importante produção textual do século XIX, *Facundo: civilización y barbárie* (1845), de Domingo F. Sarmiento⁵. É imensurável o número de vezes que essas

* Ivia Minelli, Mestre em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.

⁵ Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) é um nome importante dentre os argentinos devido ao reconhecimento de seu trabalho como literato e político. Foi presidente argentino dentre 1868 e 1874, tornando-se famoso por suas políticas educacionais. Também é autor de **Facundo: civilização e barbárie** (1845), ensaio que lhe rendeu fama pela originalidade da escrita no gênero e marcou sua postura crítica ao

obras foram relacionadas dentro dos debates políticos, culturais e sociais que retratam a Argentina oitocentista, uma vez que a elas é atribuída uma perspectiva antagônica pelo fato de os autores serem entendidos como inimigos políticos. Seus gestos literários, que lhes renderam o posto de excepcionalidade – Sarmiento como desbravador da escrita literária na política e Hernández, escritor ápice da literatura gauchesca –, tornaram-se referências para o estudo da formação do pensamento nacional, sendo que circunscrevem situações políticas díspares, por isso, complementares em um país em confronto consigo mesmo por autonomia discursiva através de projetos civilizacionais.

O motivo de voltarmos a esse debate, tendo em vista que ele é abundante, é buscar abordagens alternativas a uma historiografia argentina que reitera o motivo político dessas obras até os dias de hoje, conformando balizas atemporais em Hernández e em Sarmiento a fim de mapear as origens de uma cultura nacional politizada. *Juntos*, *Facundo* e *Martín Fierro* são retomados mediante uma homogênea perspectiva oitocentista, sendo pouco considerados em seus diálogos locais, pontuais e estéticos que consolidaram suas escrituras e as fizeram transgredir os lugares comuns do período. Dessa forma, temos como objetivo analisar o “debate dos saberes” travado ao longo do século independentista, pois, para além de buscarem na literatura uma arma política, os autores teriam disputado as referências culturais e intelectuais em franca convulsão em todo o século XIX, não necessariamente um na negação do outro, mas a partir dos desdobramentos provocados pelo próprio diálogo literário. Tal postura cria distâncias profícuas entre as obras ao passo em que evidencia a construção de uma linearidade cultural almejada *a posteriori*.

Pensar a obra magna de Hernández sem precisar conectá-la às ideias disseminadas por Sarmiento é um desafio e uma proposta: construir outras possíveis linhas de raciocínio para o estudo da política e da cultura no período de consolidação do Estado Nacional argentino. *Martín Fierro* obviamente dialoga com perspectivas civilizacionais por década debatidas, mas as faz ter sentido no seu momento de escrita. Eis o ponto em que acreditamos haver José Hernández sem Domingo F. Sarmiento, justamente na construção narrativa daquele autor.

governante da época, General Rosas (1829-1832, 1835-1852).

O recorrente resgate político do conteúdo de *Martín Fierro* se dá pela própria contextualização firmada por Hernández no enredo do poema, datando e tonificando essa escrita que postula certo posicionamento político. As duas partes em que se separam os poemas, conhecidas como a *Ida* e a *Volta*, narram as experiências do gaúcho Martín Fierro e seus pares nas Campanhas⁶, revelando a submissão desses homens diante dos imperativos do governo argentino. Segundo relatos do personagem, ao mesmo tempo em que o governo desejava dominar os índios e acabar com a barbárie que espreitava os projetos civilizacionais, acabava por não valorizar seus filhos que por ele lutavam. Hernández apontaria, assim, para um abuso de poder presente nos anos de 1870 e para a corrupção de um Estado extremamente elitista. Chama-se a *Ida* porque Fierro chegaria ao ponto de abandonar sua pátria e preferir morar em meios aos indígenas; e chama-se a *Volta*, porque o gaúcho logo perceberia que viver entre os selvagens era ainda pior, por não haver qualquer possibilidade de adaptação dentre os nativos.

Ninguém me fale de penas / Porque eu penando vivo; / E ninguém se mostre
altivo / Quando no estribo se vê / Pois pode ficar a pé / O gaúcho mais sabido. //
(...) Eu conheci essa terra / Onde o paisano vivia / E seu ranchinho mantinha /
Com seus filhos e mulher. / Era uma delícia ver / Como passava seus dias. // (...)
Mas o destino mesquinho / Quis ver tal sorte acabada. // O gaúcho no seu pago
/ Respirava liberdade; e agora, barbaridade, / A coisa anda tão torcida, / Que o
pobre desperdiça a vida / Fugindo da autoridade. // Se alguém põe o pé no
rancho, / E se acaso o alcaide sabe, / É caçado como ave / Mesmo que sua china
aborte... / Não há bem que não se acabe, / Nem tento que não se corte
(Hernández, 1991:13-17 – *Ida*).

Recordarão que com Cruz / No deserto mergulhamos / E pelos pampas
entramos, / Caindo ao fim da viagem / Nas tendas de alguns selvagens, / Os
primeiros que encontramos. // A desgraça nos seguia, / Chegamos em mau
momento: / Estavam em parlamento / Tratando de uma invasão, / E o índio em
tal ocasião / Desconfia até do vento. // Armou-se grande alvoroço / Quando nos
viram chegar; / Não pudemos aplacar / Tão perigosa anarquia, / Nos tomaram

⁶ Ação de milícias organizadas pelo governo contra os indígenas nas fronteiras do país.

por espias / E nos quiseram lancear. // (...) Lá não há misericórdia / Nem
esperança que ter: / O índio é de parecer / Que sempre matar se deve, / Pois o
sangue que não bebe / Lhe apetece ver correr (Hernández, 1991:89 – Volta).

No entanto, não pretendemos engrenar nossa abordagem ao contexto oferecido pelo autor e considerar que a compreensão da obra estaria garantida sob o manto oitocentista. Muitos foram os estudos que unificaram o debate político do século XIX, como podemos ver, por exemplo, em nota introdutória de Leopoldo Zea à grandiosa edição crítica de *Martín Fierro*, coordenada por Élica Lois e Ángel Nuñez (Hernández, 2001). Zea demonstra uma concatenação das transformações do discurso político argentino, mediado por motivos culturais, iniciado por Sarmiento, discutido por Hernández e ressignificado por Evita e Perón (Zea, 2001: XIX). Ao amarrar os sentidos desses debates, o autor cria uma unidade cultural que completaria seu ciclo com o passar do tempo e evidenciaria o sentimento nacional, pois “lo que allí se ha formado es una nación diferente que, con otras naciones, formará una Nación de naciones, en nuestra América, Patria grande, en la que caben Sarmiento y su rival Rosas” (Idem).

Não estamos julgando errado ou pueril esse tipo de perspectiva, afinal, trata-se dos meandros constitutivos de uma memória nacional. Acreditamos haver outras entradas ao tema, conforme será brevemente apresentado aqui nas indicações dos trabalhos de Beatriz Sarlo e María Tereza Gramuglio, Adolfo Prieto, Josefina Ludmer e Julio Scharzman. Para levar adiante uma discussão historiográfica sobre o autor de *Martín Fierro*, não é preciso recorrer a Sarmiento para torná-lo um homem do século XIX, bastando, para tanto, valorizar a especificidade dos debates político-culturais dos anos 1870.

Em artigo da revista Punto de Vista, “De la biografía como forma de la historia”, Beatriz Sarlo e María Teresa Gramuglio analisam a abordagem do historiador Tulio Halperín Donghi na publicação, recente à época, do seu livro *José Hernández y sus mundos*, cuja primeira edição data de 1985. As autoras iniciam o artigo identificando nessa obra um minucioso exercício de resgate documental, presente nos esforços em desmistificar os “mistérios” criados em torno da vida pessoal e política de Hernández

(Sarlo, Gramuglio, 1986: 16)⁷. A partir do levantamento da vida desse autor no periodismo, Donghi explora as habilidades desse estrategista político (Halperín Donghi, 2006: 112-113) que, se não fez sucesso pela qualidade dos seus artigos, foi reconhecido por sua pronta identificação com o mundo rural (Sarlo, gramuglio, 1986:17).

Sarlo e Gramuglio também registram positivamente o propósito de Halperín Donghi de rebater a ideia sobre Hernández ser o paralelo político dos motivos civilizacionais de Sarmiento, pois essa perspectiva reafirmaria uma tradição política de cunho liberal no país, que acabou silenciando outras expressões políticas como as ideologias ruralistas, com as quais dialogaria Hernández em seu poema (Idem: 19). A proposta de Halperín Donghi teria sido montar o cenário da vida de Hernández, dentre escolhas pessoais e vida profissional a fim de reconstituir as condições de produção dentro dos debates ideológicos do período (Idem: 18)⁸.

Os incômodos de Sarlo e Gramuglio não se referem ao trabalho historiográfico e biográfico realizado por Halperín Donghi, mas às próprias brechas criadas pelo livro que, embora se proponha revisionista, acaba restringindo sua análise aos imperativos de um contexto político em plena década de 1980, marcada pelo levante dos estudos culturalistas. O autor reconhece em sua obra o uso experimental que faz do poema, sem avançar pela análise de questões poéticas por declarar-se incapaz de tal feito (Idem: 22). E seria exatamente a criação dessa lacuna que desmantelaria a linearidade discursiva criada pela canonização literária do início do século XX⁹, ao passo que aproxima a crítica literária

⁷ Ao longo do século XX, inúmeros estudiosos encontraram, na afirmação de não se conhecer muito sobre o passado pessoal de Hernandez, a confirmação de um expoente misterioso e inusitado que soube representar a verdadeira história de luta do homem argentino. Ver: PIO DEL CORRO, Gaspar. **Facundo y Fierro: la proscripción de los héroes**. Buenos Aires: Ed. Castañeda, 1977.

⁸ Hernández nasceu em 1834, cresceu em uma instância em Buenos Aires, onde morou com seu avô até as revoltas que culminaram na separação desta cidade do restante do país. Tropas do general Urquiza (1801-1870), que recebeu o apoio tanto de federais quanto de unitários descontentes com o prolongamento do governo Rosas, derrotaram tal governo despótico em 1852. No entanto, as propostas de atuação política de Urquiza não contemplaram a maioria dos envolvidos, provocando fortes desavenças, não mais entre unitários e federais (disputa política característica da primeira metade do século XIX), mas entre portenhos e provincianos. Hernández luta ao lado da Confederação, ou seja, contra as propostas centralistas de Buenos Aires, sendo obrigado a fugir para a nova capital das províncias interioranas, Paraná. Hernández volta a estabelecer-se em Buenos Aires no ano de 1869, quando tropas comandadas pelo General Bartolomé Mitre recompõem a capital da Argentina em Buenos Aires. Nesse momento, surgem alguns periódicos questionadores das ações políticas do atual governo, como **El Río de la Plata**, para o qual escrevia Hernández; devido à manutenção dessa postura crítica, grande parte dos intelectuais que estiveram ao lado da Confederação acabaram sendo marginalizados politicamente.

⁹ Podemos dizer que a crítica literária do início do século XX, através de nomes imponentes como Ricardo

da história, pois a abordagem sobre *Martín Fierro* deveria passar pelo crivo poético de sua escrita, já que “(...) el rigor historiográfico no excluye la desconfianza, esto es, la aguda conciencia del carácter imperfecto y provisorio de toda explicación” (Idem: 22). Pensar o suporte literário é considerar os artifícios culturais envolvidos no processo de consolidação de um discurso e, nesse caso, parece rica tal perspectiva por tratar-se de um autor jornalista que teve um imenso êxito literário em sua única aventura no gênero.

À procura de rearticular as leituras de *Martín Fierro*, também encontramos a publicação de Adolfo Prieto, “El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna”, de 1988. Sobre a obra de José Hernández, Prieto a insere nos debates culturais do período sem cair na correlação entre Sarmiento e Hernández que o contexto das políticas educacionais poderia supor. A escrita do poema estaria atrelada a um momento de significativa aposta na educação popular como solução civilizacional, sendo esta uma perspectiva em gestação, consolidada nos anos de 1880 após a efetivação de um Estado liberal (Prieto, 2006: 36). Os anos de 1870 estariam, assim, mergulhados em uma disputa pelo espaço da escrita, evidentemente entre periodistas e literários, o que sinalizaria para um momento de ruptura entre a ação política letrada e o início de um exercício das letras.

Prieto revelou, para esse contexto, um debate específico em torno da estética literária. No final dessa década, surge uma catalogação das obras literárias argentinas com o *Anuario Bibliográfico* sob a direção de Alberto Navarro Viola, projeto que existiu entre 1879 e 1887. Também nesse período, tiveram significativa circulação os censos periodísticos (Idem: 36-44). É curioso que, nessas publicações, Hernández sequer tenha sido mencionado no rol dos autores importantes do país, a ponto de a autoria de *Martín Fierro* ser atribuída erroneamente a outro escritor (Idem: 89).

A obra mais valorizada à época foi *Juan Moreira*, escrita em folhetim entre 1878 e 1880 por Eduardo Gutiérrez. Essa novela, que também narra as mazelas do gaúcho na sociedade argentina, teria ganhado maior destaque por conta de seu enredo urbano e tido, por isso, como mais próxima ao leitor, em oposição ao gaúcho hernadiano que teria sido imaginado a partir de antigas referências da vida campesina argentina (Idem: 91)¹⁰. O

Rojas, construiu seu espaço literário a partir do surgimento de *Martín Fierro*. Este era o momento do centenário de independência do país e leituras nacionalistas foram realizadas sobre a produção literária do século anterior. Ver: ROJAS, Ricardo. **Historia de la literatura argentina**: ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata. (1ª edição de 1917).

¹⁰ Prieto sinaliza, ainda, para a escolha da voz como responsável por uma melhor aceitação de *Juan Moreira* pelo público leitor, sendo que este escolhera um narrador jornalista, enquanto *Martín Fierro* era

que Prieto nos apresenta com esse panorama são as convulsões de ideias em torno de uma literatura criollista-gauchesca do final do século XIX, que evidenciariam a configuração de um gosto literário. Portanto, podemos enquadrar a obra *Martín Fierro* dentro de uma disputa particularmente cultural que, se não deixa de ser política por marcar um debate em torno da identidade nacional, inscreve-se nos debates literários que não ecoam Sarmiento, mas a própria literatura gauchesca que, tão pouco, o autor de *Facundo* pode ignorar¹¹.

É interessante considerar essas disputas de saberes que envolvem a longa trama da literatura gauchesca, uma vez que tal questão torna mais complexa a opção de Hernández pelo gênero, deixando de ser uma escolha arbitrária e política para revelar o deslumbre de uma possibilidade discursiva. Segundo Josefina Ludmer, o gênero configura-se pela disputa em torno da hegemonia da voz gaucha, sendo essa voz o meio pelo qual o debate transcorreria, não o motivo em si (Ludmer, 2002; 120). Comparando esse movimento literário a uma guerra, Ludmer define a gauchesca como “(...) un campo de debates históricos y políticos y a la vez retóricos y literarios: con esto queremos decir que la literatura no ilustra lo real” (Ludmer, 2001: 1144). Assim, Hernández precisou mergulhar em águas gauchescas para fazer-se ouvir em um debate político mais amplo, sendo que os textos gauchescos evidenciam uma disputa, entre si, pelo representante do saber (Idem: 1140)¹².

Aproveitando essa abertura oferecida por Prieto e Ludmer para pensar o amplo espaço que rechaçou e também iria consagrar *Martín Fierro*, encontramos um artigo de Julio Schwartzman “El gaucho letrado”, publicado em 1996 (*Microcrítica. Lecturas Argentinas – cuestiones de detalles*). Schwartzman reflete sobre esse intenso diálogo das letras criollas sem circunscrevê-lo a uma manifestação essencialmente política. A primeira proposta seria questionar o sentido da atribuição feita a Hernández sobre sua obra

apresentado por um narrador privilegiado; assim como valoriza o fato de ser aquela uma história contada a partir de entrevista com o próprio Juan Moreira. (Prieto, 2006: 92-93).

¹¹ Interessante observação a de Josefina Ludmer, estudiosa do gênero gauchesco: “Sarmiento, *Facundo*, é o guia histórico do gênero por suas palavras escritas e pelo espaço de onde estão escritas. Cada vez que as palavras de Sarmiento, o revés exato do gênero e seu ponto de contato máximo, entram em um texto do gênero há uma volta e Sarmiento se faz presente em seu coração. A tal ponto que se pode dizer que é, também, o gênero: marca suas fronteiras e traça sua história”. (Ludmer, 2002: 25).

¹² Vários autores dedicaram-se a estudar o funcionamento interno do gênero gauchesco, explorando os limites de uma literatura que se tornou um dos maiores porta-vozes do século XIX na Argentina, que carregou diferentes debates de teor político-cultural em um país que buscava definir suas fronteiras internas. Ver: BECCO, Horacio Jorge. **Trayectoria de la poesía gauchesca**. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1977; RAMA, Ángel. **Los gauchipolíticos rioplatenses**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1982.

representar o ápice da gauchesca, pois, para ele, tal postura implicaria deflagrar um ponto que reduziria a plasticidade do gênero (Schwartzman, 2001: 1156).

Para demonstrar o lugar de que escreve Hernández, Schwartzman volta ao descobridor do artefato da gauchesca – Juan Baltazar Maciel, 1777 –, que desenvolveu a sensibilidade de transmitir pelo texto uma voz. A fórmula usada por Maciel teria sido “hablaré como él habló”, colocando o escritor como porta-voz dos gauchos, a fim de criar um espaço de legitimidade aos heróis militares do Vice-Reino (Idem: 1157-1158). Schwartzman percebe que, aos poucos, a literatura gauchesca tem sua característica inicial ampliada: com os textos de Bartolomé Hidalgo, que usou dessa fórmula para tencionar a relação entre paisanos e letrados, registrando um momento patriótico da gauchesca nos anos 1810 e 1820 (Idem: 1160); com Hilario Ascasubi e Luiz Pérez, os quais, no contexto das guerras civis, criaram os “gauchos gaceteros”, abrindo espaço para uma intensa querela política por meio do exercício da letra, atitude esta que ultrapassaria a propriedade ficcional do gênero (Idem: 1161).

Em meio à transformação de voz comunicada à letra disputada, chegar-se-ia à proposta de Hernández diante dessa literatura: voltar ao “hablar como él habló”. Hernández estaria imerso nessa tensão entre letra e gaucho e elegeria a experiência como propulsora do verdadeiro saber. Segundo Schwartzman, “nunca en el género, hasta este momento, las dos culturas [letra e experiência] habían tenido un duelo verbal tan fuerte en el interior del texto” (Idem: 1164). Hernández apresentaria no poema a defesa de um saber popular, desdenhando da importância do livro e do saber intelectual que este traria para o dia a dia do homem argentino.

Homens há que de ciência / Levam o cérebro feito; / Há sábios de todo jeito,
/Sem ser muito esperto induzo / Que melhor que aprender muito / É ter pouco
em bom conceito.// De nada valem trabalhos / Se não nos ensinam nada. / O
homem de uma só mirada / Tudo entende num momento. / Primeiro
conhecimento, / É perceber quando enfada (Hernández, 1991: 222).

A aposta de Schwartzman seria perceber o apelo de Hernández a uma memória literária, sentida no exercício de valorização da referência bibliográfica que reitera a história do gênero gauchesco na Argentina. Com o prólogo de a *Volta*, Hernández

transformaria a gauchesca em livro, fechando um ciclo e firmando os paradoxos constitutivos do gênero. O remedo da voz gaucha se instaura de vez na circulação da cultura letrada, rearticulando o espaço narrativo (Idem: 1167). Dessa forma, *Martín Fierro* não seria o ápice, ou o simples desfecho do gênero, por suas propostas inovadoras e inusitadas. O livro de Hernández reabriria possibilidades, o que pode ser sentido na permanência dos gestos gauchescos nas posteriores operações culturais do país¹³.

Com essa breve introdução, buscamos apresentar um problema interpretativo em torno do poema *Martín Fierro* e sinalizar outras possíveis entradas ao tema, considerando os meios constitutivos da obra. Se falar de Hernández implica recuperar um debate *político* – em que medida seria ou não opositor de Sarmiento – também significa falar de *estética*, relacionando os espaços da literatura gauchesca e suas operações internas; assim como nos impulsiona a pensar um *contexto* – o final do século XIX e os embates vividos por Hernández mediante a gestação de um cânone literário.

No entanto, para além de demarcar o território da política, da estética e do contexto, o estudo de *Martín Fierro* sugere um olhar sobre sua própria escrita, ao passo em que consideramos os textos como objetos culturais, e não apenas representantes destes (Palti, 2009:18). Segundo Elias Palti, historiador dedicado à questão das linguagens políticas, o texto não está desconectado de um contexto que lhe seria próprio, sendo este “un factor inherente y constitutivo de aquél” (Idem: 15). Assim, falar de *Martín Fierro* seria considerar sua *narrativa* como expressão de certa organização temporal da experiência humana que, nesse caso, evidencia o homem argentino em disputa. E, ao que parece, esse é um ponto ainda pendente dentro da cultura argentina.

¹³ Nos anos de 1920, surgia uma importante revista literária chamada *Martín Fierro*, que via na postura cantante do personagem de Hernández a obrigação do intelectual argentino; muitos músicos também buscaram a referência da denúncia social do poema, como o reconhecido León Gieco; Fierro esteve presente na imaginação dos quadrinhos, a partir de personagens irônicos como Inodoro Pereira, de Fontanarrosa; cartunista este que inspirou a versão cinematográfica em desenho animado dirigida por Liliana Romero e Norman Ruiz, **Fierro** (2007). Para outras referências sobre a permanência dessa cultura, ver: PEREIRA, Priscila. **Entre a épica e a paródia**: a (des) mistificação do gaúcho nos quadrinhos de Inodoro Pereira, el renegau. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2011.

Referências bibliográficas

HALPERÍN DONGHI, T. **José Hernández y sus mundos**. Buenos Aires: Debolsillo, 2006.

HERNÁNDEZ, J. Martín Fierro. In: **Martín Fierro**, Edición Crítica LOIS, E.; NUÑEZ, A. (coord.). Madrid: ALLCA XX, 2001.

HERNÁNDEZ, J. **Martín Fierro**. Rio de Janeiro: Ediouro S. A., 1991.

LUDMER, J. ¿Quién educa?. In: LOIS, E.; NUÑEZ, A. (coord.). **Martín Fierro**, Edición Crítica. Madrid: ALLCA XX, 2001.

LUDMER, J. **O gênero gauchesco: um tratado sobre a pátria**. Chapecó: Argos, 2002.

PALTI, E. **El momento romántico**. Nación, historia y lenguajes en la Argentina del siglo XIX. Buenos Aires: Eudeba, 2009.

PRIETO, A. **El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

SARLO, B.; GRAMUGLIO, M. T. De la biografía como forma de la historia. In: **Punto de Vista**, n. 26, 1986.

SCHWARTZMAN, J. El gaucho letrado. In: LOIS, E.; NUÑEZ, A. (coord.). **Martín Fierro**, Edición Crítica. Madrid: ALLCA XX, 2001.

“Indagaciones sobre la Poesía Quíchua”

Historiografia literária e construção dos imaginários nacionais em Juan León Mera

Cláudia Heloisa Luna *

Introdução

No marco das reflexões relativas ao bicentenário das independências latino-americanas, voltar os olhos para o século XIX pode ser bastante produtivo. Ali, após os processos de fundação das nações, ocorre etapa igualmente importante de construção dos imaginários nacionais. Para isso, será fundamental a lide dos homens de letras, que ajudam a forjar, através da historiografia literária, o marco zero da cultura nacional. Juan León Mera é caso emblemático do intelectual que recolhe antiguidades curiosas e resgata autores e obras do período pré-colombiano e da Colônia para construir uma tradição literária equatoriana. Em nosso texto nos debruçaremos sobre suas "Indagaciones sobre la poesía quíchua", integrantes de sua *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*, investigando o papel que delega às culturas originárias na formação nacional, o projeto de historiografia literária que advoga e sua perspectiva sobre o "papel civilizador da poesia".

Literatura, história e historiografia literária

Um dos aspectos que singularizam a produção discursiva latino-americana é a estreita relação entre literatura e história. Considerando o texto fundador da Conquista, as

* Claudia Heloisa Luna, Doutora, Professora do Departamento de Letras Neo Latinas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

Cartas de Colombo, temos o caráter híbrido já exposto na mescla entre relato de viagem, projeção utópica do cenário e descrição da população encontrada em viés eurocêntrico. O período da conquista inaugura a “fetichização da escritura”, o uso político e fundacional da palavra, para a construção de uma “cidade letrada” que busca ordenar o ingovernável, implantando o edifício colonial sobre os escombros das sociedades originárias, em um processo em que Estado e Igreja comungam esforços e dividem ganhos. Constrói-se a história dos vencedores, a história oficial, que mascara o heterogêneo e destrói a diferença.

À primeira, segue-se a segunda conquista, como adverte David Viñas (1982). Efetivamente, no século XIX, quando se consumam as independências e se organizam os estados nacionais na América Latina, em processo concomitante nos domínios do real e do imaginário, retoma-se, simbolicamente, o marco zero de construção das sociedades. Nesse contexto é inscrito o surgimento das histórias literárias nacionais, concomitante ao nascimento de uma consciência *criolla*. No entanto, a definição do que seria a literatura nacional e, por conseguinte, de sua história, se relacionava tanto ao rechaço ao espanhol como à busca de diferenciação em relação aos demais países em processo de formação, coparticipantes da comunidade linguística.

Ao mesmo tempo, como explica González Stephan, havia a dificuldade em implantar a fórmula básica do liberalismo europeu de que “a todo estado nacional correspondia uma literatura que lhe desse fisionomia e um passado que garantisse sua existência” (González Stephan, 1987: 102-3). Fundar uma tradição literária exigia o exercício de escolhas e exclusões: ao mesmo tempo em que se ordena e recompila a produção literária, se excluem outras práticas discursivas, como a cultura pré-hispânica, a literatura oral, o cordel, os folhetos, entre outras modalidades não cultas.

Sem dúvida as histórias da literatura se constituirão a partir de uma concepção hegemônica do que seria o fato literário e suas funções, associadas a dois modelos centrais: o liberal e o conservador. Enquanto o primeiro, antiespanhol, negava completamente o período colonial, o outro admitia a herança deixada pelos conquistadores. Nesse quadro se insere Juan León Mera. Sua *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana desde su época más remota hasta nuestros días* (doravante, OHC), publicada em 1868, se insere em um amplo conjunto de histórias da literatura dos países

latino-americanos. O livro se inicia com um exame da produção literária dos povos pré-colombianos, sugestivamente chamado de “Indagaciones sobre la poesía quíchua”.

Mera alicerça seu estudo na matriz mais conhecida – a da literatura incaica – amparado nos *Comentarios Reales*, do inca Garcilaso de la Vega, obra que pertence aos domínios tanto da história como da literatura e da qual retoma a concepção providencialista da história. Ao mesmo tempo, busca estabelecer uma sutil diferença, na esteira do que havia feito o Padre Velasco na *Historia del reino de Quito*, mencionando uma possível filiação ao povo *shiri*, já que teria havido sempre alguma diferença entre a fala dos índios do Peru e a dos de Quito, embora não se possa averiguar se a unidade política e religiosa estabelecida pelos incas estendeu sua influência até a língua ou se a descontinuidade data do tempo da conquista (OHC, p. 20). Anuncia-se aqui o primeiro desafio para o historiador da literatura nacional, qual seja o estabelecimento das fronteiras externas.

A construção das fronteiras

As tentativas de estabelecer nações, no século XIX, esbarraram na arbitrariedade de suas fronteiras, que, no processo de formação, não levaram em consideração a conformação pluriétnica das populações. Realizadas pelas elites burguesas e visando à homogeneização social, desde Bolívar (expressa em termos como peruanizar ou mexicanizar os contingentes indígenas), buscou-se aplicar sobre grande parte da população uma ideia de nação que não correspondia a suas realidades em diversos casos.

Ou seja, as fronteiras seguiam muito mais as demarcações coloniais ou interesses das elites locais que a conformação cultural das populações originárias. Veja-se o caso das populações de origem quíchua, hoje disseminadas entre países como Peru, Bolívia e Equador. É o curioso fenômeno de ignorar a “nação de origem” na constituição da “nação histórica”.

No caso do Equador e mais especificamente em Mera, podemos entrever a preocupação no mínimo em garantir o território como equatoriano, frente à disputa com o Peru; afinal, gradativamente o país diminui seu território em contendas com vizinhos. Em termos da fronteira oriental, advogará o papel fundamental dos jesuítas para consolidar em território real aquele que seria um território potencial, através de sua lide

evangelizadora. Isto se revela claramente em seu romance *Cumandá*, onde valoriza os záparos, aculturados, e patenteia sua hostilidade em relação aos jíbaros (os shuares), por sua resistência a se deixarem civilizar e submeter.

Da mesma forma, também a fronteira interna só se pode consolidar através de um amplo processo civilizatório. A partir de Quito, centro aglutinador da nacionalidade equatoriana, Mera planeja ordenar a nação segundo seu princípio civilizatório, lutando para extirpar a barbárie. Para isso atuará em diversas frentes: como político, historiador, poeta, romancista, crítico literário, legislador, integrante do governo conservador de García Moreno, em suma, um polígrafo.

Em sua *Ojeada Histórico-crítica*, elaborada segundo o modelo do romantismo conservador, o primeiro aspecto a destacar é a valorização da herança indígena pré-colombiana, apesar de morta e enterrada, através da aceitação de que constitui um dos elementos formadores da nacionalidade equatoriana. Sobre o idioma quéchuá, mostra uma visão dual. Considera-o uma das línguas mais expressivas, harmoniosas e doces das conhecidas na América, porém degradada e em vias de extinção: “porque no cuenta con obra ninguna que la inmortalice como el griego y latin” (OHC: 19).

Embora reivindique a cultura quéchuá como integrante da nacionalidade equatoriana, retira a seus próprios descendentes sua herança. Pois diz ele: “muy raros son los pueblos modernos de indios donde se habla con alguna perfección el quíchua” (OHC: 20), este que para ele é um “maltratado y ya marchito idioma” (OHC: 25). Mostra-se aqui uma clara diferenciação entre o povo, como entidade abstrata e idealizada, e as populações reais: “en los campos y aún en las ciudades, se oyen de tarde en tarde en boca de los indios estrofas armoniosas y agradables”. É a visão idílica do folclorista, que se delicia com os produtos inocentes do povo, diante do qual “el corazón se conmueve y se inclina a llorar la suerte de la infeliz raza proscrita de los incas y shiris”. (OHC: 20).

Como legítimo seguidor de Herder, considera a distinção entre poesia natural e poesia da cultura. A primeira brota imperfeita e muitas vezes anônima; a segunda é individual, fruto do trabalho e da inteligência “porque es la poesía cosa que está intimamente encarnada en la naturaleza, es lo primero que descubre la inteligencia humana no bien raya la luz de la razón” (OHC: 12). À poesia, portanto, delega um caráter universal e um poder civilizador, de aprimoramento do espírito.

A essa visão contrapõe sua posição de classe e raça, contra quaisquer misturas indesejáveis. Nos mesmos versos que o delicia pelo frescor e inocência, lhe repugna perceber que aquela língua está perniciosamente misturada com o espanhol, “una mixtura todavía más escandalosa de las dos lenguas”. (OHC: 25) Por isso a importância das Academias, cuja função seria proteger e purificar o idioma espanhol, dentro do modelo peninsular.

Percebe-se a distinção entre o elogio dos incas e um olhar paternalista sobre a produção popular, a defesa da cisão clara entre os registros culto e popular. Há, ainda, a marca do folclorista, do pesquisador popular, do colecionador das “Antiquidades curiosas” advindas da cultura oral, que brotam de forma espontânea. Cabe ao escritor catalogar tais materiais e apresentá-los a seus pares, devidamente depurados. Ao estabelecer os limites entre “alta cultura” e a “baixa cultura” ou “cultura popular” constrói simultaneamente as duas, por contraste.

Mera assume as funções de mediador entre os vários estratos culturais, de censor e regulador dos gostos. Por isso será implacável com tantos “jovens” poetas, que não dominam suficientemente o idioma ou o cânone literário e retórico. Sua *Ojeada* é quase um receituário do que é a boa literatura e do que se deve evitar, como a mescla de línguas ou os temas “baixos”.

O autor admite a mestiçagem física desde que acompanhada da adesão incondicional aos valores eurocêntricos e “civilizados”. Por exemplo, ele considera tão repugnante a mistura dos idiomas “cual nos repugnaria ver un hombre vestido con *cullma* o camiseta de indio y sombrero apuntado a la española, con puma y escarapela”. (OHC: 25) Por isso, no fim da vida, exaltará orgulhoso os avanços no uso do espanhol: “chapurraban el español con el quichua, formando a veces frases que hoy el diablo que las entendiera. (...) Ahora, si no podemos lisonjearnos de la pureza de la lengua, ya es castellano lo que hablamos en el hogar y fuera de él”. (OHC: 568)

Em outro momento, o tema é expresso com mais clareza. Trata-se da primeira carta que Mera escreve em resposta ao espanhol Juan Valera. Sobre a mestiçagem, diz aquele:

Yo no veo, señor, por qué pueda ser abominable el cruzamiento de una raza; lo abominable sería la amalgama de la abyección y vicios de la una con los vicios e instintos crueles de la otra; pero si del cruzamiento se forma una raza que por efecto de sus adelantos en la civilización llega á ser de ánimo levantado,

humano, honrado y de otras prendas, es claro que podrá hombrearse con las mejores razas del mundo. Y es de advertir que la mezcla de sangre suele dar buenos resultados. (OHC: 515)

Advoga pelo trato humanitário do desigual, mas condena implacavelmente as rebeliões. Mera não prega o extermínio dos povos indígenas, como fizeram seus colegas liberais, em outras partes; como “bom” cristão, considera-os recuperáveis, desde que se submetam, ao mesmo tempo em que supõe que desaparecerão, através da mestiçagem e da aculturação:

[...] el elemento español tiene que preponderar en su mezcla con el indígena, y acabará por absorberlo del todo: así tiene que ser naturalmente, puesto que éste vale mucho menos que el otro; y así conviene que sea, y así viene siéndolo desde el tiempo de la conquista, y sobre todo desde la independencia (OHC: 517).

No final da vida, traça uma visão mais ou menos otimista, pois “parte de los ecuatorianos de origen español más o menos pura, que es sin duda la parte menor (...) se ha apresurado a acoger las luces y el orden y pulcritud de las costumbres de los europeos”, valorizando a reforma dos costumes, a cortesia no trato social, o bom gosto nas casas, na vestimenta e à mesa, ainda que permaneçam “a muchas leguas de distancia de la cultura europea”. Cantam-se “óperas en vez de yaravíes, y ya no se baila el costillar y el minué, sino cuadrillas y polkas y valsas”. (OHC: 569): ou seja, vê com extremo agrado a adoção incondicional dos valores europeus por parte da minoria culta e a aproximação com aquele modelo civilizatório.

Deste grupo considera que descem as luzes, ainda que lentamente, sobre os demais, “sacándolos de la postración del semisalvajismo á la civilización” (OHC: 560). Por outro lado, lamenta que ainda haja uma considerável parcela avessa às luzes da civilização. Mera admite que “nosotros participamos de esa terrible culpa conservándolo como nos lo dejaron”. Apesar das melhoras, é muito pouco, para “quienes, como yo, quisieran verlos levantados en el orden moral y social, y gozando las libertades y garantías que dan á todos la constitución y leyes de la República” (p. 560).

Assim, poderíamos sintetizar seu projeto na prática da caridade, com a contrapartida da submissão (como o záparo, o “bom selvagem”), no adestramento, controle e aculturação, através de instituições como a Escola, a Igreja, o Exército, mantendo-se a obediência a uma clara hierarquização de papéis.

El triunfo absoluto de nuestra lengua y nuestras costumbres es ya un hecho bajo cierto aspecto. El quichua no solamente va adulterándose, sino desapareciendo. Los indios van españolizándose, y apenas salen un poco de su antigua rudeza, dejan su lengua, vestidos y costumbres por los de la raza que los conquistó y dominó. (...) aunque esa lengua es muy expresiva, sonora y agradable, no cabe duda que el indio para civilizarse necesita ante todo adoptar un idioma culto (OHC: 517).

O seu é um projeto claramente de “contramodernidade”, para recorrer ao termo de Foucault. Mera tem clara consciência das transformações por que passa o mundo, mas as vê com extrema preocupação. Na verdade, realiza um processo constante de aproximação entre os dois conceitos: a cristianização e a civilização. Como pondera Stocks, a substituição ocorrida no século XVIII na utilização do conceito de “cristianizar o pagão” por “civilizar o selvagem” refletia tanto a expulsão dos jesuítas como a demanda crescente da economia em integrar nativos em uma “economia mais secular de comercialização, agricultura e extração”. Ante a necessidade de integrar-se ao novo discurso das elites burguesas e às novas bandeiras condutoras dos processos econômicos em curso, adota o conceito chave de “civilização”, mas carrega seu interior de toda herança e propósitos implícitos no outro termo.

Mera define essa “falsa” modernidade, tal como a pensa Berman, como a velocidade das transformações, avanços científicos e confortos materiais, mas os considera enganosos. A ela contrapõe valores religiosos, configurando uma contramodernidade romântica religiosa, já que para ele a única civilização verdadeira é a do Cristianismo. Dentro dessa perspectiva é que se pode entender o alcance de suas críticas aos conquistadores:

{...} no condeno tampoco la conquista, porque creo que los pueblos civilizados tienen derecho de extirpar la barbarie donde quiera que la encuentren: lo que

yo condeno es la manera como se hizo la conquista, y sobre todo lo que se siguió a ella, el modo como se la afirmó y conservó. (*Cartas a Valera*, apêndice a OHC: 536)

Vincula-se claramente à corrente iniciada por Las Casas, o que faria com que fosse por muitos considerado o precursor do indigenismo. Ou seja, a conquista se justificaria pelo processo evangelizador, realizado através do bom exemplo e da mansidão.

Quanto à construção da sociedade presente, premida pela oposição entre civilização e barbárie, pode-se considerar que para ele não há somente raças civilizadas, mas também “classes civilizadas”. Verifica-se aqui algo semelhante ao ocorrido na Europa dos séculos XVI a XVIII, quando se desenvolve uma série de “processos civilizadores”. Através de manuais e tratados, os ideólogos do poder “ensinavam” à sociedade “cultura”, a nobres ou burgueses, processos de diferenciação em relação às camadas “inferiores”, o povo, o camponês, o artesão. Ao mesmo tempo, ensinavam como orientar-se quanto à separação entre cultura das elites e cultura popular. Poderíamos – não só no caso do Equador, mas de toda a América Latina do século XIX – detectar um processo de paulatina separação de raças e classes “civilizadas”, agora que haveria igualdade no campo legal.

Além, evidentemente, da falta de religião e dos vícios, condena a linguagem incorreta e a mistura indesejável com membros de outras classes. Considerando que a pirâmide social do país tem no topo os descendentes de espanhóis e em sua base os de indígenas, se evidencia aí um projeto de diferenciação social bastante demarcada.

Se associarmos seu discurso sobre a bárbarie de outros povos e raças, bem como a supremacia da civilização cristã ocidental, ao discurso contra a bárbarie das classes “inferiores”, pode-se considerar que a diferenciação racial funciona como poderoso inibidor de qualquer tentativa de justiça social, aproximando-se de uma espécie de discurso racista “humanizado” para justificar desigualdades sociais, naturalizando-as.

Concluindo, Juan León Mera, em sua obra, admite a herança cultural dos povos originários, mas sob a condição de que ela permaneça no passado, como elemento cristalizado, amalgamado e devidamente purificado pelo contato salutar com a civilização ocidental. Por isso, acredita no poder civilizador da poesia, das artes e da educação, mantendo a confiança em um Estado de corte teocrático e moralizador dos costumes.

Referências bibliográficas

BARRERA, I. **Historia de la literatura ecuatoriana**. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, v. III, p. 1953-1955, p. 259-288; p. 793-818, 1960.

BERMAN, M. **Porque o Modernismo ainda vigora**. Rio de Janeiro: CIEC, 1990. (Papéis Avulsos, 1).

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

DUSSEL, E. 1492: diversas posiciones ideológicas. In: BONASSO, M. (org.). **La interminable conquista**. Buenos Aires: AYLLU, 1992.

GONZÁLEZ STEPHAN, B. **Historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX**. La Habana: Casa de las Américas, 1987.

JOZEF, B. **História da literatura hispano-americana**. Rio de Janeiro: Francisco Alves/ Ed. da UFRJ, 2005.

LEÓN MERA, J. **Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana**, Barcelona: Imprenta de José Cuniel Sala, 1868-1893.

_____. Antiguallas curiosas. Apéndice de 'Cantares del pueblo ecuatoriano'. In: **Biblioteca Ecuatoriana Mínima**, Poesía popular. Alcances y apéndices. Índices. Quito: Cajica, 1960.

LIENHARD, M. **La voz y su huella**. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988). La Habana: Casa de las Américas, 1990.

LUNA SILVA, C. **Indianismo romântico e projetos nacionais na literatura hispano-americana do século XIX**, 1999. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ORTIZ, R. **Românticos e folcloristas**. São Paulo: Olho d'água, s.d.

SALVADOR LARA, J. **Ensayos sobre Montalvo y Mera**. Quito: Nueva Editorial, 1991.

STOCKS, A. W. **Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del rio Huallaga**. Peru. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1981. Série Antropológica, 4.

Montevidéu, a nova Troia?

Gêneros em disputa nos projetos da escrita da história da região do Prata (1839-1850)

Suellen Mayara Péres de Oliveira*

O livro *Montevideu ou une nouvelle Troie*, escrito por Alexandre Dumas em 1850, apresenta a história de Montevidéu narrada através das sucessivas batalhas e conflitos políticos que transcorreram desde a sua fundação até a Guerra Grande. A trama privilegia o espaço de tempo entre 1838-1850, porque quando o presidente *blanco* Manoel Oribe foi deposto por Frutuoso Rivera, líder do partido colorado, e um exército formado pelos argentinos emigrados¹, Juan Manuel de Rosas apoiou Oribe e instalou um governo de resistência em Cerrito (Lynch, 2001:658).

Desse modo, a história de uma cidade fortificada resistindo a uma invasão bélica é o primeiro elemento que aproxima a cidade de Montevidéu e Troia. O segundo são os habitantes de uma e outra que resistem por muitos anos para salvar sua cidade pátria.

Cabe esclarecer que foram os letrados rioplatenses ligados ao Instituto Histórico e Geográfico Nacional de Montevidéu (IHGN) os primeiros a nomear a cidade sitiada de Montevidéu como a nova Troia em 1843. Nesse ano, um pequeno batalhão conseguiu vencer Rosas e defender a soberania da capital oriental. Então, o autor de *Os três mosqueteiros* apropriou-se dessa tópica já comum entre aqueles que defendiam Montevidéu. Nesse artigo, será investigado por que o uso da representação troiana

* Suellen Mayara Péres de Oliveira, Doutoranda em História Social no Departamento de Ciências Humanas na Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

¹ Quando Rosas assumiu a direção política da província de Buenos Aires com poderes extraordinários, em 1835, ele expulsou seus opositores políticos, os quais eram membros do partido unitário e federais que se opunham a seu projeto. Também letrados da geração romântica de 1837 se autoexilaram por não concordarem com o programa político rosista. A maior parte dos exilados foi a Montevidéu, onde receberam apoio do grupo colorado.

apareceu no contexto do mundo letrado na região do Prata e no livro de Alexandre Dumas.

Sob o uso das figurações do passado, Literatura e História fundiram-se em um mesmo gênero: o romance histórico. O sentido clássico definido por Lukács caracteriza-o como uma forma particular de escrita que une a trajetória individual de personagens imaginados ao processo histórico da humanidade a fim de trazer à luz uma origem mítica para reencontrar um sentido perdido (Lukács, 2000). É consensual que o romance histórico foi o gênero que predominou nos textos literários e históricos durante o século XIX, sobretudo porque o estilo servia para a fundação genealógica das matrizes nacionais dos estados modernos. Mas os estudos literários discutem a definição do filósofo, visto que ele atrelou o gênero a uma produção da classe burguesa (White, 1992). Estudos recentes constataam que os modos de escrita do romance histórico vêm passando por transformações, traduções e críticas desde que se convencionou modelo no oitocentos. Ainda assim, é com base no estilo canônico que os críticos literários de Alexandre Dumas atribuem seu interesse na história da nova Troia, pois desde o sucesso de seu romance sobre os cavaleiros da corte do Rei Artur, em 1844, o escritor ficou conhecido por escrever nesse gênero (Duprey, 1942) (Lucas-Dubreton, 1944).

Uma leitura da dedicatória do livro, "*aux heroiques défenseurs de Montevideo*" (Dumas, 1850: 1), pode corroborar essa hipótese ao explicitar o projeto do escritor francês de canonizar um panteão de heróis. Os personagens foram inseridos no discurso do livro sendo comparados com os heróis da guerra de Troia. Nesse sentido, o romance de Dumas constrói uma cronologia para as trajetórias, eventos e personagens mortos e vivos dentro do acontecimento da Guerra Grande. Alguns exemplos: Marcelino Sosa é comparado a Heitor, o grande herdeiro e herói de Troia; General Paz é o Fabio americano; Garibaldi é comparado a Aquiles, entre outros. Nota-se que os generais e participantes da defesa de Montevideu são equiparados aos heróis tanto gregos quanto troianos, visto que Dumas põe em destaque o desejo de salvar a cidade. É, portanto, a participação em "*la defensa*" de Montevideu que fornecia o requisito chave para se tornar herói.

Do contrário, Rosas e seus aliados foram convertidos em anti-heróis, e esses não apresentam nenhuma semelhança com os personagens de Troia. Quando Dumas os descreve, nomeia os governadores aliados de Rosas e o destino de cada um, imprimindo repetição de adjetivos: "*Lopez, le fondateur de la federation, tombe la malade* [grifo

nosso]” (Dumas, 1850: 45). O trecho sublinhado é sempre repetido para outros personagens e prosseguido do epitáfio: “*meurt assassiné*” (*Ibidem*).

É também na leitura das frases repetidas que os personagens são associados ao tom épico que Dumas pretende criar, pois elas conferem movimento ao relato como se o texto estivesse sendo cantado. Outro efeito de oralidade na prosa de Alexandre Dumas são as construções de diálogos fictícios entre os personagens, por exemplo, a conversa entre o general Lopez e o coronel Ovando (Dumas, 1850: 47).

Pode ser concluído que as comparações e figurações do passado troiano não são meramente ilustrativas; pelo contrário, elas revelam o caráter épico que Dumas já havia imprimido em *Os três mosqueteiros*. Portanto, não há contradição na apropriação do estilo épico pelo romancista, pois, como mostrou Paul Zumthor, o romance moderno conservou muitos traços de oralidade, tal qual a retórica dos antigos (Zumthor, 2000).

Sobretudo, as passagens épicas do romance revelam o comprometimento do autor com a propaganda antirrosista, porque a construção dos heróis e anti-heróis expressa a ideia de que a cidade de Montevidéu era herdeira de Troia. Desse modo, a narrativa procura convencer o leitor a tomar o partido dos defensores e não dos invasores.

Tanto os recursos de oralidade quanto a imagem de um narrador onipresente contribuem para carregar o discurso de verossimilhança. Nesse caso, a autoridade daquele que vê confere legitimidade do relato a quem escuta. Como sugere François Hartog, o olhar da autópsia decifra quem observa, é o elemento fundador das primeiras narrativas épicas realizadas pelos primeiros historiadores gregos para garantir *status* de verdade ao seu relato (Hartog, 1999: 275).

Além do olhar da autópsia, Dumas utiliza textos publicados pela imprensa antirrosista transformando-os em fontes documentais. Entre o terceiro e o sexto capítulo, o narrador emprega a pretensa autoridade que construiu no início do livro, quando se firmou como observador imparcial com a finalidade de poder mostrar ao leitor a verdade dos fatos. Igualmente servindo aos propósitos de propaganda política, Dumas manda recados aos países que poderiam intervir no conflito a favor de Montevidéu:

Maintenant, comment se fait il que la France se fasse des ennemis comme Garibaldi, se fasse des amis comme Rosas ? Ce est que les et amis et les ennemis de la France lui sont imposés par l’Angleterre. (Dumas, 1850:101)

A passagem transcrita denota o posicionamento de Dumas ao lado da causa montevideana. Como e por que o escritor francês se comprometeu a esse ponto com os acontecimentos *sudamericanos*? Aqui está um dos pontos de mistério que ronda a escrita do romance *Montevideo ou une Nouvelle Troie*.

Em 1848, Andrés Lamas, ministro plenipotenciário da República Oriental na corte do Rio de Janeiro, enviou Melchor Pacheco y Obes, oriental e um dos generais que comandavam a resistência, como representante diplomático do governo de Montevideo em Paris. A atuação de Pacheco era responsável por obter o apoio da legação francesa, da mesma forma que Lamas tentava com o Brasil. Nesse entretempo, 1848-1849, Pacheco conheceu Alexandre Dumas e lhe ditou os acontecimentos do Prata. Com base nessa história, grande parte dos críticos literários de Alexandre Dumas questiona a autoria desse livro e levanta a hipótese de ele ter sido copiado das anotações de Pacheco y Obes (Duprey, 1942).

Por um lado, uma das vozes narrativas pode ser de Pacheco y Obes, uma vez que ele emprestou todo seu material sobre a guerra, como diários, cartas e livros, para Dumas. Pacheco y Obes e sua família são apresentados como os grandes heróis da cidade de Montevideo. Também as descrições das táticas de guerra pelo narrador são verossímeis às de quem esteve em campo de batalha como o general.

Por outro lado, lançamos a hipótese de o texto de Dumas ser um grande palimpsesto de todos os textos produzidos pela propaganda antirrosista. Por exemplo, as descrições dos generais unitários fuzilados por Oribe são muito próximas de *Tablas de sangre* escrita por Rivera Indarte. Em outro tempo, quando ele descreve Rosas, reproduz a tese da dicotomia entre civilização e barbárie de Domingos Faustino Sarmiento em *Facundo* (Dumas, 1850).

Para além das paráfrases não citadas desses textos, sabe-se que, pela correspondência desses letrados com os Institutos Históricos e Geográficos de Paris e da América trocavam-se livros, manuscritos e objetos de coleção (Oliveira, 2010). Por essa ampla leitura e recepção dos textos da propaganda antirrosista corrobora-se a hipótese de que Alexandre Dumas pode ter lido esse material, antes mesmo de encontrar-se com Pacheco y Obes. Inclusive, Dumas não era o único francês a tomar a causa como sua. Bartolomé Mitre traz outros dados sobre a divulgação daqueles fatos na França:

Antes que esto tuviera lugar, ya se había levantado en la tribuna francesa la elocuente voz de Thiers sostenido la causa de la nueva Troya del Plata (que Alejandro Dumas no había bautizado aún) al tirano Rosas el dictado de bandido(brigand) y a Montevideo el de heroica. (Mitre, 1949: 209)

É a partir da posição de Thiers, deputado francês e membro do Instituto Histórico de Paris (IHP), que podemos notar como eram de conhecimento da comunidade política os acontecimentos de Montevideú.

Cabe ressaltar que, em 1843 (mesmo ano em que Montevideú havia resistido a mais uma invasão de Rosas), foi fundado o Instituto Histórico e Geográfico Nacional (IHGN), semelhante ao IHP e ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). O principal objetivo era escrever a história das repúblicas *sudamericanas*. Não por acaso os membros desse grupo eram letrados orientais ligados ao partido colorado e argentinos exilados pelo sistema rosista, todos participantes da defesa de Montevideú. Portanto, o projeto historiográfico das repúblicas *sudamericanas* esteve inserido no conjunto de disputas pelas representações do passado da região do Prata, protagonizada pelos apoiadores e opositores a regime rosista (Oliveira, 2010).

A partir da querela política com Rosas, o IHGN pretendia concorrer com as interpretações históricas que o governador de Buenos Aires criava através de sua propaganda. Nos textos da imprensa antirrosista, Rosas foi comparado aos antigos ministros do tempo colonial, que foram caracterizados como déspotas. É, portanto, a representação do general com aspectos negativos do tempo colonial que reatualizava a ofensiva antirrosista como uma segunda Revolução de Maio, difundindo a ideia de que derrotar Rosas era o mesmo que fazer triunfar novamente o movimento revolucionário.

Por sua vez, a direção política de Rosas respondia aos argentinos exilados e a seus outros opositores com de artigos em periódicos e livros. O principal deles foi o periódico *Archivo Americano y Espiritu de la prensa del mundo*, cujos volumes foram editados em vários idiomas para circular não só na região do Prata, mas em países como França e

Inglaterra. Encarregado por Rosas, Pedro de Angelis² editava nesse *Archivo* os últimos atos políticos da Confederação até os documentos antigos sobre a região do Prata. Como demonstrou Fabio Wasserman, Rosas e Pedro de Angelis esboçavam um discurso histórico da região do Prata inscrito em vários gêneros como a coleção de documentos (Wasserman, 2008).

O argumento de Rosas e seus propagandistas construiu uma nova versão para a etapa pós-revolucionária da região do Prata, a qual pode ser resumida no argumento de que as heranças da Revolução de Maio foram traídas pelos seus sucessores. De tal modo que a imagem de Rosas significasse a restauração da ordem que a região viveu antes da crise monárquica.

Ao manifestar-se como defensor da federação das repúblicas provinciais e da ordem do antigo período colonial, o discurso rosista não só atacava os unitários exilados como ameaçava a soberania das repúblicas vizinhas à confederação argentina, como o Paraguai e o Uruguai.

A disputa entre os modos de narrar a história da região do Prata opunha letrados rosistas e antirrosistas, como também os próprios membros do IHGN propuseram diferentes modelos para o empreendimento. Por exemplo, Teodoro Viladerbó e Florencio Varela cogitaram escrever a história da região do Prata em forma de *Décadas*, um gênero que foi muito utilizado pelos cronistas portugueses e espanhóis para narrar os eventos dos descobrimentos (Oliveira, 2010).

A forma mais utilizada para rememorar a história da região era a realização de certames poéticos e a realização das festas de maio. Todavia, a partir de 1843, as poesias sobre a história da região do prata, elaborada pelos letrados exilados e orientais ligados ao IHGN, passaram a esboçar uma mesma origem para a Revolução de maio, a defesa de Montevideú e o espírito heroico de Troia. Em 1845, o poeta Alejandro Magariños de Cervantes, publicou o poema Montevideú:

La historia americana ya ha gravado,

² Editor e bibliófilo napolitano, chegou a Buenos Aires em 1827. Ele foi convidado pelo presidente Bernardino Rivadavia para colaborar com as reformas rivadavianas. Com a queda de Rivadavia, De Angelis passou a ser editor dos empreendimentos rosista.

Con buril diamantino en áureas hojas,
Este cuadro sublime, iluminado
Por el Sol de otro tiempo mas feliz:[...]
Espartanos en alma y en nobleza,
Nuevos Leonidas en arrojo y brios,
Que en el laúro que ciñe su cabeza,
Rica herencia á sus nietos legarán
(Magarinos Y Cervantes, 1845:91)

Nota-se que o canto em questão opera a mesma comparação com os episódios troianos, embora seja escrito em verso. Por fim, resta identificar qual versão da guerra de Troia está sendo mencionada. A partir de uma leitura da obra e de outras referências, parece que a versão é a da *Eneida* de Virgílio. Em linhas gerais, a épica de Virgílio conta a história de um herói que foi salvo dos gregos, ou seja, ele é um troiano que precisou partir de sua terra natal para reconstruir sua vida em outro lugar, uma vez que os gregos haviam tutelado Ilión. Enéas participou de muitas batalhas, em uma delas tornou-se prisioneiro de Dido. No final do canto épico ele cumpre sua missão de fundar uma nova cidade. O poema possui 12 cantos, é uma narrativa bélica e narra a guerra de Troia de um ponto de vista daqueles que perderam, os troianos, ao contrário da *Ilíada* (Virgílio, 1992).

Portanto, a experiência expressa nos cantos de Enéas era muito próxima do que viviam os rioplatenses exilados em Montevideú quanto os orientais que sentiam perder a soberania política de sua pátria. Corroborar essa releitura porque em 1836 o poeta Juan Cruz Varela, argentino exilado por Rosas em Montevideú, elaborou a primeira tradução dos cantos de Virgílio (Varela, 1915).

A comparação da defesa de Montevideú com os episódios troianos realizada pelos rioplatenses pode, portanto, ser considerada uma leitura inserida no discurso do grupo letrado exilado e ameaçado politicamente de perder a pátria. Quando esse grupo se comparava ao exemplo vitorioso de Enéas, vislumbrava a vitória da guerra com Rosas e Oribe.

Tomado o conhecimento de todo esse contexto, a releitura do livro de Alexandre Dumas ganha outros sentidos. O primeiro deles foi servir às negociações diplomáticas do estado oriental em Montevideu para convencer os representantes franceses a continuarem apoiando o exército antirrosista, tal como expressava a circulação do livro. O outro sentido tornou-se mais claro depois de ter sido identificado que elementos representativos da cultura latina foram reapropriados pelos letrados envolvidos em derrotar Rosas. Além disso, a comparação da Guerra Grande com a guerra de Troia constituía o elemento chave para legitimar a história da região. Segundo o discurso dos letrados em questão, somente a história da guerra e o heroísmo seriam capazes de elevar a história americana à altura da Europa.

Portanto, Alexandre Dumas tornou-se o tradutor de uma série de relatos históricos sobre a região do Prata convertendo-os ao canône escriturário do romance histórico. A questão no livro marca não só as semelhanças já mencionadas, mas também constrói diferenças. Se Montevideu compara-se a Troia, seu destino era sucumbir ao exército de Rosas e Oribe, por isso Dumas pratica uma inversão dos fatos históricos baseada no desejo dos rioplatenses defensores de Montevideu: a nova Troia resistiria. As analogias históricas também serviram para construir um novo futuro, com expectativa de que a derrota de Rosas e Oribe significariam a volta para casa dos exilados argentinos e a construção de uma nova pátria em Buenos Aires e Montevideu.

Até o final da guerra, em 1853, os letrados rioplatenses não canonizaram um modelo para a escrita da história e abandonaram o projeto de uma escrita da história da região cantada em versos para atender a outras demandas políticas, como vencer a Guerra Grande. Como apresentamos no texto, modelos alternativos ao romance histórico existiram fora do circuito europeu; contudo, foi necessário um tradutor estrangeiro para que a escrita da história que brotava das margens do Prata fosse incluída e escutada nos centros de poder.

Referências bibliográficas

DUMAS, A. **Montevideo ou une nouvelle Troie**. Paris: Imprimerie centrele de Napoleón Chaix et cia rua Bergère, 20 près du boulevard Montmartre, 1850.

DUPREY, J. **Alejandro Dumas, escritor al servicio de Montevideo y adversario de Rosas**. Buenos Aires: Talles Gráficos Rodríguez Giles, 1942.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LUCAS-DUBRETON, J. **La vida novelesca de Alejandro Dumas padre**. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 1944.

LUKÁCS, G. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.

LYNCH, J. As Repúblicas do Prata: da independência à Guerra do Paraguai. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. São Paulo: Edusp, 2001.

MITRE, B. Un episodio troyano: recuerdos del sitio grande de Montevideo. In: **Obras completas de Bartolomé Mitre**. Buenos Aires: Congreso de la Nación Argentina, 1949, p. 206-219.

OLIVEIRA, S. M. P. **A querela de Clio na região do Prata e o Brasil:Tensões e diálogos da escrita da história nos Institutos Históricos e Geográficos (1838-1852)**. 2010. Dissertação (Mestrado) – [Instituto de Filosofia e Ciências Sociais](#) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VARELA, J. C. **Tragedias**. Buenos Aires: Biblioteca Argentina, Librería La Facultad, 1915.

VIRGÍLIO. **Eneida**. São Paulo: Cultrix, 1992.

WASSERMAN, F. **Entre Clio y la Polis: Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de La Plata (1830-1860)**. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2008.

WHITE, H. **Meta-historia: a imaginação histórica do século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1992.

ZUMTHOR, P. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.

Conceitos em disputas

As Cartas Quillotanas, Las Ciento y Una e a disputa sobre a concepção de intelectual entre Sarmiento e Alberdi

Bruno Passos Terlizzi*

Estoy contento con el Boletín, anima al soldado, asusta a Rosas.

Carta de Sarmiento dirigida ao gen. Urquiza.

S.E [gen. Urquiza] me encarga le diga respecto de los prodígios que dice usted hace la imprenta que hace muchos años que las prensas chillan en Chile y hasta ahora don Juan Manuel de Rosas no se ha asustado

Carta resposta de Urquiza a Sarmiento.

Introdução

A história dos intelectuais na América Latina, e especificamente na Argentina, tem tido na última década uma considerável ampliação de suas pesquisas e campos de reflexão. Iniciativas como a proposta por Carlos Altamirano e Jorge Myers em *História de los intelectuales en América Latina* (Volumes I e II) demonstram a consolidação e a transversalidade do campo da história da intelectualidade, o qual elege essa figura político-social como objeto de reflexão crítica. Esses estudos se mostram cada vez mais profícuos devido à centralidade que muitos desses personagens têm na interpretação de

* Bruno Passos Terlizzi, Mestrando em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

suas respectivas sociedades, na maneira como vinculam tais observações a determinados projetos políticos ou ainda a forma como estes interpretam a realidade histórica e, conseqüentemente, a própria escrita da história. Isso significa que, apesar da restrição desse círculo de pessoas dentro das sociedades latino-americanas, sua atuação por meio do periodismo, da diplomacia, do ensino ou de seus produtos culturais estabeleceu (e estabelece) uma interface entre a cultura letrada (arte, literatura, periodismo etc.) e o domínio da história política no contexto americano.

Entretanto, uma abordagem crítica que busque analisar tais figuras relevantes dentro das sociedades e da história latino-americana se mostra muitas vezes complexa, ampla e variada. Isso se deve à própria concepção do que seja o intelectual e sua intelectualidade dentro dos momentos históricos e das sociedades às quais se vinculam. Mas qual seria um primeiro e possível delineamento do que seja o intelectual latino-americano? Segundo José Luís Romero, o termo "intelectuais", em qualquer parte da América Latina, não se liga à noção de multidão ou de um grupo numericamente expressivo espalhado pelo país. Antes, refere-se a um grupo restrito e bem localizado, em que o espaço de convivência e atuação dessas figuras é a própria cidade, seja esta uma grande capital ou um *pueblo* perdido no interior da província. Sendo assim, a condição urbana definiria um tipo de cultura partilhada de tradição ocidental europeia que, desde a colônia até a formação dos Estados independentes, teriam a cidade como depositária e irradiadora da atividade intelectual (Romero, 1986). Ademais do *locus* específico de sua "residência" e atuação, o intelectual também se define pelo reconhecimento, pelo conflito ou pela estima de outros letrados que o circundam. Em outras palavras, o reconhecimento alheio (seja pelo elogio, seja pela crítica) circunscreve uma dada concepção do intelectual. Carlos Altamirano define:

los intelectuales son personas, por lo general, conectadas entre sí en instituciones, círculos, revistas, movimientos, que tienen su arena en el campo de la cultura. Como otras élites culturales, su ocupación distintiva es producir y transmitir mensajes relativos a lo verdadero (si se prefiere: a lo que ellos creen verdadero), se trate de los valores centrales de la sociedad o del significado de su historia, de la legitimidad o la injusticia del orden político, del mundo natural o de la realidad trascendente, del sentido o del absurdo de la existencia (Altamirano, 2008: 14-15).

Ainda assim, para se ampliar essa apreensão clássica do que seja o intelectual e sua ação formadora frente à sociedade, é preciso ir um pouco mais a fundo e perceber os problemas históricos que envolvem tais indivíduos. Isso porque, no caso latino-americano, cultura e política são faces de uma mesma moeda representada pela contraditória totalidade da história, o que nos faz questionar quais os limites, interesses, compartilhamento e objetivos das produções culturais de intelectuais do porte, por exemplo, de Sarmiento e Alberdi no conturbado contexto da Argentina do séc. XIX. Como Ángel Rama nos adverte:

Una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían (...) un país modelo de funcionariado y de burocracia (Rama, 1984: 33).

Isso significa que muitas vezes o domínio da *grafosfera* por parte dos intelectuais (Debray, 2001: 75) produz discursos de legitimação de uma dada ordem, que expressam em última instância as próprias concepções e visões de mundo imaginadas e projetadas por eles próprios. Em outras palavras, ao escrever, por exemplo, *Facundo*, Sarmiento fornece uma visão de mundo fundamentada em preceitos, qualidades, estéticas e concepções interpretadas sob uma determinada condição: a divisão da sociedade argentina na dualidade civilização e barbárie.

Apesar de também irem contra certa ordem política estabelecida, outro ponto a ser lembrado é a noção de poder que permanece dentro da atuação intelectual, uma vez que estes, por sua crítica, criação e atividade "definidora" do que é e do que não é, apresentam também um poder de segunda ordem; um certo poder adâmico de nomear, classificar e ordenar o mundo à sua volta. Em *La ciudad letrada*, fica clara essa ideia de que o monopólio da escrita representa um poder, algo que influencia e implica diretamente na atuação e comportamento dos críticos, escritores, artistas, literatos, periodistas, enfim, dos intelectuais latino-americanos.

Nesse sentido, e especificamente no contexto latino pós-independência, o *locus vivendi* e atuante desses intelectuais dá-se no espaço da imprensa, no trabalho constante

de escrita de artigos, cujo fim é uma contínua resposta a uma dada polêmica originária. Isso quer dizer que a tribuna da imprensa será o âmbito que circunscreve os debates, as críticas e fundamentalmente a vinculação do produto desse *métier très particulier*, que são as ideias em seus mais variados formatos: literatura, ensaio, periodismo etc. De forma esclarecedora, Myers também contribui para o entendimento desse espaço físico e ao mesmo tempo imaginário da imprensa latino-americana e sua vinculação com os intelectuais.

Si casi todos los miembros de esa nueva cohorte de escritores públicos pudo ostentar títulos profesionales en otros campos, fue la actividad periodística la que les franqueó el camino hacia una prominente visibilidad pública: hacia un lugar próximo al de los nuevos 'notables' que habían tomado el relevo de los representantes del rey en la administración de las nuevas repúblicas hispanoamericanas. En algunos casos (...) [Domingo Faustino Sarmiento], fue el propio oficio de periodista el único título auténtico que esos escritores pudieron invocar como fuentes de su legitimidad en tanto actores en las discusiones públicas. (Myers, 2008: 34).

Tendo como fundo essas problemáticas, buscou-se analisar nesse artigo as concepções de intelectualidade que estavam na polêmica que envolveu dois dos principais pensadores liberais argentinos da primeira metade do séc. XIX: Sarmiento e Alberdi. A partir das *Cartas Quillotanas* e das *Ciento y Una*, é possível identificar um debate em torno da figura e função político-cultural do intelectual, surgido a partir de um fenômeno político que foi a queda de Rosas e a tentativa de estabelecimento de uma nova ordem política com a liderança do *caudillo* Justo José de Urquiza.

Marcadamente presente na história intelectual argentina, a geração de intelectuais argentinos da primeira metade do século XIX, também denominada Geração de 37, foi responsável pela criação de inúmeras linguagens políticas que marcaram profundamente a cultura política argentina ao longo da história política e intelectual desse país. Concepções como "civilização" e "barbárie", estabelecidas por Sarmiento ou as reflexões constitucionalistas e jurídicas empregadas por Alberdi são, ambas, exemplos da atuação intelectual desses personagens na montagem da nação após 1810, ao longo do governo de Rosas e principalmente após a queda do general-brigadier em 1852 com a batalha de

Caseros. Dentre as inúmeras concepções estabelecidas por esses pensadores da cultura e do político no contexto platino, encontra-se a própria concepção e atuação do intelectual e a maneira como este deveria agir com relação ao fenômeno político. Em outras palavras, a própria figura do que é ser intelectual estava em disputa entre aqueles que arrogavam para si tal epíteto. Uma breve, porém detida análise das *Cartas Quillotanas* de Alberdi e *Las Ciento y Una* de Sarmiento são testemunhos privilegiados para se entender a dinâmica em torno do conceito de intelectual, as fragmentações e as disputas internas a essa geração de liberais que foram muito além de uma oposição *tout court* ao rosismo, tal como são comumente conhecidos dentro da história argentina.

Nesse sentido, uma das formas de analisar a produção intelectual de um autor é perceber os diálogos conflitantes nos quais ele se envolve em sua época de produção cultural. A disputa em torno de um modelo, de um conceito ou projeto é parte de um contínuo diálogo, nem sempre amistoso, entre os pares de um mesmo círculo intelectual ou de opositores que a todo o momento impõem barreiras à penetração de uma dada visão de mundo. A dinâmica da produção intelectual e a subsequente crítica às ideias esboçadas permitem identificar inúmeros fenômenos concernentes à história dos intelectuais e a história das linguagens políticas tais como os fenômenos sobre a partilha de um conjunto de ideias entre os pensadores envolvidos em torno de alguma querela; a recepção das ideias ou da produção crítica de um indivíduo em uma determinada época; a formação de novos conceitos ou a tentativa de substituição ou mesmo superação de uma dada ideia; além da possibilidade de estabelecer um certo "itinerário político e intelectual" de uma personalidade histórica em seu contexto de produção (Sirinelli, [1996] 2010: 231-271).

Sendo assim, acompanhar a produção intelectual de um indivíduo e as reverberações do conjunto da obra desse mesmo intelectual entre os pares de sua época é entender a dinâmica que atende à própria produção em si. Ou seja, quando se abre uma polêmica em torno de um conceito, de um projeto ou de uma causa política, a produção e fundamentação da posição política de um dado intelectual se dá na medida de sua produção e das respostas a outras produções que anteriormente os criticaram. Essa dinâmica da produção e fundamentação de um intelectual é uma senda possível para se analisarem os conflitos e concepções políticas existentes historicamente, tal qual a história

política e intelectual da Argentina da primeira metade do século XIX se apresenta como vasto campo de análise da história intelectual.

A geração de 1837 dentro da história intelectual argentina

Quando se pensa a história intelectual argentina do século XIX, a geração de 1837 apresenta-se como um dos primeiros grupos de intelectuais que se reuniram em torno de inúmeras e diferentes problemáticas políticas, sociais e culturais que influenciavam a produção dos constituintes círculos de letrados. Esse grupo de intelectuais recebeu essa alcunha devido aos encontros rotineiros que ocorriam na casa do livreiro portenho Marcos Sastre em meados da década de 1830. Nos fundos dessa loja de livros, personagens como Estévan Echeverría, Juan Baltista Alberdi, Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López e José Marmol se encontravam para uma prática de leitura coletiva, troca de ideias e principalmente para discutir as últimas tendências artísticas, literárias e políticas da Europa – mais especificamente as provenientes do contexto cultural da França. (Myers, 1999: 381-417)

Naquele momento, apesar de já sofrer algumas críticas e inovações, o Romantismo, com sua estética e temática, começava a vingar no solo cultural argentino após uma longa estada de Echeverría na França e a disseminação de suas ideias após sua volta ao restrito círculo literário, por meio de sua obra *La cautiva*¹. No programa estético inicialmente discutido por esse grupo, está a ideia que irá orientar muitas de suas produções: conhecer mais a fundo o contexto social argentino; conhecer a geografia, a sociedade, a cultura que existiam e estavam se formando dentro da recente nação surgida após os conflitos de independência que se iniciaram em 1810. Por fim, esperava-se conhecer a nascente nação para transformá-la a partir de suas bases, de suas ditas raízes. O que fora realizado no âmbito da política ao se separarem da Espanha a partir da primeira década do XIX deveria acontecer igualmente no campo das ideias e da construção da nova nação. Entretanto,

¹ O livro conta o cativo de uma mulher branca após ter sido capturada em dos "malones" - ataques - indígenas e seu retorno ao mundo "civilizado" como forma de recuperação da honra feminina supostamente perdida. Nesse livro, o autor trabalha – além da passionalidade, do sublime e da liberdade poética – a ideia do exótico na figura do indígena que irrompe como elemento de ruptura da ordem civilizada. (Altamirano, 1997).

esse projeto estético, artístico e sociológico é particularmente desviado pelos acontecimentos políticos nos quais os argentinos estariam envolvidos já ao final da década de 1820.

Buenos Aires, como centro dessa nova organização política, tendia a esgarçar esses conflitos, o que resultaria na investida e consolidação do general Juan Manuel de Rosas no comando da província de Buenos Aires, como forma de restabelecimento da ordem perdida após o fuzilamento de Manuel Dorrego pelas forças unitárias do general Lavalle. Filho de uma elite estancieira, criadora de gado, que se consolidava como força político-econômica na província de Buenos Aires desde o final do século XVIII, Rosas envolveu-se com a causa federalista como forma de manter os privilégios, a centralidade e o poder político-econômico da província de Buenos Aires, tal qual esta estava se aprofundando dentro do contexto interno da nação. Seja por sua experiência junto aos *gauchos* "peones", seja pela rigidez de sua formação militar, Rosas administrará o governo da província de Buenos Aires de forma dura e autoritária, esperando nada mais do que cega obediência como arma contra o caos político estabelecido pelos opositores, segundo diziam seus críticos e sustentadores (Ternavazio, 2009: 175-199)

Nesse sentido, Rosas irá perseguir de forma cabal todos os opositores do regime que ele iria passo a passo aprofundar a partir de um domínio centralizador, chegando inevitavelmente às portas dessa restrita elite letrada que começava pensar a Argentina e projetava em cima deste cenário um futuro de modernidade e progresso cultural contínuo. Indecisos em um primeiro momento, parte dessa elite intelectual apoiaria o projeto ordenador e disciplinador do general portenho, mas logo embarcariam nas fileiras da oposição, desenvolvendo continuamente uma ação político-literária contrária ao governo Rosas. Segundo alguns críticos apontam, é a subida de Rosas pela segunda vez ao poder em 1836, com suas medidas autoritárias e perseguidoras contra qualquer oposição política, dadas principalmente pela soma dos poderes extraordinários, conferidos pela Sala dos Representantes, que dá o elemento de coesão política entre estes intelectuais que, aliados do poder político efetivo, conservam suas ideias como armas necessárias no jogo político estabelecido então.

Es la inesperada agudización de los conflictos políticos a partir de 1838, con el entrelazamiento de las crisis uruguaya y la argentina y los comienzos de la intervención francesa, la que lanza a una acción más militante a un grupo que se

había creído hasta entonces desprovistos de la posibilidad de influir de modo directo en un desarrollo político sólidamente estabilizado. (Halperin Donghi, [1995] 2007: 24).

Em outras palavras, os eventos políticos acabam por produzir um "desvio" nas primeiras intenções desse grupo, tornando cada vez mais partidária e combativa a produção intelectual desses autores. Sendo assim, é a política que dará o tom dessas produções literárias, ensaísticas, históricas e sociológicas, aprofundando ainda mais a noção de "tempo da política" (Palti, 2007: 13-21).

Os "românticos de 37" reclamavam que a simples importação dos ideais iluministas de liberdade, constituição ou participação política direta não se fundamentavam se não estivessem sob a constante guarda e vigilância de uma elite intelectual que atuasse por meio da influência política de suas ideias. É esse o novo fundamento com que esta nova geração irá se balizar dentro da literatura politicamente enviesada: a crença de que o cabedal de ideias acumuladas ao longo de suas experiências intelectuais é que permitiria desenvolver um projeto de nação. A base de entendimento desta geração estaria no fato de que o excesso político promovido por Rosas não levava ao desenvolvimento de um projeto de nação moderna, tampouco a simples implementação de ideias e conceitos políticos externos, sem o conhecimento da realidade histórica do tecido social sobre o qual se pretende cerzir um projeto de nação moderno, tal qual os membros do partido unitário imaginavam.

Ao longo dos quarenta anos em que atuou na vida política e cultural argentina, a geração de 37 passou por fases, caracterizando-se por uma crescente aglutinação em torno da oposição política ao general Rosas em seu começo, e conseqüentemente a desagregação do grupo após a queda do principal elemento de coesão (Rosas), a partir da vitória do general entrerriano Justo José de Urquiza e o envolvimento direto na partilha de poder político em um segundo momento; algo que permite ver as fraturas, contradições e diferentes posicionamentos que seus integrantes possuíam². Ainda assim, a

² "(...) passando da dimensão individual à dimensão coletiva da cultura política, esta fornece uma chave que permite compreender a coesão de grupos organizados à volta de uma cultura. Fator de comunhão dos seus membros, ela fá-los tomar parte coletivamente numa visão comum do mundo, numa leitura partilhada do passado, de uma perspectiva idêntica de futuro em normas, crenças, valores que constituem um patrimônio

atuação política por meio da literatura – que pensou as problemáticas argentinas daquele contexto e o posterior envolvimento direto de muitos dos integrantes na política de fato – consolidou um modo de pensar a história Argentina que conservou durante muito tempo reverberações na produção historiográfica, já que o mito da independência e o projeto moderno de nação são elementos com os quais ainda hoje a historiografia, a sociologia e a ensaística nacional dialogam.

Em uma tentativa de perceber os diálogos e, fundamentalmente, os conflitos entre os participantes da geração que a historiografia alcunhou de geração de 37, escolheram-se as obras *Las Cartas Quillotanas* de Juan Bautista Alberdi e *Las Ciento y Una* de D.F. Sarmiento para se perceberem os temas que os uniam, mas também as problemáticas que os fragmentavam a partir dos diferentes pressupostos e concepções que carregam com relação à atuação político-cultural do intelectual na montagem da nação argentina. Em outras palavras, é a partir de obras produzidas após a caída de Rosas, e a consequente subida de Urquiza, que os posicionamentos e as conceitualizações desses dois intelectuais entrarão em conflito, deixando transparecer as disputas e oscilações que compõem a história política e dos intelectuais.

***Las Cartas Quillotanas; Las Ciento y Una* e a disputa em torno da concepção de intelectual no contexto da Argentina após Caseros**

Tradicionalmente, essa “troca de cartas” entre Sarmiento e Alberdi é conhecida na historiografia como a principal polêmica entre os membros participantes da geração de 1837. Nesse sentido, tem-se que buscar uma certa origem em torno desse conflito; que, no caso, se daria a partir dos acontecimentos contemporâneos à formação do *Ejército Grande*, capitaneado por Justo José de Urquiza contra as forças do rosismo, no qual alguns intelectuais, dentre eles Sarmiento, apresentaram-se nas fileiras do general demonstrando aberta intenção de ajudar e participar na montagem da campanha militar. No caso de Sarmiento, este acreditava que sua presença seria de fundamental importância; algo que foi contrariado pelo pouco apreço e receptividade de Urquiza à “ajuda” dos intelectuais na organização política e militar antes e depois de Rosas. Isso quer dizer que Urquiza também indiviso, fornecendo-lhes, para exprimir tudo isto, um vocabulário, símbolos, gestos, até canções que constituem um verdadeiro ritual”. (Berstein, 1998: 355).

iria dividir num primeiro momento a percepção e o apoio dos intelectuais em relação ao novo momento político da Argentina. Sarmiento, tentando descrever sua experiência como *boletínero* [escritor de boletins e informes] do exército da coalizão contra Rosas e, ao mesmo tempo, deixando transbordar sua oposição política ao general entrerriano, escreve o livro *Campanha del ejército grande*.

Em outras palavras, os antecedentes dessa disputa entre os dois intelectuais argentinos, que tomou proporções públicas com as *Cartas Quillotanas* de Alberdi e com a resposta de Sarmiento por meio da publicação de *Las Ciento y Una*, colocam este marco como início da polêmica entre os dois intelectuais argentinos com a dedicatória do sanjuanino a Alberdi em sua carta de Yungai, que fora originalmente dirigida a Urquiza, e que abre o livro do autor em *La campaña del ejército grande*. É interessante perceber que é nesse livro [*La campaña*] que Sarmiento entra como personagem político, criado e analisado por ele mesmo, dentro de certo território da política real, em que o autor descreve com persistência o conflito indissolúvel, segundo a ótica sarmientina, tanto entre intelectuais e guerreiros como entre civilização e barbárie.

No caso do livro *La campaña del ejército grande*, é o último no qual Sarmiento busca, ademais de *Recuerdos de provincia* e de *Argirópolis*, uma forma de construir certa aproximação ou aliança entre os intelectuais e o poder, o que resultaria em um fracasso, de acordo com a análise do próprio autor. Isso quer dizer que Sarmiento, com esses livros, não consegue articular uma união dos intelectuais em torno do concepção de qual deve ser o papel do intelectual diante do poder político. A subida de Urquiza representa uma fragmentação entre os intelectuais argentinos emigrados que se encontravam no Chile, tal qual Alberdi e Sarmiento, após sua participação na campanha militar. Sendo assim, não seria casual que, não podendo polemizar com o estado das coisas, ele mire outros alvos tal como a relação de outros intelectuais com o poder e o livro [*Campanha...*] venha com uma dedicatória destinada a Alberdi, o que na verdade é quase a imposição de um desafio ao outro autor, que por sua vez apoiava as novas condutas políticas do gen. Urquiza.

Usted que tanto habla de política práctica, para justificar enormidades que repugnan el buen sentido, escuche primero la narración de los hechos prácticos , y después de leídas estas páginas, llámeme detractor y lo que guste. Su contenido, el tiempo y los sucesos probarán la justicia del cargo, o la sinceridad

de mis aseeraciones motivadas. ¡Ojalá que usted pueda darles este epíteto a las suyas! (Alberdi, [1851] 2005: 78)

Os motivos que teriam levado a um acirramento entre Sarmiento e Alberdi ligam-se eminentemente às novas possibilidades de reorganização política que a vitória de Urquiza sinalizava no contexto da segunda metade do século XIX argentino. Ou seja, o motivo evidente da disputa é a posição ante Urquiza, pois Sarmiento percebe nas ações tomadas pelo general entrerriano uma espécie de continuidade da herança política deixada por Rosas, já que houve a manutenção dos governadores provinciais em seus postos, bem como a permanência da adoção de alguns símbolos federais, a exemplo da faixa vermelha – representando o federalismo e fundamentalmente a propaganda republicana do rosismo. Em outras palavras, Sarmiento tenta construir um consenso em torno da ideia de que a intelectualidade argentina deveria também fazer oposição férrea a Urquiza, devido ao fato de um possível novo Rosas estar surgindo no cenário político de então. Alberdi, por sua vez, já havia aceito, junto ao general Urquiza, o cargo de enviado diplomático frente ao governo chileno, demonstrando seu apoio ao novo governo ao fundar um clube de residentes argentinos no Chile que simpatizavam com os vitoriosos de Caseros.

Na estrutura de composição desse diálogo, os dois autores escolhem o espaço público existente na publicação de um livro como forma de estabelecer suas diferenças. Essas publicações não são correspondências no sentido convencional, em que há uma sequência de trocas de cartas entre um autor e outro; são antes uma disputa em campo aberto em que cada autor em sua respectiva publicação retoma os pontos que julga necessários serem debatidos ou postos em cheque. Sendo assim, não há comunicação entre os destinatários, o que faz com que os temas, apesar de serem muito próximos, sejam dirigidos a um destinatário desconhecido e impessoal. Como primeiro a responder a uma provocação explícita feita por Sarmiento em seu prefácio ao livro *La campaña del ejército grande*, Alberdi busca fixar seus parâmetros de crítica e exposição de ideias, de modo a colocar Sarmiento como um elemento apartado e superado devido aos seus planos e maneiras de atuação intelectual.

Na sequência, Sarmiento, em *Las ciento y una*, responde utilizando-se de uma estratégia discursiva que busca provar que Alberdi não teria altura moral para criticá-lo e deixa-lo à margem da história. Em seu texto, Sarmiento, como recurso retórico, se dirige a

jurados imaginários que vão desde a História, passando pelos aliados e emigrados argentinos no Chile, chegando mesmo em Urquiza. Por não ser uma polêmica aberta, por meio de “cartas respostas”, pode-se dizer que os livros fazem parte de um duelo do qual sairia vitorioso aquele que demonstrasse as melhores razões para se converter em modelo de intelectual no período de possibilidades que se abria na política argentina após a queda de Rosas (Becú, 2005: 31-75).

No prefácio ao livro *La campaña...*, também conhecido por “carta de Yungay”, tornam-se evidentes as diferenças históricas entre Sarmiento e Alberdi no que concerne tanto o campo da ação política como o papel do intelectual dentro do novo período de reorganização nacional a partir de 1852. As *Cartas Quillotanas*, ao serem publicadas como resposta ao prefácio de Sarmiento, acabam por estabelecer uma nova dinâmica à qual o autor de *Facundo* não estava acostumado; ou seja, o livro “resposta” de Alberdi concretiza uma sistematização que obriga a Sarmiento a uma troca de lugar, que deixa o papel de acusador e ganha a perspectiva de acusado de modo a definir os termos e problemas da polêmica sem que Sarmiento pudesse modificar o rumo da discussão. Entre os termos elencados por Alberdi nessa dinâmica discursiva, está em jogo a concepção de intelectual que cada um possui e concomitantemente imprimem sobre suas produções literárias e culturais, bem como sobre a forma de atuação política que cada um adota.

Alberdi defende a posição de um ideólogo que se mantém à margem das lutas políticas, de modo a aceitar as condições da realidade contextual, em que a função do intelectual seria sistematizar e propor soluções aos dilemas que deságuam nos problemas enfrentados inicialmente. Ou seja, o modelo de pensador de Alberdi é o indivíduo cuja posição privilegiada dentro da sociedade permite uma análise mais contundente e sistemática, a partir da qual se daria a atuação política ou a geração de uma influência sobre aqueles que detêm o poder político. Sarmiento, por sua vez, tenta sempre imprimir uma leitura mais total sobre a realidade; de alguma maneira seria o estadista que reúne em si a formação livresca e uma sabedoria política inata e uma capacidade estratégica, conseguidas por meio da interação até mesmo física do indivíduo com a realidade, tal como o autor tenta demonstrar em seu livro autobiográfico *Recuerdos de Provincia*.

Como leitor crítico da atuação e do pensamento de Sarmiento, Alberdi em sua primeira carta, dentre as denominadas *Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina*, propõe dois modelos de intelectual: um adequado aos momentos de

luta contra a tirania rosista e cujo instrumento fundamental é a imprensa escrita; e outro necessário nos tempos de (re)organização nacional que requer esforço e propostas sistemáticas, em que o saber legislativo ocupa um lugar predominante. O que Alberdi estava estabelecendo é uma espécie de temporalidade em relação à atuação do intelectual, em que Sarmiento estaria identificado com o primeiro modelo de intelectual, cuja função e forma de atuação começava a ser posta em cheque.

O que Alberdi faz é analisar a atuação político-literária de Sarmiento por meio da imprensa, cuja validade o autor teria posto à prova devido fundamentalmente aos efeitos inócuos de sua produção, de maneira que Alberdi vê um certo círculo vicioso nesse tipo de atividade intelectual, chegando mesmo a qualificar esse tipo de imprensa como cega, impaciente e pueril. O tipo de atuação e produção intelectual de Sarmiento encontraria-se inadequada para as necessidades do novo contexto político que se abria na Argentina. Nesse sentido, Sarmiento fornece a Alberdi um ponto de partida adequado para inaugurar uma etapa que encerraria a anterior, em que o escritor de *Facundo* é elegido como objeto de crítica a um modelo de procedimento intelectual e político (Mayer, 2005: 7-31). Para Alberdi, essa nova abertura histórica exige que a produção intelectual ferrenha e profundamente combativa seja substituída por uma outra, que seja baseada em propostas construtivas em torno da organização constitucional e institucional do país. “Destruir es fácil, no requiere estudio: todo el mundo sabe destruir en política com en arquitectura. Edificar es obra de arte requiere aprendizaje”. (Alberdi, [1853] 2005).

Isso demonstra que as novas perspectivas históricas marcariam um deslocamento dos sujeitos frente às instituições que passariam a ser formadas, o que subentende a diminuição ou o fim da glória pessoal. A crítica implícita presente na reflexão de Alberdi é a de que Sarmiento estaria saudoso dos tempos do rosismo em que a crítica política se dava por meio da figura personalista do crítico que veiculava, sob as mais variadas formas, seu posicionamento a partir do ataque contundente ao adversário político tal qual *Facundo* deixa transparecer.

Alberdi no planteaba una lucha a muerte con el destino natural de la Argentina, sino un cambio paulatino a partir de las condiciones realmente existentes en ese momento, es decir, caudillos, cultura política acostumbrada a más de veinte años de rosismo, ejércitos gauchos. Sobre esa plataforma debe iniciarse el

proceso de organización del país y en ese sentido sus *Bases* revelan ya desde el título la idea de punto de partida (Mayer, 2005: 14)

Sarmiento, em seu estilo e maneira de construir suas reflexões frente ao fenômeno político e cultural argentino, apresenta-se com uma inteligência desaforada, diante de um ideal clássico de clareza, concisão e objetividade; antes o autor é tomado de um arrebatamento em que a indignação, o furor, a raiva e principalmente o exagero como forma de convencimento extravasam nos textos como meios de se encetar a crítica política. Em síntese, Alberdi subordinaria a questão ideológica à política; Sarmiento proporia o inverso na medida em que os valores da civilização, tal qual o autor imaginava e defendia, deveriam orientar a prática política e a montagem da nação argentina; ou seja, a nação não iria existir como tal enquanto não aceitasse ou cumprisse as exigências da civilização.

Como a História e a experiência que advém dela são elementos arrogados por Sarmiento para fundamentar sua posição e autoridade intelectual, Alberdi busca então criticar a participação do escritor sanjuanino na campanha militar de Caseros, encabeçada por Urquiza. Isso porque Alberdi tenta revelar que a atuação intelectual de Sarmiento, ou o modelo de atuação feito por ele como “boletínero” do exército, é inócua e periférica, devido ao desinteresse demonstrado por Urquiza em relação à figura e ao papel específico desempenhado pelo trabalho intelectual. Marginalizado do processo decisório dentro das forças de Urquiza, Sarmiento empreende uma dinâmica de crítica à atuação do *caudillo* entrerriano, o que faz com que Alberdi o repreve dizendo: “En el ejército grande emprendió usted [Sarmiento] dos campañas: una ostensible contra Rosas, otra latente contra Urquiza; una contra el obstáculo presente, otra contra el futuro” (Alberdi, [1853] 2005: 103).

A importância da função de “boletínero” desempenhada por Sarmiento durante a campanha do exército grande é diminuída por Alberdi, tendo como fundamentação a próprio desinteresse de Urquiza, mas também eminentemente a maneira de atuação intelectual de Sarmiento que não contribuiria com a nova ordem.

Nessa dinâmica de definição do que deveria ser um intelectual e qual a maneira de ele atuar sobre os novos problemas que se apresentam a partir de 1852, Alberdi critica Sarmiento ao afirmar que a dinâmica adotada por este se baseia no fato de que são as

ideias prévias que constroem a realidade na obra do autor, e não o contrário, tal qual defendia o escritor de *Las bases*. Dessa maneira, não seria necessário estar fisicamente em contato com a história, sendo uma espécie de testemunha ocular, da maneira como Sarmiento coloca sua experiência, uma vez que a realidade em si é negada pelos princípios e crenças do autor. Isso quer dizer que, no caso de Sarmiento, a distância ou proximidade dos fatos não importa, pois o que influenciaria a atividade intelectual desse escritor seriam os referenciais e ideias que alimentam seus projetos de nação. “Es el saber y no el protagonismo, una experiencia social y no personal la que determina el valor de la opinión de un intelectual y la pertinencia de sus opiniones y pronósticos sobre la realidad”. (Mayer, 2005: 18)

Esse posicionamento abre uma brecha na qual Sarmiento irá mergulhar como forma de contenção das críticas de Alberdi em relação a sua prática intelectual. Num primeiro momento, tenta reverter a situação de modo a contestar a autoridade de Alberdi como advogado, já que o imaginário em torno dessa função conferiria certa autoridade aos escritos de Alberdi (Prieto, 1988). Isso quer dizer que a inexistência de um título acadêmico ou socialmente reconhecido por Sarmiento, como o de advogado, faz com que o autor se lance em uma defesa de seu próprio espaço de emissão de opinião ao arrogar para si um autodidatismo que seria a grande virtude de um intelectual, já que, bem ao estilo romântico, o autor teria aprendido tudo por meio do esforço individual e sem o auxílio de instituições, tal como Alberdi teria feito. Ainda assim, o fato é que na perspectiva de Sarmiento, a ideia de saber é um tanto caótica e desordenada, em que a leitura contínua e acumulativa são o material cujo autor vai dando forma ao seu pensamento e os posicionamentos políticos ao longo de sua produção intelectual. Insistentemente repetido por Sarmiento, é o empenho contínuo em relação à aquisição e acumulação de conhecimento que dá certa autoridade aos seus textos e opiniões.

“Tengo treinta años de estudios pacientes, silenciosos, hechos en dónde y cómo se aprenden las cosas que se desean aprender; y no consiento en que truchimanes vayan a presentarme ante los como ellos de escoba de sus pies” (Sarmiento, [1853] 2005).

A perspectiva de intelectual, na concepção de Sarmiento, se dá sobretudo sobre a noção de experiência, no contato com os eventos históricos e políticos e seus contextos de produção. É a partir dessa perspectiva que Sarmiento contrapõe como argumento a experiência obtida em suas *Viajes por Europa, África y América* como maior fundamentação intelectual experimentada e adquirida pelo autor. Entretanto, Alberdi toca justamente nesse ponto para mais uma vez encetar suas críticas dentro da concepção de intelectual atuante que estava em disputa nesse diálogo cerrado entre os dois pensadores argentinos: em sua opinião, o conhecimento acumulado não é um trabalho individual, mas acima de tudo social, em que a imediata consequência seria a formação das instituições que, por sua parte, organizam a sociabilidade de uma nação. Sendo assim, o intelectual teria que desaparecer entre as instituições, após suas campanhas e batalhas.

Essa perspectiva de “desaparecimento” gradual da figura do intelectual afronta diretamente a posição e a perspectiva intelectual que Sarmiento assume, pois é a ideia do indivíduo atuante e participativo nas causas e nos interesses da nação que confere fundamentação e autoridade. O que se quer dizer é que Sarmiento, em sua argumentação, tanto no sentido de construção de sua própria figura, como na estrutura de composição de seu principal livro, *Facundo*, trabalha com a ideia de “grande homem” ou “homem exemplar” como o indivíduo que explicaria uma época ou contexto histórico específico, tal qual a filosofia de Victor Cousin sugeria (Schwartzman, 1996: 45-59). O embate entre as duas perspectivas sobre a função e concepção política dos intelectuais se dá em torno do indivíduo: Sarmiento imagina que a política é um campo de atuação para homens especiais, um âmbito heroico e aristocrático de atuação política. Para Alberdi, o enfoque ou a dependência sobre o indivíduo é mais moderada, de modo que sua perspectiva seria menos personalista.

Por fim, um último ponto que é válido abordar, dentre os muitos levantados nessa rusga entre Alberdi e Sarmiento em torno da figura do intelectual, seria a relação deste com a imprensa e os meios de divulgação da crítica política. O que está sendo posto em dúvida aqui é a validade e a fidedignidade a atuação intelectual diante dos fenômenos políticos e do processo histórico de construção da nação. Alberdi, ao criticar as obras e opiniões de Sarmiento, deixa transparecer que este, como escritor, demonstra certo oportunismo dentro de sua atuação intelectual, sendo uma espécie de “gaucho malo” do periodismo da época. Seja em *Facundo*, *Recuerdos de Provincia*, ou nos artigos de jornal

que Sarmiento assina, a ação do autor estaria sempre enviesada por uma autopromoção, fazendo dos eventos um palco para uma exaltação do autor.

Isso ficaria claro nos textos *Argirópolis* e *Campaña do ejército grande* devido à mudança de opinião política em relação a Urquiza depois que este nega ou requer os “serviços intelectuais” de Sarmiento. A marginalização dentro das novas perspectivas de atuação política faz com que Sarmiento inicie uma oposição ao general entrerriano por meio de seus escritos. Para Alberdi, isso seria um exemplo típico do descompromisso e oportunismo de Sarmiento que estaria escrevendo com o fim de sempre de se autoelevar, de modo a criar um espaço de atuação política. Isso quer dizer que Sarmiento seria um “escritor a sueldo”, que se passava por polemista como forma de obter dinheiro, diferentemente do escritor tucumano que teria suas rendas provenientes de sua atuação como advogado (Katra, 1988).

A resposta de Sarmiento, seguida sempre de uma linguagem passional e exaltada em relação a seu oponente, trabalha a argumentação no sentido de demonstrar a hipocrisia de Alberdi ao apontar as vinculações que este apresentaria com o novo governo provincial de Urquiza ao ser nomeado para o cargo de encarregado diplomático no Chile. Nesse caso, a estratégia de Sarmiento é a abertura de uma aparente contradição entre prática e discurso, fenômeno tão caro aos intelectuais em sua relação com a compreensão e atuação política em um dado momento histórico.

Ponderações finais

Entre os vários temas e problemas que cercam essa disputa, o que se apresenta como elemento fundamental é a luta pela definição do papel do intelectual na montagem da nova ordem política da sociedade argentina pós-Rosas, a partir da vitória de Urquiza em Caseros. Seria dizer que, nos diálogos existentes na troca de cartas entre Sarmiento e Alberdi, o que está em jogo é também a definição do papel do intelectual nos destinos da nação e na construção de uma nova sociedade na segunda metade do século XIX e os meios, instrumentos e locais que estes se utilizam para estabelecer o espaço da crítica e do debate, que no caso é a polêmica gestada nas polêmicas da imprensa escrita.

Por um lado, um modelo de intelectual atuante por meio da imprensa e com todo o aparato e estrutura que cercam esse tipo de campo de emissão de opinião e crítica, visão

esta que estaria mais atrelada ao exercício intelectual de Sarmiento em obras como *Facundo*, *Viajes por Europa África y América*, *Recuerdos de Provincia* e *Argirópolis*. Alberdi, por outro lado, pensaria na atuação do intelectual pelo viés do legislador que contribuiria com a organização das estruturas do Estado, em que o intelectual, deixando de lado certo personalismo, se imiscuiria dentro das instituições de modo a participar de sua formação sem que estas dependessem de seus criadores ou organizadores.

Seria válido ainda questionar se as duas concepções se excluem ou por que se excluem ou se seriam prioritárias na visão de cada autor. Ou seja, um intelectual no contexto de queda do rosismo e ascensão de uma nova ordem deve responder aos problemas existentes na sociedade por meio da crítica e opinião veiculados pela imprensa ou deve atuar junto aos governantes quase como um conselheiro ou "espelho de príncipe" e influenciar positivamente na construção de uma nova sociedade e de um novo Estado? O que se nota é que uma das estratégias usadas pelos dois escritores-intelectuais, utilizada para esboçar essa resposta, foi continuamente desqualificar a posição do outro de modo a mostrar a superação de um certo modelo adotado. Haveria então uma disputa por qual seria a forma mais contemporânea, mais moderna ou que melhor atendesse e respondesse aos problemas existentes dentro daquele contexto histórico.

"Si hubiera que elegir un término adecuado debería decirse que los libros participan en un duelo a muerte del cual saldría vivo quien demostrara las mejores razones par convertirse en el intelectual adecuado a los tiempos que se abren con la caída de Rosas" (Mayer, 2005:17)

Por fim, dentro das discussões apresentadas pelos dois está o fato de a autoridade como intelectual estar também perpassada e fundamentada pela figura representativa de uma dada profissão. No caso de Alberdi, sua formação em ciências jurídicas e sua atuação como advogado conferem a ele um *locus* de emissão de opinião crítica que será profundamente atacado por Sarmiento, justamente por esse não possuir formação acadêmica e ser duramente ironizado por Alberdi por esse fato. Ainda ficava em aberto a questão da função e do espaço da construção da crítica intelectual diante das difusas realidades históricas do séc. XIX argentino.

Referências bibliográficas

ALTAMIRANO, C.; SARLO, B. **Ensayos argentinos:** de Sarmiento a la vanguardia. Buenos Aires: Ariel, 1997.

ALTAMIRANO, C.; MYERS, J. **História de los intelectuales en Latinoamérica.** Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

ALBERDI, J.B. **Cartas Quillotanas.** Buenos Aires: Ed. Losada, 2005.

BECÚ, H. Z. La polémica de Alberdi y Sarmiento en Chile. In: SARMIENTO, D.F.. **Las Ciento y Una.** Buenos Aires: Losada, 2005.

BERSTEIN, S. A Cultura Política. In: RIOUX e SIRINELLI. **Para uma história cultural.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

DEBRAY, R. **Introducción a la mediología.** Barcelona: Paidós, 2001.

GOLDMAN, N. **Lenguaje y revolución.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

HALPERIN DONGHI, T. **Proyecto y construcción de una nación.** Buenos Aires: emecé, 2007.

KATRA, W. Sarmiento frente a la generación de 1837. In: **Revista Iberoamericana.** University of Pittsburgh. v. LIV, n. 143, Abr.-Jun. 1988.

MAYER, M. Prefácio. In: ALBERDI, J.B.. **Cartas Quillotanas.** Buenos Aires: Losada, 2005.

MYERS, J. La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentines. In: GOLDMAN, Noemi (coord). **Nueva Historia Argentina.** Tomo III. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.

PALTI, E. **El momento romántico:** Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX. Buenos Aires: Eudeba, 2008.

_____. **El tiempo de la política.** Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2007.

PRIETO, A. Las ciento y una: el escritor como mito político. In: **Revista Iberoamericana.** University of Pittsburgh. v. LIV, n. 143, Abr.-Jun.1988.

POCOCK, J.G.A. O conceito de linguagem e o metier d'historien: Algumas considerações sobre a prática. In: **Linguagens do Ideário político**. São Paulo: Edusp, 2003.

RAMA, A.. **La ciudad letrada**. Montevideo: FIAR, 1984.

ROMERO, J. L.. **Latinoamérica: la ciudad y las ideas**. México: Siglo XXI, 1986.

ROSANVALLON, P. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda Editora, 2010.

SARMIENTO, D.F. **Recuerdos de Provincia**. Barcelona: Linkgua, 2006.

_____. **Facundo**. Madrid: Alianza, 1970.

_____. **Las Ciento y Una**. Buenos Aires: Losada, 2005.

_____. **Viajes a Europa, África y Europa**. Buenos Aires: ALLCA XX/Scipione Cultural, 1993.

SCHVARTZMAN, J. **Microcrítica**. Buenos Aires: Editora Biblos, 1996.

SIRINELLI, J.F. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. São Paulo: Editora FGV, [1996] 2010.

TERÁN, O. **Historia de las Ideas en Argentina**. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2009.

TERNAVAZIO, M. **História de la Argentina (1806-1852)**. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2009.

1898 como Paradigma para a História Latino-Americana

Daiana Pereira Neto*

O ano de 1898 é considerado um momento de mudanças históricas importantes, sobretudo em relação ao continente americano. Primeiramente, é o ano da emergência de uma nova potência mundial: os Estados Unidos da América, que despontam no cenário internacional após vencerem a guerra contra a Espanha. A Guerra Hispano-Americana de 1898, além de dar destaque à nova potência, marca o fim do Império Ultramarino Espanhol, uma vez que Cuba torna-se independente e Porto Rico e Filipinas passam a ser protetorados norte-americanos.

A emergência dos Estados Unidos como “protetor” do continente abre um novo leque de alternativas à intelectualidade latino-americana, que passa a enxergá-los como novo inimigo comum. A perspectiva em relação à antiga metrópole também se modifica, e a Espanha passa a ser vista como a antiga pátria mãe.

As discussões acerca da relevância de 1898 tanto para a América Hispânica quanto para a Espanha é grande. Muitos intelectuais contemporâneos aos fatos escreveram relatando suas opiniões, entre os quais José Gaos, importante filósofo espanhol, Paul Groussac, Rubén Darío e José Enrique Rodó. Em 1998, quando do centenário de 1898, foi organizado uma coletânea de textos sobre o assunto, organizada por Leopoldo Zea, o que por si só demonstra a importância do período. Diversas abordagens são adotadas para analisar a influência dos acontecimentos desse ano para a intelectualidade latino-americana. Para exemplificar essa modificação, tomemos o pensamento de Miguel Rojas Mix ao ler *A Era dos Extremos*, de Eric Hobsbawm. O autor discordou profundamente da

* Daiana Pereira Neto, Mestranda em História no Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas na Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF.

afirmação do mesmo de que o século XX se iniciou com a Primeira Guerra Mundial, propondo que “o breve século XX” inicia-se com 1898 (Mix, 2000).

O objetivo deste texto é historiar a guerra compreendendo posteriormente a influência do conflito em obras de intelectuais contemporâneos aos eventos. Para tanto, elencamos dois autores: Rubén Darío, poeta nicaraguense, e José Enrique Rodó, intelectual uruguaio. Ambos têm uma produção muito vasta, portanto, nos preocuparemos principalmente com dois textos “El triunfo de Calibán”, de Darío e o ensaio *Ariel*, de Rodó.

A Guerra entre Espanha e Estados Unidos

Ricardo Mendes nos apresenta quatro versões para justificar o surgimento do imperialismo norte-americano. A primeira é a justificativa cultural, ou seja, aquela que vê em um determinado sistema de crenças e valores a motivação para a expansão norte-americana. Na segunda metade do século XIX surge a cara expressão, cunhada por John O’ Sullivan, *O destino manifesto*. Lars Shoutz apresenta ainda outra versão para essa vertente: a crença na inferioridade dos vizinhos do Sul, que até mesmo geograficamente estavam abaixo dos norte-americanos. Essas crenças justificariam a tomada de posição em relação aos vizinhos continentais (Mendes, 2005).

A primazia das questões políticas estratégicas também é um caminho explicativo. Essa vertente justifica o imperialismo norte-americano como a tomada de uma postura reativa em relação ao surgimento de novas potências imperialistas, Alemanha e Japão. Sendo assim, havia a necessidade de se conquistar uma área de influência no continente americano.

A terceira vertente fundamenta-se nos fatores econômicos. O comportamento imperialista do país seria fruto do novo poderio econômico alcançado na segunda metade do século XIX. Em 1884 os Estados Unidos já haviam se tornado os primeiros em produção industrial no mundo. Com o aumento das exportações, os homens de negócios começaram a se interessar cada vez mais pelas questões internacionais, o que se concretizou na Guerra Hispano-Americana de 1898, guerra que marca a aparição do país no cenário internacional (Mendes, 2005).

A quarta vertente explicativa é o que Mendes denomina de “perspectivas combinadas”, ou seja, a união de todas as vertentes explicativas do surgimento do imperialismo norte-americano. Todos os fatores – culturais, econômicos e estratégicos – possuem o mesmo peso no surgimento desse comportamento do país (Mendes, 2005). Cabe reescrever aqui o seguinte trecho apresentado por Mendes, de Divine, na obra *América - Passado e Presente*:

O sentido de isolamento dos americanos (...) foi abalado após a década de 1870 por diversos acontecimentos combinados (...) o fim da expansão das fronteiras, anunciado oficialmente com a publicação do censo de 1890, despertou temores sobre a diminuição das oportunidades internas. (...) os líderes políticos começaram a discutir a importância vital do comércio exterior para a continuidade do crescimento econômico. Alguns deles se deixaram levar pelo entusiasmo da luta mundial pela construção de impérios. (...) a ideia de expansão imperialista pairava no ar, e as grandes potências mediam sua grandeza pelas colônias que adquiriam (Divine, 1987:461).

Concordamos com Mendes ao afirmar que é a junção dessas três perspectivas somadas que justificam a posição norte-americana na tomada de sua decisão no fim do século XIX ao entrar em uma guerra com a decadente potência espanhola.

Vistas as explicações para o comportamento norte-americano, torna-se importante uma melhor explicação para o conflito. A guerra de 1898 foi deflagrada entre os dois países devido a divergências em relação ao destino de Cuba. Desde 1895 estava estabelecida na Ilha uma rebelião contra o jugo espanhol. Os nacionalistas cubanos estabeleceram uma junta de apoio aos Estados Unidos a fim de conquistar a simpatia para a sua causa e arrecadar fundos e armas. O governo americano lidou com a situação com extrema cautela, buscando resolver as questões diplomaticamente, já que parte da população norte-americana era favorável à causa cubana (Farias, 2008).

As relações com a Espanha iniciaram-se com duas comunicações diplomáticas. A primeira, em 26 de junho de 1897, alertava a Espanha de que o país daria tempo suficiente para que a mesma pacificasse a ilha, mas que não ficariam parados por muito tempo e que não admitiriam medidas de extrema violência contra os revoltosos. Posição que foi reiterada em setembro do mesmo ano (Farias, 2008).

É também um momento delicado internamente para a Espanha, ano da “peseta enferma”, período de motins motivados pelo aumento dos preços de produtos destinados a subsistência da população. Para Fernando Marroyo, a subversão generalizada, motivada pelas dificuldades de se viver no próprio país, preocuparam muito mais o governo espanhol do que as perdas no Império Ultramarino (Marroyo, 2000).

Acontecimentos em 1898 mudariam o contexto de relações pacíficas entre Espanha e EUA. O maior deles foi a explosão do encouraçado norte-americano Maine, no porto de Havana, matando 260 soldados *yankees*. Foram abertas investigações para apurar as causas do incidente. Porém, a comoção popular norte-americana aumentou, exigindo a tomada de posição do governo, e requerendo medidas de guerra contra a Espanha. O resultado da investigação, de que o encouraçado provavelmente foi destruído por uma mina submarina, só veio à tona em março, quando a opinião pública já havia se convencido da culpa espanhola. Havia ainda o fato de os EUA estarem em época eleitoral, o que valeria votos para a oposição, neste caso, os democratas, já que o presidente então era Mckinley, fato que reforçou a necessidade de uma tomada de posição estadunidense.

Os Estados Unidos estipularam, para se evitar a guerra, a declaração da independência cubana e o fim dos conflitos com os revoltosos. Porém, para a Espanha estava fora de cogitação declarar a independência da ilha: fora oferecida autonomia, não independência. Para tentar evitar um conflito com os norte-americanos, a Espanha procurou o apoio das potências europeias. A reunião dos embaixadores com o presidente Mckinley foi considerada como uma posição de não interferência no conflito (Farias, 2008).

Em 19 de abril de 1898, o Congresso Americano reconheceu a independência de Cuba, exigindo a retirada da Espanha da ilha e dando autorização à presidência, se necessário, a utilizar o exército americano para que essa sansão fosse garantida. Através da Emenda Teller, o Congresso ainda garantia a não interferência jurídica na ilha, a não ser para sua pacificação, deixando ao povo o governo da mesma. Sabendo dessas resoluções a Espanha declarou guerra em 23 de abril.

Se no início das hostilidades as intenções norte-americanas eram apenas libertar a ilha de Cuba do governo espanhol, ao fim do conflito suas exigências para o acordo de paz incluíam a retirada da Espanha de Porto Rico e das Filipinas no mar do Pacífico. A Espanha, encurralada, aceitou as condições do acordo em Paris no dia 10 de dezembro de 1898.

A “esplêndida guerrinha” trouxe mudanças significativas para a política externa dos Estados Unidos: expulsaram a Espanha do continente, fazendo valer a Doutrina Monroe, e ainda fincaram uma bandeira na Ásia. Assim, o país saiu de sua posição de não interferência nos assuntos europeus e se afirmou como uma das novas potências mundiais.

A Geração de 1898 e a Ascensão de Caliban

Além de 1898 representar uma vitória para os Estados Unidos, significou também o fim do decadente colonialismo espanhol. Como enfatiza Maria Helena Capelato, 1898 produziu mudanças recíprocas, tanto aos olhos dos antes colonizados ibero-americanos, quanto dos espanhóis, surgindo daí o conceito *hispanidad*, pleno de significado ideológico. O Desastre, com D maiúsculo, teve um impacto muito negativo entre as camadas mais conservadoras da sociedade espanhola, que o tomaram como uma mancha na história militar do país. A derrota na guerra de Cuba foi responsável por uma crise de identidade, que se integrou também a um âmbito mais geral dentro do mundo europeu, que sofreu uma revisão de valores produzida por importantes mudanças econômicas e sociais relacionadas aos processos de industrialização, urbanização acelerada e a emergência de conflitos entre a burguesia e o operariado (Capelato, 2003). Todavia, autores como José Gaos enxergaram na derrota espanhola também uma forma de libertação da própria Espanha em relação ao seu passado imperial, que já não mais existia.

Esse momento forneceu uma ponte de diálogo entre os intelectuais hispano-americanos e os espanhóis, que em finais do século XIX questionavam a expansão do modelo utilitarista dos Estados Unidos em detrimento da cultura rica e espiritualizada da herança latina. Em muitas dessas obras, inclusive nos dois autores aqui estudados, os Estados Unidos passaram a ser representados pela metáfora shakespeariana de Caliban, em oposição à idealidade de Ariel e a sabedoria de Próspero.

Rubén Darío foi um dos primeiros a erguer a voz e conclamar a união dos latinos contra o inimigo comum, que atacava a latinidade. Segundo Adja Durão, os contos de Rubén Darío são pródigos na crítica da sociedade, porque questionam em pontos essenciais os valores da civilização capitalista em fins do século XIX e início do XX. Sua

crítica à massificação é comparável à de Nietzsche, e esta pode ser percebida em *El pájaro Azul* (1886), *Arte y Hielo* (1888) e *El Rey Burgués* (1887). Contos que precedem 1898, mas que já vislumbram a crítica a uma sociedade massificada e marcada pelo avanço do capitalismo (Durão, 1996).

O artigo de Darío intitulado “El Triunfo de Calibán” é uma explosão de ideias provenientes dos acontecimentos de 1898. Nele vemos a expressão da idealidade da herança latina, da defesa da antiga metrópole colonizadora e da necessidade de união dos latino-americanos contra o inimigo comum: o utilitarismo dos Calibans do Norte.

Para melhor visualização destes pontos, analisemos o texto. Já nas primeiras linhas vemos a valorização da herança latina quando Darío afirma:

“No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemíos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los Bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón. Así protesta todo digno hombre que algo conserve de la leche de la loba”(Darío, 1898).

Nessas curtas linhas podemos ver a indignação contra os norte-americanos vistos como inimigos e, pior, como destruidores da cultura latina, como os “bárbaros” que invadem novamente Roma para destruir sua herança (Darío, 1898).

O autor destaca a participação de Saenz Peña no Congresso Panamericano de 1898, onde o futuro presidente da República da Argentina discursou em favor da cultura latina, o que para Darío “demonstró en su propia casa “al piel roja que hay quienes velan em nuestras repúblicas por la asechanza de la boca del bárbaro” (Darío, 1898). Destaca também o discurso de Paul Groussac em Buenos Aires, reconhecendo no intelectual franco-argentino um porta-voz do ideal latino-americano em favor da herança ibérica no livro *De La Plata Al Niágara*, de 1897, “*Viva España con honra!*” é a frase que impera. Em terceiro lugar, destaca o papel de Tanassi, italiano que, na visão de Darío, demonstra o fervor do sangue latino (Darío, 1898).

Esses três homens representam, para Darío, as três grandes nações de raça latina, Argentina, França e Itália. Conclama, assim, uma união entre esses povos, que essa união deixasse de ser apenas uma utopia, para que juntos pudessem vencer o inimigo que vinha do norte. Para o autor, esse vigor cosmopolita ajudaria a “vigorizar la selva propia”, ou

seja, a defender os países também em sua individualidade contra os tentáculos do novo país imperialista.

Em um texto de 1894, Darío demonstra o sentimento de temor e admiração em relação aos EUA; portanto, um relato anterior à Guerra Hispano-Americana:

En una mañana fría y húmeda llegué por primera vez al inmenso país de los Estados Unidos (...) Long Island desarrollaba la inmensa cinta de sus costas, Y Staten Island, como el marco de una viñeta, se presentaba em su hermosura, tentando al lápiz, ya que no, por la falta de sol, la máquina fotográfica. (...) Caliban reina em la isla de Manhattan, em San Francisco, em Boston, em Whashington, em todo el país (Darío, 1950: 255).

Ariel de José Enrique Rodó também é escrito sob as influências dos acontecimentos de 1898. Segundo seu amigo pessoal e biógrafo, Víctor Pérez Petit, Rodó ansiava pela libertação de Cuba, a última ainda sob dominação da Espanha, porém não admitia a interferência de uma nação estranha no que para ele consistia um assunto de família. O amor dedicado à Espanha era proporcional ao desconforto e desgosto dedicado aos EUA. Ariel foi uma resposta a esses sentimentos (Petit, 1918).

Publicado em 1900, o livro de Rodó desencadeou acirrados debates ao longo do século XX em função das interpretações dadas ao texto. Segundo Antonio Mitre, a obra se tornou uma das maiores influências no pensamento latino-americano, o que pode ser visto inclusive em textos de Sérgio Buarque de Holanda, historiador brasileiro¹. No entanto, com o passar do século, *Ariel* apenas desperta curiosidade acadêmica em pessoas “preocupadas com as coisas do passado” (Mitre, 2003:103). Para Antonio Mitre, após mais de um século da publicação da obra, talvez seja mais fácil enxergar em *Ariel* o tempo histórico do qual foi expressão madura. Segundo ele, os temas principais do ensaio, sejam eles apologia do ócio, beleza, educação, crítica ao utilitarismo e a deformação democrática, foram antes de tudo respostas ao embate entre tradição e mudança pelas quais passavam os países do Prata na virada do século (Mitre, 2003: 104).

¹ Quando mais jovem Sérgio Buarque de Holanda publicou muitos artigos em periódicos diversos entre eles um intitulado Ariel. Para mais detalhes ver: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Ariel. In: BARBOSA, Francisco de Assis (org). **Raízes de Sérgio Buarque de Holanda**. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 43.

Otávio Ianni complementa o pensamento de Antonio Mitre, ressaltando a grande onda imigratória, que exigiria uma “refundação” da pátria uruguaia (Ianni, 1991). Roberto Fernández Retamar afirma ainda que a obra de Rodó só pode ser plenamente entendida como produto de uma renovação que vinham experimentando as letras e o pensamento hispano-americano no período compreendido entre 1880 e 1920 (Retamar, 1988: 121) um período marcado pela intervenção norte-americana no sul do continente.

No início do texto rodoniano, um velho professor, a quem os discípulos gostavam de chamar Próspero, fala a seus alunos em torno da estátua do majestoso espírito do ar. Eis um trecho:

Naquela tarde, o velho e venerado mestre, a quem costumavam chamar de Próspero, numa alusão ao sábio mago de *A Tempestade* shakespeariana, se despedia de seus jovens discípulos, depois de um ano de tarefas, mais uma vez reunindo-os a sua volta.

(...) na sala dominava – como nume de seu ambiente sereno – uma primorosa estátua de bronze, representando o Ariel de *A tempestade* (Rodó, 1991: 13).

Rodó tem como objetivo de falar com a juventude latino-americana: “Penso também que o espírito da juventude é um terreno generoso onde a semente de uma palavra oportuna costuma gerar, em pouco tempo, os frutos de uma imortal vegetação” (Rodó, 1991:15). A juventude é vista como a semente para a mudança.

Na obra de Rodó, Ariel representa toda a idealização de uma América Latina espiritualizada e humanista, contra os Estados Unidos da América, a terra de Caliban. Ariel é o símbolo máximo do que deve ser alcançado e seu pedestal é a Cordilheira dos Andes.

Caliban é, para Rodó, o símbolo do utilitarismo norte-americano. Afirma o autor:

Imita-se aquele em cuja superioridade ou prestígio se acredita. É assim que a visão de uma América deslatinizada por vontade própria, sem a extorsão da conquista e logo regenerada a imagem e semelhança do arquétipo do norte,

para sobre os sonhos de muitos sinceros interessados em nosso porvir (Rodó, 1991: 70).

“Temos nossa nortemania” , porém é preciso impor limites. Para Rodó, assim como o Caliban de Shakespeare, os Estados Unidos representam o carnal, o material da vida humana. Mas em última instância também Caliban serviria à causa de Ariel, porque, para o intelectual, também é necessário o bem-estar material. Espera que em algum dia a “vontade americana que se serviu apenas a utilidade e a vontade também seja inteligência, sentimento e idealidade” (Rodó, 1991: 81).

Segundo Fábio Muruci dos Santos, a obra de Rodó, precisamente suas concepções acerca da História, convidavam os intelectuais para estreitar laços culturais entre os países latinos europeus e os hispano-americanos, buscando restaurar laços rompidos com as lutas pela independência. Dessa maneira, todo o ideário latino serviria como fonte de exemplaridade melhor do que os utilitarismos e mecanicidade norte-americanos (Santos, 2008).

Considerações finais

Ao referir-me a 1898 como paradigma, quero dizer que efetivamente os acontecimentos desse ano provocaram mudanças no pensamento de muitos intelectuais latino-americanos. Mudanças que podem ser notadas em diversos trabalhos. Tomei aqui Darío e Rodó como exemplos de uma geração, que comporta também José Gaos (mexicano), Paul Groussac (franco-argentino) e Mark Twain (norte-americano). A Guerra intensificou uma posição que José Martí já vinha defendendo anteriormente, sendo ele um precursor da defesa de uma cultura própria latino-americana em oposição ao norte. Martí iniciou um pensamento de oposição à cultura anglo-americana e a defesa de uma cultura própria da América Latina, anterior aos autores aqui apresentados.²

² Para mais informações ver: RODRÍGUES, Pedro Pablo. **Martí e as duas Américas**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

Assim sendo, embora 1898 possa servir como marco para uma posição mais influente dos Estados Unidos e, por sua vez, uma resistência mais aberta por parte dos intelectuais latino-americanos, acreditamos que a História deva ser vista como um processo. Muito do que foi pregado no auge da guerra já havia aparecido em textos precedentes, como um dos textos de Darío, aqui citado. O temor em relação aos vizinhos do norte está presente em escritos predecessores ao ano de 1898.

No entanto, a agressão à Espanha foi considerada uma agressão também à Hispano-América, ou nas palavras de Martí a “Nuestra América”. Leopoldo Zea afirma que os povos americanos não lutaram contra a Espanha, mas sim contra o jugo do absolutismo imperial que atingiu espanhóis da própria península. As guerras de independência foram, nessa perspectiva, guerras civis, uma vez que o que se exigia era igualdade entre pares (Zea, 1988). Dessa forma, a agressão contra a Espanha não poderia ser recebida com alegria por aqueles que tinham na nação derrotada suas raízes culturais.

Em conclusão, as discussões acerca dos eventos de 1898 não cessaram, muitas perguntas ainda existem para serem respondidas, muitas obras ainda hão de ser estudadas para que esse ano emblemático seja mais bem compreendido em sua totalidade.

Referências bibliográficas

CAPELATO, M. H. A data símbolo de 1898: o impacto da independência de Cuba na Espanha e Hispanoamérica. In: **História**. Franca. v. 22. n. 2. 2003.

DARÍO, R. **El Triunfo de Caliban**, 1898. Disponível em <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/dario/> Acesso em: 20 jun. 2010.

DARÍO, R. **Rubén Darío: Obras completas**, Tomo II: Semblanzas. Madrid: Afrodísio Aguado, 1950.

DURÃO, A. B. A.B. **A crítica da sociedade nos contos de Rubén Darío**. Londrina: Editora UEL, 1996.

FARIAS, F. J. M. **A dimensão estratégica da política dos Estados Unidos no Caribe (1898-1904)**. 2008. 128 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de pós-graduação em relações internacionais, Universidade Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Universidade De Campinas e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

IANNI, O. Apresentação. In: RODÓ, José Enrique. **Ariel**. Campinas: São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.

MARROYO, F. S. 1898: Guerra Colonial, crisis nacional e tenciones sociales. In: ZEA, Leopoldo; MAGALLÓN, Mario. **1898 ¿Desastre o Reconciliación?** Instituto Panamericano de Geografía e Historia: México DF, 2000.

MENDES, R. A. S. América Latina- Interpretações da origem do imperialismo Norte-Americano. **Proj. História**. São Paulo, v. 31, 2005. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/>. Acesso em: abr. 2011.

MITRE, A. **O Dilema do Centauro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTEIRO, P.M.. As Raízes do Brasil no Espelho de Próspero. In: DOMINGUES, Beatriz Helena; BLASENHEIM, Peter L. **O código Morse: Ensaio sobre Richard Morse**. Belo Horizonte: Editora UMG, 2010.

PETIT, V. P.. **Rodó su vida, su obra**. Montevideo: Imprensa Latina, 1918.

RETAMAR, R. F.. **Caliban e outros ensaios**. São Paulo: Busca Vida1, 1988.

RODÓ, J. E. **Ariel**. Campinas: São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.

SANTOS, F. M. O Arielismo nos escritos históricos de José Enrique Rodó. In: ANAIS ELETRÔNICOS DO VIII ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLAC. **Anais eletrônicos**. Vitória, 2008. Disponível em: http://anphlac.org/upload/anais/encontro8/fabio_muruci_santos.pdf. Acesso em: 18 set. 2011.

ZEA, L.; MAGALLÓN, M. **1898 ¿Desastre o Reconciliación?** México DF: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2000.

Parte III

Século XX:

identidade nacional e
releituras historiográficas

A historiografia do bicentenário da independência do México

Laís Olivato *

No dia 18 de setembro de 2010, por ocasião das festividades pela comemoração do Bicentenário de Independência Mexicana, o atual presidente do México, Felipe Calderón declarou que

O ano de 2010 será, sem dúvidas, tempo de júbilo e alegria. Em cada lugar, em cada escola, em cada bairro ou praça pública, viveremos intensamente o orgulho de ser mexicano, o orgulho de provir desse nosso passado rico em complexidade, dramatismo e glória, porém celebraremos também o orgulho de nosso futuro. Um orgulho que construiremos juntos, com a firme determinação de engrandecer cada dia nossa Pátria, como foi o ideal de nossos libertadores; porque finalmente a Pátria é de todos, a Pátria é para todos (Calderón, 2010).

O discurso de Calderón evidencia um imaginário social sobre a independência que percorre o México até os dias de hoje, além de fazer parte da idealização sobre a construção da identidade nacional de seu povo. O fato de não representar apenas a separação com a Espanha, mas também o momento fundador da Pátria, é recuperado constantemente pelo discurso político. Em decorrência das festividades oficiais do governo e da relevância do tema para os mexicanos, o número de publicações, acadêmicas ou não, sobre o movimento iniciado em 1810 aumentou significativamente. Muitos historiadores têm se debruçado sobre tarefa de reinterpretar esse passado, seja criticamente, ou para torná-lo mais heroico.

* Laís Olivato, Mestre em História Social pelo Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo, USP.

Em entrevista recente ao *Periódico y Agencia de Noticias Imagen del Golfo*, o historiador Enrique Florescano declarou que as comemorações pelo Bicentenário produziram uma “nova historiografia” oficial que se preocupou em apagar as diversidades regionais do país por trás de um discurso de unidade nacional que serviria para atender às exigências políticas do momento histórico do país atualmente. Florescano ignorou, contudo, uma produção historiográfica acadêmica de peso que, buscando analisar as especificidades dos acontecimentos do México em 1810, vem questionando a utilização de antigos métodos e fontes do que ele denominou “história oficial” e parece ter privilegiado apenas a produção da mídia sobre o momento.

Nessa nova corrente, a insurgência iniciada há duzentos anos pelo Padre Miguel Hidalgo de Costilla e, posteriormente, continuada por Padre José Maria Morelos y Pavón e Ignacio López Rayón, é interpretada a partir da constatação de que foi permeada pela construção de um espaço público¹ e de uma nova consciência política que merece destaque. Muito dos relatos insurgentes evidenciam o diálogo entre *criollos* e indígenas e passavam pela discussão das relações entre política e religião num momento de disputa pelo poder.

O mesmo contexto foi crucial para o desenvolvimento dos setores populares. Além de uma participação ativa no processo emancipacionista, houve uma nova construção discursiva que passava pela discussão ilustrada questionando a natureza política da população. Aqui podemos observar que o iluminismo moderno da passagem dos séculos XVIII e XIX se chocou com antigas tradições coloniais advindas do amálgama de tradições do Império Asteca e da Coroa Espanhola. Essa simbiose, aparentemente paradoxal, aparece em harmonia nas fontes documentais.

O movimento de independência se apresenta para os historiadores como um tema inesgotável. Desde o século XIX, as pesquisas historiográficas abordam seus diferentes aspectos à luz de seus respectivos contextos e interesses políticos. Mas considero ser necessário investigar mais sobre a construção desse novo espaço público durante o

¹ Os novos espaços de sociabilidade do século XIX se formaram no contexto dos movimentos iluministas. São caracterizados por meio de salões, tertúlias e ambientes sociais que permitiam o debate e a troca de ideias seja por meio de impressos ou de debates constituídos oralmente. Ver: DARNTON, Robert. **Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária**. trad. Hidegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

movimento para compreender o ponto de encontro do discurso promovido por *criollos* na mediação com os setores populares considerando sua participação nessa conjuntura.

Entre os autores mais conceituados que se debruçaram sobre esse tema está Luis Villoro, autor de *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, publicado pela primeira vez em 1951. Em seu prólogo, na primeira edição, o autor declara que trabalha com o conceito de “classe” que, em suas palavras, “pode nos servir para assinalar a circunscrição do mundo social vivido por cada homem e constitui um ponto de referência indispensável para situar o objeto” (Villoro, 2002: 70). Sua análise se concentra, portanto, na leitura da Independência como um processo revolucionário que colocou em choque diversos movimentos antagônicos de diferentes estratos sociais.

A obra de Villoro percorre a construção das classes sociais e seus respectivos interesses ao longo da colonização da Nova Espanha até a crise provocada pela formação da concepção de soberania nacional entre os *criollos*. O autor marca a captura de Fernando VII pelo exército napoleônico para iniciar esse processo.

O movimento iniciado por Hidalgo em Dolores é descrito como um momento “vivência do instante”. O padre é interpretado como um representante do movimento de uma vasta comunidade humana. “Hidalgo coloca a liberdade como fundamento e, nesse precioso instante, buscou se encontrar com a fonte originária de toda a ordem social: o povo.” (Idem: 70). Tornou-se o símbolo de luta contra a opressão a que estavam sujeitas as classes proletárias, a miséria e a falta de organização que as impediam de projetar por si mesmas uma possibilidade revolucionária. Contudo, a tradução dessa liderança instantânea para as classes populares foi um movimento de desordem em que predominou a violência.

Além de analisar as classes que compuseram o movimento de independência, Villoro descreveu as ideias políticas de representatividade que permearam a revolução, principalmente no tocante à formação do Congresso de Chilpancingo.

A transposição do poder do caudilho popular, em contato direto com o povo, seguido e aceitado unanimemente por este, a uma assembleia deliberante, revela a intenção (talvez inconsciente) da classe média em ditar a direção da revolução ao seu aliado camponês: a ideia representativa é o instrumento dessa implantação. O choque do Congresso com os caudilhos populares resultava

inevitável; nele se manifesta a junção entre duas classes e movimentos. (Ibdem: 121)

Por outro lado, segundo o autor, quando Iturbide chegou ao poder em 1820, a nova Assembleia declarou que o Congresso encarnava a soberania nacional, sem haver nenhuma referência à soberania originária do povo de que falava o movimento de Hidalgo.

Luis Villoro marcou a historiografia da independência mexicana que pensou esse movimento como uma revolução de luta de classes. Por esse motivo, a religião, um dos enfoques de meu trabalho, é vista como um tema secundário em sua obra. O autor preferiu tratar das condições econômicas que motivou os envolvidos no conflito e não menciona o misticismo manifesto pelos indígenas liderados por Hidalgo e nem as implicações sociais que tal fato acarretou para os populares que após a derrota de seus líderes foram fortemente reprimidos pelo vice-reinado com prisões e excomunhões.

Dentro da historiografia mais recente, outro historiador buscou interpretar os grupos sociais que compuseram o movimento de Hidalgo, mas numa corrente distinta. Eric Van Young em *La Otra Rebelión: la lucha por la independencia de México 1810-1821*, publicado em 2001, buscou interpretar como os dirigentes *criollos* e os seguidores indígenas se uniram nesse momento. Partindo do princípio de que os dois grupos possuíam ideias tão diferentes sobre a política e a realidade social, Van Young foi além das explicações econômicas para a rebelião.

Parece-me que a resposta popular do meio rural às condições da mudança econômica, a privação material e a crise a curto prazo de finais da Colônia foi tão variada ao longo do país, que deveriam se considerar também outras origens, além das econômicas, da ação política coletiva e as formas ainda mais anônimas de protesto que tiveram lugar em suas margens (...) Este livro se dedica a argumentar que o coração de grande parte da insurgência popular se encontra na defesa da comunidade indígena rural como projeto moral, político, e inclusive teleológico; e não o agravamento econômico como tal (Van Young, 2001: 74).

Diferentemente de Villoro, Van Youg reconheceu que, para lidar com a documentação disponível sobre a independência, é necessário compreender os termos do imaginário permeados por símbolos religiosos dos envolvidos. O historiador, então, traçou o perfil da autenticidade das emoções religiosas das pessoas do campo baseado no que considera verdadeiro. Assim, esses sentimentos seriam facilmente manipulados pelos *criollos* como pressupõe o historiador.

Admite-se que houve elementos que um observador histórico agora denominaria ideologia secular na expressão política popular, ainda que os próprios atores históricos não fizeram distinção entre o tipo de pensamento 'secular' e o 'religioso'. (...) Por isso, não deveria nos surpreender que as manifestações mais ferventes da ideologia popular insurgente foram de caráter religioso, como o poderoso símbolo da Virgem de Guadalupe. De todo o repertório de manifestações, o sentimento milenarista/messiânico é o mais interessante e em algumas formas mais difícil de captar. Aqui o "problema ideológico" seria se poderíamos explicar melhor a forma e genealogia dessas crenças, vinculando-as com estruturas materiais – como seguramente faríamos com uma ideologia secular de mudança econômica e política – ou talvez tomando as como entendimentos culturais desenvolvidos em um reino simbólico relativamente autônomo, ou inclusive abordando as mediante alguma combinação de ambos enfoques (Ibdem: 78) .

Como é possível observar nesse fragmento, a obra de Van Youg se vale do conceito de messianismo para legitimar suas conclusões. Fernando VII representaria, segundo essa interpretação, a verdadeira liderança do movimento, uma vez que os relatos indígenas utilizados pelo autor apontam que o rei andava mascarado ao lado de Hidalgo para salvar a população da opressão do inimigo francês.

Esse tipo de monarquismo messiânico foi, para Van Youg, o motivo que levou os indígenas a aderirem ao movimento. Contudo, pelas cartas e jornais das lideranças populares, não é possível fazer essa afirmação.

Outro ponto importante a ser ressaltado é a figura da Virgem de Guadalupe, que aparece como elemento mais forte da mediação do discurso feita pelos padres do que a presença de Fernando VII também com um caráter messiânico que pressupõe

manipulação dos indígenas e não elementos importantes que compõe um discurso político.

Ao contrário de Van Young, Jacques Lafaye em *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México* publicado anteriormente em 1976 e, constantemente reeditado (a última edição é de 2005), analisou a presença da religião como sendo uma continuidade no processo de formação da consciência nacional mexicana. Pois a identidade mexicana, para o autor, foi construída a partir da junção do ideário mítico indígena representado por Quetzacoátl e da fé cristã consagrada com a aparição da Virgem de Guadalupe. Enquanto os indígenas conservaram sua antiga religião no nível ritualístico e adotaram, ao mesmo tempo, novos símbolos cristãos, o cristianismo também se viu contaminado, sobretudo em sua moral. A fé religiosa e a fé nacional deveriam ser correspondentes e complementares, mas para que houvesse uma aproximação efetiva do mundo mítico indígena com o cristão, era necessário que o catolicismo se “mexicanizasse”. Para o autor, um novo espírito milenarista foi absorvido pela Igreja Católica e, assim se criou uma visão messiânica da Conquista e da Independência.

De acordo com o historiador, esse período de formação identitária teria ocorrido, anteriormente, em 1767 com a expulsão dos jesuítas da Nova Espanha, considerados os guardiões da fé do povo mexicano. Para ele, o evento criou um vazio espiritual e intelectual que se espalhou por toda a colônia. Por tal motivo, o movimento de independência se constituiu a partir da legitimação da soberania popular concedida aos indígenas pelos párocos ilustrados e ao lugar central dado ao patrimônio religioso no centro político das decisões da nova nação. Tal análise evidencia uma hipótese otimista de Lafaye que não reconhece a exclusão social promovida pelos governos do século XIX no tocante às terras indígenas.

Nos discursos políticos de Morelos, podemos analisar que o padre buscou relacionar os eventos da guerra de independência com referências bíblicas e com o passado indígena. Para Lafaye, essa foi uma tentativa de elevar os fatos a um acontecimento comandado pelas mãos de Deus, o que configurou uma “guerra santa” semelhante ao Apocalipse.

Outro autor que tratou do movimento de independência por esse mesmo prisma foi Enrique Florescano. Em sua análise sobre o período da independência, o historiador

relatou as diferenças entre as aspirações de uma elite *criolla* e as das massas indígenas. O primeiro grupo, almejando alcançar um Estado Nacional; o segundo, retornar a um estado pré-colombiano e ambos motivados por uma “guerra santa”.

Acreditamos que o movimento de independência não pode ser classificado apenas como uma “guerra santa”. Pois a luta pela liberdade política e a participação popular na construção de um Estado moderno passou também por discussões como o fim da escravidão e da cobrança de tributos por castas. É necessário frisar que a presença da religiosidade na luta política foi fundamental para seus avanços, inclusive esteve presente no primeiro capítulo da *Constituição de Apatzingán*. Mas a noção de soberania popular presente nos capítulos subsequentes nos revela que havia princípios liberais na sua composição que derivavam de uma ilustração específica da Nova Espanha.

A identidade nacional no processo de independência não estava, contudo, acabada. A utilização do apelo popular por meio dos elementos religiosos nem sempre implicava a construção de uma nação. Apenas após a morte de Hidalgo, em 1811, é que Morelos começou a delinear um projeto que contemplasse a população. Ainda assim, os documentos revelam que o termo mais correto para definir ideologicamente o movimento é soberania.

O historiador Alfredo Ávila fez uma discussão interessante a respeito da soberania nesse movimento na obra *En nombre de la nación: la formación del Gobierno representativo em México (1808-1821)* publicado em 2006. Dialogando com a historiografia tradicional, Ávila pretendeu estudar os grupos sociais formados em corporações, a fim de compreender os conflitos sociais na Nova Espanha, que contribuíram para a formulação de um novo conceito de soberania. Enquanto as obras clássicas na historiografia da independência apontam apenas para uma visão centrada na dicotomia entre insurgentes *versus* realistas, ou criollos *versus* peninsulares, Ávila vai mais além, pois parte da análise de uma procissão católica, reconhecendo a variedade de grupos sociais em conflito na Nova Espanha que estavam vinculados a um lugar comum, a Igreja.

Dessas procissões participava uma grande quantidade de corporações que, segundo a cultura política do Antigo Regime eram, representantes de toda a sociedade nova-hispana. No entanto, já era possível observar, em princípios de 1808, algumas rivalidades. Muitos artesãos já não se identificavam com os grêmios. O número de

fazendeiros sem vinculação política estava aumentando e, assim como nas cidades, o montante de ociosos era crescente. Portanto, o crescimento demográfico e a nova realidade econômica tornavam inúteis as divisões sociais tradicionais. Além das doutrinas e as políticas da Ilustração que também contribuíam para destruir a antiga ordem.

O historiador definiu Hidalgo como um caudilho que havia aproveitado seu carisma para conquistar o povo. A aclamação popular feita pelo Exército que lhe concedeu o título de *generalísimo* foi vista pelo autor como mais um dos indícios de sua autoridade radical. Em contradição, no movimento iniciado pelo padre em Dolores, a soberania estava radicada no povo, no exército ou nele mesmo, uma vez que os títulos concedidos pela população conferiam-lhe a legitimidade necessária para encabeçar a revolta.

A interpretação de Lafaye e de Florescano ignorou a presença dos letrados que mediavam relações entre as lideranças populares e indígenas. Ávila os considerou apenas pequenos burgueses cujo único interesse era econômico. Em nossa perspectiva, contudo, esses mediadores são chaves fundamentais para compreender a formação do movimento iniciado por Hidalgo. Eles haviam se formado na Ilustração e, por isso, tinham um forte discurso político que acompanhavam os símbolos religiosos. O papel dos mediadores ilustrados nas independências hispano-americanas foi estudado por José Carlos Chiaramonte no caso argentino.

O historiador considera que, por um tempo, a historiografia nacional da América Latina buscou enaltecer as independências, atribuindo sua causa à Ilustração europeia (como é o caso de Sarmiento na Argentina). Para entender um pouco mais sobre esse fenômeno, Chiaramonte procurou refazer a rota do periodismo em seu país. Segundo ele, foi por meio dos jornais que apareceram as maiores expressões das luzes. De fato, se observamos os estudos de Roger Chartier, podemos acompanhar o desenvolvimento da ilustração por meio da cultura impressa e também da formação de centros de discussões em cafés ou, como estudou Darnton, na boemia francesa. O movimento intelectual em ambos os casos foi essencial para o crescimento e renovação da vida cultural e social. Afinal, as chamadas "luzes do século" colocaram aos interessados possibilidades de construção de uma nova sociedade que proporcionasse o bem-estar geral.

Contudo, no caso específico da Hispanoamérica, observamos que esse desenvolvimento das luzes esteve ao lado da religião. Para mencionar um exemplo citado

por Chiaramonte na Argentina, em 1810, Pedro Cerviño, professor da Escola de Desenho de San Carlos, associou os estudos na natureza com o estudo da religião e da fé. Para ele,

Se algum estudo pode nos elevar para estas verdades [as da religião] é o estudo da Natureza, é o estudo desta ordem admirável que nela reina e descobre em toda parte a mão sábia e onipotente que dispôs, e que nos invocando para o conhecimento das Criaturas nos indica os grandes fins para os quais fomos colocados em meio a elas. (Chiaramonte, 2009:54)

Outra autora que fez uma discussão interessante sobre a ilustração ibero-americana foi Beatriz Helena Domingues em *Tão Longe, Tão perto: a Ibero América e a Europa Ilustrada*. Domingues acredita que a Ilustração do século XVIII foi plural, uma vez que o termo mais adequado seria então ilustrações, em que a católica seria uma das variantes. Tal premissa parte do livro de Pocock *The Enlightenments of Edward Gibbon*, no qual o autor afirma que a Ilustração não pode mais ser entendida satisfatoriamente como um movimento universal unificado.

No caso mexicano, o estudo do periodismo não é centrado em teorias fundadas por pensadores, como no trabalho de Chiaramonte, mas na construção desse pensamento específico por mediadores, que é típico da ilustração num momento de luta política, no auge de uma guerra em curso pela independência.

A historiografia mexicana atual vem buscando superar alguns cânones sobre este assunto e se debruçar sobre uma nova leitura da independência que passa, inclusive, pela pesquisa em História Intelectual. Com as novas pesquisas nesta área, a produção de conhecimento em torno da análise do discurso político, das populações indígenas e das mediações culturais irá produzir um novo olhar acadêmico sobre o tema.

Referências bibliográficas

ÁVILA, A. **En nombre de la nación:** la formación del Gobierno representativo em México (1808-1824). México: Taurus-Centro de Investigación y Docência Económicas, 2002.

CHIARAMONTE, J. C.. **Cidades, províncias, Estados:** origens da nação argentina (1800-1846). São Paulo: Hucitec, 2009.

DARNTON, R. **Os best-seller proibidos da França pré-revolucionária.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Entrevista com Enrique Florescano. Disponível em: <http://www.imagendelgolfo.com.mx/resumen.php?id=234538>. Acessado em: mar. 2011.

FLORESCANO, E. **Memoria Mexicana.** México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

LAFAYE, J. **Quetzalcátl y Guadalupe:** la formación de la consciencia nacional en México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Discurso presidencial de Calderón disponível em: http://www.bicentenario.gob.mx/index.php?catid=68:arcobicentenario&id=259:discurso-del-presidente-felipe-calderonhinojosa&option=com_content&view=article.. Acesso em: nov. 2010.

PALACIOS, M. **Las independencias hispanoamericanas:** interpretaciones 200 años después. Colombia: Norma, 2009.

VAN YOUNG, E. **La Otra Rebelión:** la lucha por la independencia de México 1810-1821. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

VILLORO, L. **El proceso ideológico de la Revolución de Independência.** México: Cien de México, 2002.

As viagens, seus relatos e os intercâmbios intelectuais entre brasileiros e hispano-americanos

Kátia Gerab Baggio*

As narrativas de viagem, como é sabido, são importantes veículos de construção de representações e imaginários sobre outras terras, países, culturas, nações. Os relatos de viagens de brasileiros por países hispano-americanos constituem fontes ainda muito pouco conhecidas e exploradas para compreendermos as visões construídas, no Brasil, sobre os países vizinhos. E vice-versa: as narrativas de viagens de hispano-americanos ao Brasil tampouco têm sido analisadas.

Os relatos de viagem ocuparam, a partir de meados do século XVIII e ao longo de todo o século XIX, um lugar de evidência. Estimuladas pelo cientificismo dominante e pelo expansionismo imperialista, muitas viagens foram empreendidas com objetivos relacionados aos interesses colonialistas e ao desenvolvimento das ciências (Pratt, 1999). Ainda que os relatos publicados tenham sido majoritariamente de europeus, também os latino-americanos viajaram e escreveram sobre suas experiências em outras terras, principalmente na Europa e nas Américas. A partir de fins do século XIX, houve um crescimento das viagens entre os países ibero-americanos, com objetivos diversos e, muitas vezes, somados: por motivações diplomáticas, comerciais, jornalísticas, culturais, científicas ou, ainda, turísticas e aventureiras.

Na América Latina, os estudos já realizados sobre viagens e viajantes abordam, com raras exceções, as narrativas de europeus sobre o continente americano. Como afirma Stella Scatena Franco, “estamos tão acostumados a associar os ‘viajantes’ aos ‘europeus’,

* Kátia Gerab Baggio, Doutora, Professora do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG.

que não nos ocorre englobar os latino-americanos nessa categoria". Os latino-americanos, ao contrário dos europeus, "são colocados no lugar de povos 'visitados' e jamais de 'viajantes'" (Franco, 2008: 22-23).¹ Há mais de quatro décadas, o crítico literário argentino Noé Jitrik já indicava, na introdução a uma antologia de narrativas de viagens de escritores argentinos pela Europa, publicada em 1969, que "não existem 'viajantes argentinos' para as universidades inglesas nem europeias", ao passo que os relatos de viajantes europeus pela Argentina, particularmente os ingleses, gozavam de "grande prestígio nas universidades argentinas" (Jitrik, 1969: 11-12).

Se os estudos sobre narrativas de viajantes latino-americanos pela Europa e Estados Unidos ainda são poucos,² mais raros ainda são os que têm como objeto relatos de viajantes latino-americanos por outros países da própria América Latina. No entanto, latino-americanos — homens e mulheres — viajaram pela Europa, Américas, além de outros continentes, escreveram sobre suas viagens e construíram representações sobre os lugares visitados. Mas, diferentemente da maioria dos viajantes europeus, que vinham à América em busca de novidades científicas, riquezas naturais, oportunidades de negócios, novas terras, além de "paisagens pitorescas" e culturas "exóticas", os latino-americanos que escreveram sobre suas viagens iam à Europa, de um modo geral, em busca, numa palavra, de "civilização". Frequentemente realizavam viagens de estudo, formação intelectual e cultural, ou viajavam em busca de "soluções" para os problemas dos seus países de origem. Nesse sentido, o trabalho com essas fontes vincula-se, em grande medida, com a história dos intelectuais e das ideias.

Não podemos ignorar, também, que as visões de latino-americanos sobre outros países e regiões da própria América Latina são, em grande medida, informadas pelas imagens construídas pelos europeus e norte-americanos sobre a América ao sul do Rio Grande. Nos relatos de viagem, são usuais as referências a narrativas anteriores que

¹ Stella Maris Scatena Franco, em seu trabalho **Peregrinas de outrora: viajantes latino-americanas no século XIX** (2008), inverte duplamente a visão convencional das análises sobre relatos de viagens — escritos, via de regra, por viajantes do sexo masculino e europeus —, pois trata de narrativas de mulheres e de latino-americanas que visitaram a Europa e os Estados Unidos. O trabalho é uma importante e original contribuição sobre a temática. Acerca das abordagens e dos usos dos relatos de viagem pela historiografia brasileira, ver outro texto de Stella Scatena Franco, intitulado "Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental" (2011).

² Um dos relatos mais conhecidos e estudados é o do escritor e político argentino Domingo Faustino Sarmiento: **Viajes por Europa, África i América**, 1845-1847.

abordam os mesmos destinos, seja para “confirmar ou refutar uma visão estabelecida” (Franco, 2008: 127). No caso dos viajantes latino-americanos, essa prática relaciona-se com a suposta necessidade do aval do “discurso de autoridade”, vinculado aos europeus. Isso não se reduz, de maneira alguma, a simples cópia ou incorporação mimética das visões europeias sobre as Américas pelos viajantes latino-americanos. Eles selecionam e transformam as representações europeias e estadunidenses segundo suas próprias convicções e necessidades, além de criarem novas imagens a partir da sua própria vivência e condição e, em parte dos casos, de uma autoafirmação identitária como latino-americanos.

As narrativas de viagem necessitam “traduzir” o outro para seu destinatário, ouvinte ou leitor. O narrador/viajante precisa persuadir as pessoas de “seu mundo” sobre “um outro”, tendo que se enfrentar com o problema da tradução. Para traduzir o outro, o narrador necessita criar mecanismos de inteligibilidade que, em grande medida, reduzem o outro ao já conhecido. A comparação, um dos possíveis mecanismos de “tradução”, “filtra o outro no mesmo”, transformando a diferença em algo passível de ser assinalado, mensurado e dominado. O narrador sente necessidade de classificar e ordenar os fenômenos a fim de auxiliar o destinatário a apreender o desconhecido. Ele avalia, mede e conta, com o objetivo de revelar o que vê para o leitor ou ouvinte, buscando um “efeito de realidade” (Hartog, 1999: 228-229; 245-251).

Com frequência, as narrativas sobre o(s) outro(s) informam mais sobre seus elaboradores do que sobre aqueles que são objeto da narração. A afirmação da identidade deve se pautar, de um modo geral, pela recusa da semelhança e pelo realce da diferença: o exótico deve ser descrito como “melhor” ou “pior” do que o pátrio, mas é preciso evitar fazê-lo aparecer como igual (Ávila, 2008: 83). Sendo assim, as visões dos brasileiros sobre os hispano-americanos, e vice-versa, não podem ser dissociadas do intento, por parte dos narradores, de entender e explicar o seu próprio país.

Diferentemente de muitos europeus e norte-americanos, que escreveram relatos sobre suas viagens por outros países e continentes com uma pretensa “autoridade do observador” — inclusive em obras recentes —, as visões de latino-americanos sobre outros latino-americanos, com frequência, não pretendem “condenar” ou “dissociar-se radicalmente” do que observam, conforme as reflexões de Mary Louise Pratt, ao analisar

relatos de viajantes europeus e norte-americanos pela África e América Latina, entre 1750 e 1980 (Pratt, 1999: 359-367).

Tomar relatos de viagem como fontes supõe que se leve em consideração, inicialmente, a forma e a natureza das narrativas analisadas. Os relatos de viagem podem ser escritos sob a forma de diários, memórias, cartas, crônicas, poemas em verso e em prosa, relatórios etc. Nem sempre são escritos para serem publicados. Muitas vezes, são rigorosamente pessoais, como, por exemplo, os diários ou as cartas íntimas. Muitos relatos são, inclusive, mesclas de diferentes formas de narrativa. Entretanto, há muitos relatos escritos com o objetivo explícito de serem publicados, principalmente no caso de jornalistas, romancistas, diplomatas ou intelectuais vinculados a diferentes áreas de atuação. E há também os relatórios de viagem, geralmente frutos de expedições de natureza científica e/ou militar. Ademais, na maioria dos casos, os relatos são reelaborações de notas, apontamentos, rascunhos, esboços ou diários de viagem (Franco, 2008: 103). Além disso, vale registrar que, se muitos relatos são publicados em prazo relativamente curto após o retorno — meses ou poucos anos após a volta ao lugar de origem —, outros só são publicados muitos anos depois. Em alguns casos, só no final da vida do narrador/viajante, quando ganham um evidente caráter memorialístico (Junqueira, 2011).³ Além disso, muitos relatos, além da narrativa textual, incluem mapas e/ou ilustrações — esboços, desenhos, pinturas, fotografias etc. —, dependendo das habilidades do viajante e dos recursos tecnológicos à disposição. Os registros visuais, acrescentados aos relatos, dão aos leitores a possibilidade de uma suposta “verificação empírica” das informações e impressões relatadas, fornecendo às narrativas uma maior “validade e confiabilidade” (Salgueiro, 2002: 304).

Nosso objetivo, neste texto, é demonstrar que as narrativas de viagem podem ser fontes valiosas para a história das inter-relações intelectuais e culturais na América Latina, já que a maioria dos relatos de viagens entre países ibero-americanos, desde meados do século XIX, foi escrita por intelectuais, diplomatas e jornalistas. Entre os viajantes latino-americanos que narraram suas viagens, diversamente dos europeus, os cientistas e naturalistas constituíram uma minoria. Selecionei, como exemplos, narrativas escritas por

³ Sobre a metodologia para a utilização de relatos de viagem como fontes históricas e acerca dos debates sobre a natureza desse tipo de fonte, ver o texto de JUNQUEIRA, M. A., “Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador” (2011).

três intelectuais brasileiros que viajaram por países hispano-americanos entre as décadas de 1910 e 1950.

Manoel de Oliveira Lima (1867-1928), importante historiador e diplomata pernambucano, publicou, em 1920, o livro *Na Argentina (impressões 1918-19)*, que contém descrições e reflexões escritas por ocasião da estada do autor no país vizinho, entre meados de 1918 e inícios de 1919, durante quase sete meses. A obra também inclui conferências e discursos pronunciados pelo autor em importantes instituições culturais e educacionais argentinas (Oliveira Lima, 1920a).⁴

A viagem de Oliveira Lima pela Argentina ocorreu quando o autor contava com 50 anos de idade e estava aposentado do serviço diplomático, após uma carreira de mais de 20 anos.⁵ A estada no país vizinho teve um evidente caráter acadêmico e intelectual, além de político, em um contexto de profundas transformações, no país vizinho e no mundo, coincidindo com os meses finais da Primeira Guerra Mundial. O sentido político da viagem transparece ao longo do texto e, explicitamente, nas conferências (Oliveira Lima, 1920a: 187-262).⁶ Manifesta-se, também, na audiência do autor com o presidente argentino Hipólito Yrigoyen — por quem o historiador brasileiro expressou simpatia, além de apoio ao projeto reformista —, nos sucessivos encontros com importantes personalidades da vida política e intelectual e nas visitas a diversas instituições educacionais, culturais e de assistência pública.

Ainda que possa ser caracterizado como um relato de viagem, o livro tem, como muitas narrativas de viajantes, uma natureza híbrida, misto de ensaio e impressões sobre o

⁴ O livro também foi publicado em espanhol, em Montevidéu, no mesmo ano (Oliveira Lima, 1920b). Há, também, uma edição argentina recente (Oliveira Lima, 1998).

⁵ Depois de conflitos e dissabores na carreira diplomática, Oliveira Lima solicitou e obteve a aposentadoria, em 1913, ano seguinte à morte do poderoso Barão do Rio Branco, que havia ocupado o cargo de ministro das Relações Exteriores de 1902 a 1912. Oliveira Lima teve várias divergências com o Barão, a despeito da admiração mútua. Após encerrar suas atividades no Itamaraty, Lima dedicou-se, até o final de sua vida, à produção intelectual. Apesar de seus problemas de saúde, ainda assim continuou a viajar, pelo Brasil e exterior, para ministrar conferências e cursos, além de escrever e publicar livros, ensaios e artigos na imprensa. Sobre a trajetória pessoal, profissional e intelectual de Oliveira Lima, ver o trabalho de Teresa Malatian, **Oliveira Lima e a construção da nacionalidade** (2001).

⁶ Oliveira Lima pronunciou cinco conferências — intituladas “Os elementos de paz no Novo Mundo”, “A Sociedade das Nações Americanas e o Direito das Gentes”, “A diplomacia secreta e a diplomacia mundana”, “Recordações diplomáticas” e “O meu professorado em Harvard” —, no Instituto Popular de Conferências (do diário *La Prensa*), na Universidad de Buenos Aires (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Facultad de Filosofía y Letras); Universidad Nacional de La Plata e Biblioteca del Consejo Nacional de Mujeres, de 26 de julho a 22 de agosto de 1918.

país visitado. Os dois últimos capítulos são dedicados a personagens da vida cultural, intelectual e política. Em “Figuras literárias”, o autor faz rápidos comentários sobre a obra de expoentes das letras argentinas, tanto do século XIX como do início do XX: Esteban Echeverría, Domingo F. Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, José Ingenieros, Lucas Ayarragaray, Carlos Octavio Bunge, Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas, Manuel Gálvez etc., e demonstra especial predileção por Juan Agustín García e Hugo Wast, admirador que era da linguagem concisa e clara. Além de ensaios e romances, aborda o teatro, a poesia e a produção historiográfica. Nessa última área, faz referências a Ricardo Levene, Diego Luis Molinari, entre outros, e menciona a tendência revisionista de parte da historiografia argentina da época, caracterizada pela revalorização do passado espanhol, das províncias e do papel dos caudilhos federalistas.

Finaliza a obra com suas impressões sobre algumas das figuras mais importantes da vida intelectual argentina da época, com as quais chegou a conviver e trocar ideias: Estanislao Zeballos, Ernesto Quesada, Norberto Piñero, Rodolfo Rivarola e Ramón J. Cárcano. Apesar de enaltecer qualidades nos cinco personagens, não há a menor dúvida de que ficou realmente impressionado com Zeballos, a quem reservou as maiores simpatias e elogios, tanto à figura humana, quanto ao jurista, político, intelectual e ministro das Relações Exteriores. Vale registrar que Zeballos havia contraído muitos adversários no Brasil, particularmente entre setores mais nacionalistas da intelectualidade brasileira (Oliveira Lima, 1920a: 134-186).

O livro todo é elogioso ao país vizinho: aos seus avanços econômicos; seu desenvolvimento urbano; suas diretrizes políticas; às conquistas nas áreas da educação, produção intelectual, assistência social etc. Não há críticas negativas, apenas poucas observações sobre alguns aspectos da vida social que ainda não eram plenamente satisfatórios. A viagem de Oliveira Lima teve, de fato, um caráter oficioso. Ele foi recebido pelas mais importantes personalidades do país — inclusive, como já mencionado, pelo presidente da República —, que se esforçaram para mostrar a ele aspectos positivos da vida nacional. Disso não há dúvida. Pode-se deduzir que as avaliações sobre a Argentina expressas no livro são uma mescla de elogios sinceros e uma atitude diplomática em relação aos novos amigos. Mas também não há dúvida quanto ao valor do relato para recuperar e analisar a sociabilidade intelectual estabelecida pelo historiador brasileiro com expoentes das letras argentinas (Baggio, 2010a).

Entre junho e agosto de 1923, o poeta, ensaísta e diplomata carioca Ronald de Carvalho (1893-1935) visitou o México. O escritor era uma figura expressiva do movimento modernista no Rio de Janeiro e, em 1922, havia participado da Semana de Arte Moderna, em São Paulo. No México, Ronald foi recebido pelo reitor da Universidade Nacional, o filósofo Antonio Caso, e pelo advogado e futuro reitor Manuel Gómez Morín, importantes representantes do meio intelectual mexicano. Nessa ocasião, pronunciou quatro conferências sobre o Brasil na Universidade Nacional do México.⁷ Com o objetivo, por parte do governo mexicano, de promover o estreitamento das relações entre os dois países, Alberto J. Pani, ministro de Relações Exteriores, e José Vasconcelos, ministro da Educação, ofereceram jantares ao diplomata e poeta brasileiro.

Além dessas homenagens, Vasconcelos acompanhou pessoalmente Ronald em uma viagem por várias cidades do país.⁸ E o próprio presidente Álvaro Obregón ofereceu a Ronald um jantar de despedida no Castelo de Chapultepec, então residência oficial da Presidência da República (Palacios, 2008: 213-214). Todas as honrarias recebidas, além das atividades desenvolvidas e das relações políticas e intelectuais que se estabeleceram, contribuíram, evidentemente, para a construção de um olhar favorável de Ronald de Carvalho ao México, revelado em poemas, narrativas de viagens e ensaios (Carvalho, 1930; 1935; 2001).

Ronald também estabeleceu relações com intelectuais platinos, entre os quais o político e escritor uruguaio José Antuña, que liderou uma missão intelectual de seu país ao Brasil em 1934, e tornou-se amigo do poeta brasileiro.⁹ Ou seja, Ronald — como

⁷ As quatro conferências foram intituladas: “Bases da nacionalidade brasileira”, “Literatura brasileira”, “Arte brasileira” e “A psique brasileira”. A palestra sobre “Arte brasileira” foi uma retomada da conferência pronunciada na primeira noite da Semana de Arte Moderna de 1922: “A pintura e a escultura moderna no Brasil”.

⁸ José Vasconcelos, juntamente com Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña e Alfonso Reyes, entre outros intelectuais, foram membros do famoso Ateneu da Juventude, que, no início do século XX, na Cidade do México, promovia atividades culturais e debates filosóficos. Manuel Gómez Morín, por sua vez, foi membro da chamada “Geração de 1915”, considerada herdeira intelectual dos ateneístas. Vale registrar que Ronald estabeleceu relações de amizade com Alfonso Reyes no início dos anos 30, durante o período em que o ensaísta mexicano foi embaixador de seu país no Brasil. Ver, de Regina Crespo, **Itinerarios intelectuales: Vasconcelos, Lobato y sus proyectos para la nación** (2005), pp. 64-67. Sobre a presença de Vasconcelos e Reyes no Brasil, ver o artigo, da mesma autora, intitulado “Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938)” e o livro de Fred P. Elisson, **Alfonso Reyes e o Brasil: um mexicano entre os cariocas**, de 2002 (especificamente sobre as relações de amizade entre Reyes e Ronald, ver a obra de Fred Elisson, pp. 45-51; 81-90).

⁹ José Antuña ministrou conferências no Itamaraty e na Universidade do Rio de Janeiro, além de estabelecer

intelectual e diplomata — exerceu, em sua época, um relevante papel como mediador cultural entre o Brasil e a América Hispânica.

Crítico dos “excessos” de liberalismo e materialismo na América Latina, Ronald de Carvalho acabou por aproximar-se de intelectuais com os quais se identificava esteticamente e ou politicamente. Com frequência, pensadores que defendiam o Estado centralizado e forte como o protagonista na tarefa de ordenar e modernizar a sociedade, sob inspiração das “tradições nacionais”.¹⁰ Sua trajetória e obra foram marcadas pela sustentação dos valores nacionais e ibero-americanos. Foi um defensor do “espírito criador” e das expressões culturais “autênticas”. Seus vínculos a concepções bergsonianas e orteguianas são evidentes.¹¹

O latino-americanismo cultivado por vários intelectuais brasileiros, principalmente no período entre-guerras, teve frequentemente inspiração arielista e vasconcelista.¹² Pensaram a “unidade latino-americana” de uma forma, em grande medida, “essencialista” e cultivaram uma visão “espiritualista” e idealizada da América Ibérica. Foi também com esse olhar que Ronald de Carvalho mirou a América Latina.¹³

Como último exemplo, tomo o livro que o escritor gaúcho Erico Verissimo (1905-1975) publicou sobre o México, num momento bem posterior, 1957, resultado de uma viagem de férias ao país, realizada dois anos antes, por quase um mês. Apesar das dificuldades do autor, assumidas, em compreender os valores e referências culturais das populações de origem indígena, são frequentes as manifestações de encantamento,

relações com políticos e intelectuais brasileiros. Sobre Antuña, ver a dissertação de Mateus Fávoro Reis, **Americanismo(s) no Uruguai**: os olhares entrecruzados dos intelectuais sobre a América Latina e os Estados Unidos (1917-1969), de 2008 (no prelo pela Editora Alameda). Agradeço a Mateus Fávoro Reis pelas informações sobre Antuña e suas relações com Ronald de Carvalho.

¹⁰ É importante registrar que Ronald foi um membro importante do governo Vargas. Após a Revolução de 1930, nos meses finais daquele ano, assumiu interinamente o Ministério das Relações Exteriores e, em 1934, depois de exercer funções diplomáticas na Europa, foi nomeado chefe da Casa Civil da Presidência da República, no governo constitucional de Getúlio Vargas, posição de onde defendeu o Estado centralizado. Ocupou o cargo por menos de um ano, tendo sido interrompido por sua morte precoce, em 1935, com apenas 41 anos, em decorrência de um grave acidente de automóvel no centro do Rio de Janeiro.

¹¹ Sobre a trajetória e as concepções de Ronald de Carvalho, ver o importante trabalho de André Botelho, **O Brasil e os dias**: Estado-nação, modernismo e rotina intelectual (2005).

¹² Estou me referindo, evidentemente, às concepções, sobre a América Ibérica, inspiradas nas ideias do uruguaio José Enrique Rodó, em seu ensaio **Ariel** (1900), e do mexicano José Vasconcelos, expressas, principalmente, em seu livro **La raza cósmica** (1925).

¹³ Sobre as viagens de Ronald de Carvalho pelo continente americano, seus contatos intelectuais e seu olhar sobre a América Latina, ver o texto de minha autoria: “Ronald de Carvalho e *Toda a América*: diplomacia, ensaísmo, poesia e impressões de viagem na sociabilidade intelectual entre o Brasil e a América Hispânica” (2010b).

inquietação intelectual e empatia com aquilo que o autor/viajante viu e experimentou. Como todo viajante, Erico não deixou de comparar paisagens, costumes, particularidades mexicanas com seus “equivalentes” no Brasil e nos Estados Unidos, país onde residia na época da viagem.¹⁴ Mas seu livro é permeado por afirmações de afeto e busca de identificação com o México, muito mais do que as revelações de estranhamento e incompreensão (Verissimo, 1964). Diferentemente de muitos dos escritores e viajantes europeus que percorreram outros continentes, Verissimo buscou, efetivamente, sentir e compreender o México (Baggio, 2006).

Seu livro é uma mescla de relato de viagem e ensaio sobre a história, a geografia, a sociedade e a cultura mexicana, além de incluir transcrições de longas conversas com o já mencionado Vasconcelos e com o pintor muralista David Alfaro Siqueiros, dois dos mais importantes expoentes da vida intelectual e artística mexicana do século XX. O autor dedica um espaço considerável para tratar do movimento muralista e narra dois longos encontros com Siqueiros, entremeados de conversas, histórias curiosas, passeios e visitas às obras do artista.

Erico revela-se, ao longo de todo o livro, um intelectual aberto à reflexão crítica e às ideias divergentes, o que fica expresso nas conversas com Vasconcelos e Siqueiros, situados em polos opostos do espectro político: Vasconcelos, nessa fase da sua vida, pendia decididamente para a direita, com uma indisfarçável simpatia pelas ideias franquistas; Siqueiros foi um notório militante stalinista e integrou as fileiras do Partido Comunista Mexicano.¹⁵

O livro como um todo demonstra que o autor brasileiro tinha uma grande familiaridade com a história e a produção cultural do México, fruto de muitas leituras feitas antes, durante e após a viagem. Além dos já citados, Verissimo faz referências a outros

¹⁴ Em maio de 1955, período da viagem ao México, o autor vivia em Washington, Estados Unidos, cidade na qual ocupou, de 1953 a 1956, o cargo de diretor do Departamento de Assuntos Culturais da União Pan-Americana (UPA), espécie de secretaria permanente da Organização dos Estados Americanos (OEA). Verissimo já havia estado no México anteriormente, em 1941 e 1954, apenas por alguns dias, e sentido vivo desejo de retornar ao país. Em sua função na UPA, o escritor brasileiro viajou para diversos países da América Latina — Venezuela, México, Panamá, Porto Rico, Peru, Equador — e conheceu muitos políticos, intelectuais e artistas hispano-americanos. Nessas viagens, o autor brasileiro dividia-se entre congressos, simpósios, conferências, cursos e atividades diplomáticas ligadas à OEA.

¹⁵ Sem esquecer a participação de Siqueiros, em maio de 1940, no primeiro atentado (fracassado) contra Trotsky, que estava exilado no México desde 1937. Acusado e preso, o artista foi para o exílio, retornando ao seu país em 1944. Trotsky, como se sabe, acabou assassinado no segundo atentado do qual foi vítima no México, três meses após o primeiro.

importantes historiadores, filósofos, ensaístas e pensadores mexicanos — Justo Sierra, Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, Mariano Picón Salas, Daniel Cosío Villegas, Silvio Zavala, Fernando Benítez, Ramón Xirau —; a poetas como Xavier Villaurrutia, José Gorostiza, Rafael López e Carlos Pellicer; a obras clássicas do período colonial — como a **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**, do historiador e cronista espanhol Bernal Díaz del Castillo, e a **Historia antigua de México**, do jesuíta Francisco J. Clavijero — ; e a trabalhos de autores norte-americanos e britânicos, que se debruçaram sobre a história e a cultura mexicana, como George C. Vaillant, William Prescott, Frank Tannenbaum, Aldous Huxley, Graham Greene e D. H. Lawrence.

Vale ressaltar que, nos três exemplos selecionados, as narrativas foram escritas por intelectuais diplomatas ou, no caso de Erico Verissimo, um romancista exercendo atividade de caráter diplomático.

Os relatos de viagens de brasileiros por países hispano-americanos revelam, com frequência, um olhar ao mesmo tempo exterior e interior dos países visitados, ou melhor, um olhar exterior que busca interiorizar-se, diversamente do reiterado “discurso de autoridade” dos viajantes europeus que percorreram outros continentes. São as singularidades do olhar de latino-americanos sobre outros latino-americanos: uma mescla de estranhamento e identidade.

Por fim, enfatizamos, novamente, a relevância do uso dos relatos de viagem como fontes históricas, mas sempre tendo o cuidado de inserir essas narrativas em seu contexto de produção, ou seja, procurando levar em consideração os objetivos explícitos e implícitos dos relatos: para quem se escreve, com que interesses e em que condições. São fontes muito ricas para analisar a construção de representações sobre diferentes países e regiões, assim como, em contraste, sobre as próprias realidades nacionais. Muitos relatos revelam, em grande medida, o que podemos denominar de “imaginário coletivo” ou, ao menos, o que se pretende construir como um “imaginário coletivo” (Baczko, 1985). Ao mesmo tempo, são fontes muito úteis para recuperar e analisar os intercâmbios e a constituição de redes intelectuais entre os países, por exemplo, da América Latina. Ademais, os relatos de viagem podem ser utilizados, nas salas de aula das escolas e universidades de nossos países, como um interessante instrumento, tanto para analisar criticamente as representações e imaginários construídos sobre os diversos países latino-

americanos como para investigar as relações intelectuais e culturais que se estabeleceram, em diferentes momentos, entre os vários países.

Referências bibliográficas

ÁVILA, M. Peripatografias: o motivo da viagem na literatura latino-americana. In: _____ . **O retrato na rua**: memórias e modernidade na cidade planejada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 80-93.

BACZKO, B. Imaginação social. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985, v. 5, p. 296-332.

BAGGIO, K. G. La Argentina según Oliveira Lima. Impresiones de viaje, vida política y sociabilidad intelectual (1918-1919). In: MAILHE, Alejandra (comp.). **Pensar al otro / pensar la nación**: intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina. La Plata: Al Margen, 2010a, p. 96-138.

_____. Magia e paixão: o México sob o olhar de Erico Verissimo. **Projeto História**, São Paulo: Educ/PUC-SP, n. 32, p. 79-95, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2418>. Acesso em: 11 set. 2012.

_____. Ronald de Carvalho e *Toda a América*: diplomacia, ensaísmo, poesia e impressões de viagem na sociabilidade intelectual entre o Brasil e a América Hispânica. In: BEIRED, José Luis Bendicho; CAPELATO, Maria Helena; PRADO, Maria Ligia Coelho (orgs.). **Intercâmbios políticos e mediações culturais nas Américas**, Assis: FCL-Assis-UNESP Publicações. São Paulo: Laboratório de Estudos de História das Américas, 2010b, p. 143-190. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dh/leha/cms/UserFiles/File/Intercambios_Politicos_-_e-book.pdf. Acesso em: 11 set. 2012.

BOTELHO, A. **O Brasil e os dias**: Estado-nação, modernismo e rotina intelectual. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

CARVALHO, R. **Imagens do México**. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1930.

_____. **Itinerário**: Antilhas, Estados Unidos, México. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

_____. **Toda a América**, 3ª. ed. Rio de Janeiro: Razão Cultural, 2001 [1ª. edição de 1926].

CRESPO, R. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, n. 45, p. 187-208, jul. 2003.

_____. **Itinerarios intelectuales**: Vasconcelos, Lobato y sus proyectos para la nación, 2ª. ed. México: CCyDEL-UNAM, 2005.

ELISSON, F. P. **Alfonso Reyes e o Brasil**: um mexicano entre os cariocas. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

FRANCO, S. M. S.. **Peregrinas de outrora**: viajantes latino-americanas no século XIX. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

_____. Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella M. Scatena (orgs.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa**. São Paulo: Departamento de História da FFLCH – USP; Humanitas, 2011, v. 2, p. 62-86, 2011. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/leha/cms/UserFiles/File/CSP2.pdf>. Acesso em: 11 set. 2012

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

JITRIK, N. **Los viajeros**. Buenos Aires: Editorial Jorge Alvarez, 1969 (Colección Los Argentinos, 10).

JUNQUEIRA, M. A. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (orgs.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa**. São Paulo: Departamento de História da FFLCH – USP; Humanitas, v. 2, p. 44-61, 2011. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/leha/cms/UserFiles/File/CSP2.pdf>. Acesso em: 11 set. 2012

MALATIAN, T. **Oliveira Lima e a construção da nacionalidade**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: FAPESP, 2001.

OLIVEIRA LIMA, M. **Na Argentina** (impressões 1918-19). São Paulo: Weiszflog Irmãos, 1920a.

_____. **En la Argentina** (impresiones de 1918-19). Montevidéo: Tall. Gráf. A. Barreiro y Ramos, 1920b.

_____. **En la Argentina**. Buenos Aires: Editorial Nueva Mayoría, 1998.

PALACIOS, G. **Intimidades, conflitos e reconciliações**: México e Brasil, 1822-1993. São Paulo: Edusp; México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 2008.

PRATT, M. L. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

REIS, M. F. **Americanismo(s) no Uruguai**: os olhares entrecruzados dos intelectuais sobre a América Latina e os Estados Unidos (1917-1969). 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SALGUEIRO, V. Grand Tour: uma contribuição à história do viajar por prazer e por amor à cultura. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº. 44, p. 289-310, 2002.

SARMIENTO, D. F. **Viajes por Europa, Africa i América**, 1845-1847. Madri: ALLCA XX; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996 (Colección Archivos, 27).

VERISSIMO, E. **México**: história duma viagem, 3ª. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

História intelectual no México

Duas leituras da Revolução Mexicana

Warley Alves Gomes *

Carolline Martins Andrade **

O México formado após 1910 era fruto de inúmeras batalhas sangrentas, de uma política “de las pistolas”, de caciquismos e justiceiros sociais. A primeira revolução social do século XX, em função análoga à de um espelho, revelou ao México a imagem de si que recusava ver: o país mestiço, indígena, camponês, violento e marcado por diversas mazelas.

A construção do novo México será nosso assunto. Iremos nos ater às décadas de 1910 e 1920, em que a identidade nacional mexicana foi reformulada e isso, por consequência, nos conduz ao tema da cultura, neste caso, das armas e das letras. Falaremos sobre violência e literatura, sobre viver no México e escrever acerca dele, mas também de viver fora, no exílio, e não abandoná-lo completamente. O tema principal será o poder. Como ele se manifesta de diferentes maneiras, como é exercido em diferentes locais e, sobretudo, como ele pode construir um novo país.

Neste texto nos interessa, sobretudo, a vida de dois escritores: Mariano Azuela e Martín Luis Guzmán. Ambos viveram, lutaram e escreveram acerca da Revolução Mexicana. Eles não se satisfizeram apenas em participar das lutas; se dedicaram, ainda, por meio da literatura, a denunciar o que havia de errado em seu país, o que acreditavam ser distorções dos ideais da Revolução. Por meio da História Intelectual, buscaremos cruzar as

* Warley Alves Gomes, Mestrando em História do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG.

** Carolline Martins Andrade, Graduanda em História do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG.

trajetórias desses homens com as obras e ideias circulantes nas duas primeiras décadas do século XX.

O primeiro item a ser pensado a respeito da Revolução Mexicana é o seu pluralismo ideológico¹. Neste ponto dois erros são comuns: o primeiro é pensar que a formação ideológica da Revolução surgiu somente após os conflitos armados, durante a década de 1920 (Paz, 1984); o outro é considerar que as ideias circulantes durante a Revolução eram totalmente novas e próprias ao México, isto é, as construções ideológicas se deram sem a apropriação dos ideários externos (Silva Herzog, 1994). As ideias constituíram-se antes e durante os conflitos armados, adequando-se à realidade do país. O liberalismo, o socialismo, o anarquismo estiveram presentes nos conflitos e não surgiram no México, ainda que tenham se adaptado conforme as necessidades políticas e sociais dele. Dos movimentos revolucionários, o villismo e o zapatismo portavam reivindicações de cunho mais regional, principalmente o segundo movimento. O villismo, por sua vez, interagiu e absorveu algumas das ideias de Francisco Madero, liberal que iniciou a Revolução antes mesmo que o velho Porfírio Díaz saísse da presidência, cargo que ostentou aproximadamente 34 anos.

Os anos de 1913 a 1915 foram os mais violentos, período em que o poder presidencial se esfacelou e a sociedade civil mergulhou em profundo caos. Três correntes ideológicas disputavam a influência política no país: as tropas lideradas por Pancho Villa, que eram as mais próximas do ideário maderista, embora marcadas por traços bem próprios, como seu forte militarismo, o banditismo social e, ainda, por serem tropas constituídas de camponeses oriundos, em sua maioria, do norte do México. Ao sul, região menos desenvolvida, encontravam-se as tropas de Emiliano Zapata, vertente mais radical da Revolução Mexicana, também camponesa, caracterizada pela forte presença da cultura indígena dos estados de Morelos e Chiapas, e exigiam a implementação da reforma agrária com base no retorno aos *ejidos*. E, por fim, a vertente de Venustiano Carranza, que

¹ Empregamos o conceito de ideologia, segundo o paradigma leninista, como um conjunto de ideias próprias a um determinado grupo, político ou social. De acordo com Pierre Bourdieu, as ideologias “servem interesses particulares que tendem a se apresentar como interesses universais, comum ao conjunto do grupo” (Bourdieu, 1989:10). Compreendemos, entretanto, que o uso do termo é polêmico, devido à multiplicidade de significados que adquiriu desde sua formulação, no século XVIII; além do fato de que está consideravelmente imbuído de sentido marxiano. Para um estudo histórico do conceito, ver as obras de Raymond Williams: **Marxism and literature** (Williams, 1985), e **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade (Williams, 2007).

apesar de declarar-se liberal, das três vertentes era a mais conservadora, pois agregava velhos nomes da política porfirista, incluindo o próprio Carranza, que depois se aliou a Francisco Madero e colaborou para a derrocada de Porfirio Díaz.

É neste contexto que vêm à tona a história de Mariano Azuela e Martín Luís Guzmán. Ambos vivenciaram as primeiras décadas do México revolucionário e assistiram ao surgimento de um governo autoritário que atravessou todo o século XX. Mariano Azuela nasceu na cidade de Lagos de Moreno, no Estado de Jalisco, em 1873, e veio a falecer em 1952, decepcionado com os rumos tomados pela Revolução Mexicana, ao mesmo tempo em que era exaltado pelo Estado que tanto criticou. A relação de Azuela com a Revolução começa logo nos primeiros anos, quando emergiu a figura de Francisco Madero no cenário político. O escritor jalisciense viu no líder do *Partido Antireeleccionista* a possibilidade de mudança no México, da construção de um governo democrático, sem caciques políticos, com uma educação livre, efetiva e acessível a todos. Logo após a queda do ditador e a vitória de Madero nas urnas, Azuela teve sua primeira frustração: a realidade política mexicana não mudaria tão rápido. A Revolução retirou Díaz do poder, contudo permaneceram os porfiristas. Em Lagos, Azuela foi eleito para o cargo de chefe político, não obstante saiu um mês após tomar posse, devido às pressões dos velhos caciques locais (Gomes, 2010). A decepção desse novelista foi expressa, inicialmente, em seu livro *Andrés Pérez, maderista*. Nessa obra, apareceu pela primeira vez um tipo de personagem encontrado em outros escritos do autor: o “maderista de última hora”, ou seja, aqueles que aderiam às ideias de Madero apenas para se beneficiar da Revolução.

Após a morte de Madero (1913), Azuela, influenciado por seu amigo José Becerra, se incorpora, como médico, às tropas do villista Julián Medina. O autor jalisciense já pretendia escrever uma novela que representasse os acontecimentos ocorridos na Revolução e o contato com “homens de rifle” lhe parecia essencial para a escrita de sua obra. Zapata apresentava medidas mais regionais, Carranza era demasiado conservador, e as ideias de Villa eram, de certa forma, as mais próximas ao ideário maderista.

Los de Abajo (1915) – dentre as obras de Mariano Azuela, tornou-se a mais conhecida – foi resultado das experiências vividas pelo escritor e relatos dos soldados das tropas de Villa. Essa novela conta a história de Demetrio Macías, pequeno proprietário cujas terras foram atacadas pelo cacique local, Don Mônico. Inicia-se com um incêndio promovido pelos homens deste à casa de Demetrio, o qual rapidamente se junta com seus

amigos e se vê em meio ao turbilhão da Revolução sem ter conta do que acontecia. Com o desenrolar da história, Demetrio ganha várias batalhas e obtém notoriedade, sendo seu auge a Batalha de Zacatecas, em que derrota Don Mônico e torna-se general. Após diversas vitórias, o novo general conheceu a decadência, resultado de roubos e saques por parte de seus homens, e de decisões influenciadas por Luis Cervantes – personagem que, nesta obra, representava o “revolucionário oportunista”. Ao final da novela, a tropa de Demetrio, desestimulada e diminuída, é atacada, e ele e seus homens morrem.

Los de Abajo é uma obra notavelmente pessimista no que toca à Revolução. Escrita em 1915, Azuela apontou nela o que, para ele, era uma distorção dos ideais revolucionários. O desencantamento do autor está simbolizado nas personagens La Pintada e Guero Margarito – as figuras mais cruéis da trama. Estes foram inseridos na segunda parte da novela, em que se observa uma intensificação das cenas de saques e violência. O ponto de vista de Azuela está expresso na personagem Alberto Solís, que questiona os rumos da Revolução, a crueldade encontrada nela e coloca em dúvida a queda dos poderes dos caciques. A própria estrutura da obra é cíclica: ela termina no mesmo local onde começa, indicando que após a Revolução as coisas seriam como antes.

Martín Luis Guzmán Franco, nascido em Chihuahua, em outubro de 1887, assim como Mariano Azuela realizou críticas contundentes ao Estado pós-revolucionário, mas em contraposição a este foi mais flexível em seus posicionamentos políticos. Quando jovem, foi antireeleccionista, depois villista, delahuertista, anti-caudilhistas, entre tantos outros, até tornar-se prístia a *carta cabal*, tal como o definiu Fernando Curiel (1997). Ele foi um homem que soube se adaptar e permanecer próximo ao poder. No final da vida, Guzmán foi identificado ao sistema, isto, sobretudo, devido à forte repressão aos estudantes na *Plaza de las Tres Culturas*, em 1968, no qual concedeu apoio ao presidente da República, Díaz Ordaz. O intelectual chihuahuense veio a falecer poucos anos depois, em 1976. Guzmán reunia a tríade: escritor, soldado e político. E suas experiências nestes dois últimos itens influenciaram e deram grande contribuição a boa parte de seus escritos.

Acompanhando seu posicionamento político, quantidade significativa de suas obras tangenciou a temática do poder. Nos três livros de Guzmán considerados novelas da

Revolução Mexicana² – *El águila y la serpiente* (1928), *La Sombra del Caudillo* (1929) e *Memórias de Pancho Villa* (4 vols. 1938-1940) – isso não foi diferente.

Em *La Sombra del Caudillo*, obra escrita durante seu segundo exílio em Madri (1923-1936), Guzmán reflete acerca do exercício do poder no México. Um poder baseado na figura do “caudilho” personalista, na ausência de partidos políticos portadores de propostas consistentes e na política de privilégios. A atmosfera trágica dos anos sob domínio de Álvaro Obregón (1920-1928) é o pano de fundo da obra. Para compô-la, o autor fundiu alguns momentos vividos pelo México nesse período: os episódios com Adolfo de la Huerta, cabeça civil do Plano de Agua Prieta, e Francisco R. Serrano, político e militar, acrescidos de alguns pequenos elementos provenientes da rebelião de Arnulfo R. Gómez, candidato oficial do *Partido Antireeleccionista* (1927)³. Todos eles almejavam a cadeira presidencial. Além desses acontecimentos históricos, a novela possui muitos personagens inspirados em homens da vida política mexicana dos anos 20, podendo ser considerada um *roman à clef*.⁴

Ignacio Aguirre, político e militar, é a personagem principal da história. Durante o governo do Caudillo – figura que não possui nome, mas que exerce grande poder na política mexicana do período –, Aguirre atuava como ministro da Guerra. Por alguns revezes ocorridos no desenrolar do enredo, ele renunciou ao cargo e foi lançado como candidato à presidência da República pelo *Partido Radical Progresista*. Contudo, não recebia o apoio do Caudillo, cuja sombra pairava e definia os rumos do México.

² Nome dado ao subgênero de novelas literárias que representavam os eventos ocorridos na Revolução.

³ O primeiro, em qual o autor esteve envolvido, refere-se à rebelião de Adolfo de la Huerta em 1923, ocorrida sob o governo de Álvaro Obregón. O levantamento foi sufocado com a contribuição militar de Plutarco Elías Calles – candidato de Obregón para a sucessão presidencial. Por sua vez, Guzmán havia apoiado De la Huerta e, com o fracasso da sublevação, se viu obrigado a um novo exílio, fixou residência na Espanha, onde posteriormente escreveu o romance.

Os elementos relacionados a Serrano correspondem à série de acontecimentos que se desenrolou às vésperas do ano eleitoral de 1928, sob o regime de Calles (1924-1928). Em 1927 foi aprovada a modificação constitucional que permitia a reeleição à presidência – o que favorecia uma segunda candidatura de Obregón e relembra os anos porfiristas – sempre que não se tratasse de períodos sequenciais. Estes fatos culminaram com o levantamento do general Serrano, que foi rapidamente sufocado pelo Exército, e seu assassinato, juntamente com seus partidários, na cidade de Huitzilac, em outubro de 1927.

⁴ Não é nosso objetivo central aqui tratar sobre a relação entre ficção e História, no entanto torna-se importante ressaltar que, embora **La Sombra del Caudillo** baseie-se em fatos históricos, não podemos deixar de considerá-la obra ficcional, visto que ela não tem a intenção de ser objetiva ou verdadeira, não possui rigor historiográfico. Contudo, podemos reputá-la como uma representação de algo que foi vivenciado, possibilitando uma relativa reconstrução de um passado que é inatingível.

A intriga política é elemento essencial do romance, pois, de certa forma, ela conduz ao desfecho dos acontecimentos. Durante a campanha eleitoral, tanto de Ignacio Aguirre como de seu opositor, Hilario Jiménez (candidato do *Caudillo*), viram-se algumas tentativas recíprocas de desorganização e de desestabilização dos blocos partidários. O alto comando a favor da candidatura de Jiménez pretendiam acusar o ex-ministro de guerra de aliciamento dentro do Exército e de estimular uma rebelião contra o governo instituído pela Revolução. Assim, criou-se uma atmosfera instável. E muitos dos aguirristas afirmaram acerca da impossibilidade de serem realizadas eleições limpas, demonstrando a necessidade de “madrugar”; isto é, lançar mão das armas e combater os hilaristas, antes que esses se levantassem contra eles. Apesar das afirmações e estímulos de seus partidários, Aguirre não recorre às armas e, ao saber das estratégias de seus opositores, decide buscar o apoio do general Julián Elizondo, em Toluca. Ao chegar lá, juntamente com seus doze acompanhantes, entra em contato com o general, que os concede auxílio e pede que esperem um pouco. Neste curto tempo, Elizondo avisa aos hilaristas sobre Aguirre e seus companheiros. As tropas oficiais chegam a Toluca aprisionam os aguirristas e, depois, os conduzem para outro local, no meio do percurso, eles são assassinados e somente o melhor amigo de Aguirre, Axkaná, sobrevive. O que havia, portanto, era uma política de armas, em que o conflito estabelecia os governantes. Além disso, vemos críticas à apropriação do aparato estatal e ao uso deste para benefício próprio, bem como à ausência de posicionamentos ideológicos que tivessem por objetivo o bem da nação.

A década de 1920 foi fundamental para a constituição do México moderno e do governo pós-revolucionário. Zapata e Carranza assassinados, Villa derrotado, e Álvaro Obregón, como o principal expoente da política nacional, levaria o México a um novo cenário político. A fase mais intensa dos conflitos havia terminado e era o momento de reconstruir o país. Paradoxalmente era a reminiscência caudilhista que conduziria e daria impulso à formação do novo México. Os governos de Obregón e Plutarco Elías Calles reconstruíram o México tanto no plano estrutural como no plano simbólico. Era necessário construir uma “cultura revolucionária” (Arciniega, 1989). O cenário era propício para isso: de um lado havia o governo pós-revolucionário, que buscava se legitimar, e por outro, a Revolução havia realmente entusiasmado diversos intelectuais, que vislumbravam a possibilidade de reconstruir o país a partir dela.

Concomitante à construção da nova identidade, tem-se a construção da memória e do imaginário coletivo. A constituição de identidades baseia-se em uma articulação entre memória e esquecimento. É realizada uma seleção, em que alguns elementos são ignorados e outros são supervalorizados; no caso das identidades nacionais, a seleção é realizada segundo os interesses das classes no poder. No México, buscou-se, na formação desta nova memória, valorizar o passado *azteca* – concebido como um lugar de “origem” e coragem – e, também, o presente – edificação de monumentos, nomeação de ruas, criação de novos heróis nacionais –, direcionando a memória para o futuro. Trata-se de dar lugar não apenas ao passado no presente, como também do presente no futuro. Era, pois, a construção de uma memória revolucionária.

A Revolução Mexicana também modificou o imaginário do país. Em dupla via, ela despertou novas aspirações nas pessoas e, ainda, permitiu ao Estado a construção de um novo imaginário social. O Estado mexicano pós-revolucionário não foi exceção na construção e apropriação dos novos símbolos revolucionários. Para Bronislaw Baczko, o imaginário se configura como o meio de alcançar o intelecto e a alma de um povo, definir identidades, inimigos, concepções de passado, presente e futuro. O Estado não poupou esforços para erigir novos símbolos, cooptar intelectuais, se apropriar de manifestações artísticas e reconfigurar o país em uma nova ideia de passado, presente e futuro, usando da memória coletiva para tal.

As imagens que circulavam sobre a Revolução Mexicana – e a própria ideia da Revolução – foram muito além da ideologia construída pelo Estado. A Revolução alcançou os patamares de um mito político, no sentido atribuído por Raoul Girardet de um “sistema de crenças coerente e completo” que “já não invoca, nessas condições, nenhuma outra legitimidade que não a de sua simples afirmação, nenhuma outra lógica que não a de seu simples desenvolvimento” (Girardet, 1987:11-12). No caso mexicano, a Revolução traria duas ideias: uma de ruptura com o passado e a outra de restauração com ele. Ruptura no sentido de que as camadas populares não poderiam ser ignoradas como outrora, e restauração do glorioso passado *azteca*, que estaria presente nesse novo México. Também é preciso ressaltar que diferente das ideologias, a Revolução enquanto mito político não está ligada a nenhum grupo específico. Ela está presente tanto na imagem de Zapata em seu cavalo branco, quanto de Pancho Villa como o guerreiro indestrutível, e até mesmo na

imagem da queda de Porfírio Díaz. O conjunto destas imagens, que são associadas e evocadas por diferentes grupos, configura a ideia mitológica da Revolução Mexicana.

Em fins de 1924, o Secretário de Educação do governo de Plutarco Elías Calles, José Manuel Puig Cassauranc, realizou um pronunciamento via rádio, no qual se fez conhecer o programa educativo oficial e afirmou que apoiaria "*toda obra en la que la decoración hosca y severa y as veces sombría, pero siempre cierta de nuestra vida misma*" (Negrín, 2002:484). Obras que tivessem como temática a vida dos "humilhados", de denúncia social e conscientizadoras. Elementos como o indígena e o mestiço, que durante os anos porfiristas haviam sido relegados a um plano inferior, alcançaram o centro das discussões na elaboração desta nova cultura e passaram a representar o povo mexicano. Nas formulações de alguns intelectuais apareceram como o "futuro da humanidade" – tal era o caso de José Vasconcelos. Diversos debates e manifestações artísticas foram fomentados. Em meio a uma polêmica que circulou no jornal *El Universal*, em 1925, a obra *Los de Abajo* foi mencionada como a primeira "novela da Revolução Mexicana" e o Estado pós-revolucionário buscou se apropriar dela para a construção de sua "cultura revolucionária" (Barbosa, 1996; Gomes, 2010).

Alguns aspectos nos permitem ponderar acerca da apropriação que o Estado pós-revolucionário faz de *Los de Abajo*: a) esta obra, assim como a grande maioria das novelas da Revolução Mexicana, embora fosse crítica ao conflito e ao caciquismo, era ainda uma crítica menos radical que a feita pelos movimentos sociais como o zapatismo e o villismo, ainda recentes na memória mexicana. Os temas abordados por Azuela não tocam a questão central para os camponeses que lutaram na Revolução: o problema agrário. Por mais que Azuela sentisse simpatia pelos homens que lutaram na Revolução, é possível notar que em *Los de Abajo* existe uma imagem depreciativa destes homens. Em variados momentos, o autor os descreve como bárbaros, violentos, contrapondo-os a uma cultura que escritor entende como melhor: letrada, europeia e iluminista. b) em *Los de Abajo* encontramos os exaltados pela nova cultura nacional. Vemos nela imagens de bravura, virilidade, violência, enfrentamento, morte, de eventos ocorridos durante a Revolução e do próprio Demetrio Macías, um mestiço. *Los de Abajo* representava o povo mexicano em combate, o homem desconhecido lutando nas batalhas. O título da obra traz à superfície o anonimato que poderia representar a unidade da nação a partir da literatura. Não de uma

nação qualquer, mas de uma nação que, após intensa Revolução e conflitos internos, encontra uma nova identidade e aponta para um futuro melhor.

Em princípio, *La Sombra del Caudillo* não foi tão bem aceita pelo governo mexicano como *Los de Abajo*. A novela de Guzmán foi publicada, inicialmente, em periódicos – 2 mexicanos e 1 estadunidense – e posteriormente em formato de livro pela editora espanhola Espasa-Calpe (1929). Quando seus primeiros exemplares chegaram ao México, o general Calles, que embora não ocupasse mais a cadeira presidencial, ainda possuía grande poder, quis impedir sua circulação pelo país. Isso porque, provavelmente, já tivera contato com a versão periodística e estava ciente de seu caráter altamente crítico. Ademais, cabe ressaltar que, quando ainda estava sendo veiculada em jornais, os três últimos capítulos foram censurados e não puderam ser publicados, uma vez que era claramente perceptível a menção ao massacre de Huitzilac (1927). Após breve negociação entre editora e governo – em que ficava proibida a publicação de livros de Guzmán cujo tema fosse o México pós-1910 – a obra pôde circular (Negrín, 2002). Desde que foi lançada, *La Sombra del Caudillo* gozou de grande receptividade entre os intelectuais, sendo aclamada, pela maioria, como uma das grandes, senão melhor, novelas englobadas no subgênero “revolucionárias”.

La Sombra del Caudillo, ao contrário de *Los de Abajo*, não retrata o povo anônimo em armas. Ela traz os bastidores do poder já estabelecido, o foco é “los de arriba”, o Estado militar. Esta obra de Guzmán não atende claramente às proposições de Puig Cassauranc; no entanto, insere-se como novela da revolução ao abordar a atmosfera trágica dos conflitos e disputas pelo poder.

Não vemos em Mariano Azuela ou Martín Luís Guzmán, e também em outros escritores de novelas, proximidade tão clara com os problemas dos trabalhadores e camponeses. Eles possuíam maiores preocupações com as transformações políticas do país. A novela da Revolução Mexicana foi escrita, em grande parte, por homens que compartilham de uma cultura pequeno-burguesa, que comungavam mais com aqueles que se encontravam no poder do que com a cultura camponesa, a qual ainda era vista como ameaça aos interesses da classe dominante.

Por fim, a ficção dialoga com o real de outra maneira, que não a própria de um discurso historiográfico, uma vez que lida com o real não apenas a partir das semelhanças com as experiências vividas, mas também com dessemelhanças frente a elas. Procuramos

mostrar aqui como podemos apreender de maneira pertinente o contexto revolucionário e pós-revolucionário no México, isto a partir do cruzamento das trajetórias intelectuais de Mariano Azuela e Martín Luis Guzmán com suas obras produzidas durante este período, bem como com as ideias circulantes no país durante estas décadas.

Referências bibliográficas

AGUILAR CAMÍN, H. & MEYER, L. **À sombra da Revolução Mexicana: História mexicana contemporânea, 1910-1989**. São Paulo: Edusp, 2000.

ALTAMIRANO, C. **Para un programa de historia intelectual y otros ensayos**. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, 2005.

ARCINIEGA, V. D. **Querella por la cultura “revolucionaria” (1925)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

AZUELA, M. Los de Abajo. In: RUFFINELLI, J. (coord.) **Los de Abajo**. Edición Crítica, Ed. ALLCA/UFRJ, 1996.

DEFOSSÉ, F. C. De las musas, Clío. Razones para una lectura inusitada del novelista Martín Luis Guzmán. In: JITRIK, N. (org.). **Atípicos en la literatura latinoamericana**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GOMES, W. A. Literatura e política na revolução Mexicana. **História em reflexão**, v. 4, n. 7, UFGD, Dourados, jan./jun.2010.

GUZMÁN, M. L. **La Sombra del Caudillo**. Edición Crítica, Colección Archivos, FRANCO, R. O. (coord.). Ed. ALLCA, 2002.

PAZ, O. **O labirinto da solidão e post-scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

SIRINELLI, J. F. Os intelectuais. In: REMOND, Rene. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

Veredas que se cruzam

A Revolução Mexicana e o Estado pós-revolucionário na historiografia da Rebelião Cristera

Caio Pedrosa da Silva *

A Rebelião Cristera foi o último grande conflito armado entre forças do Estado mexicano e rebeldes antes da década de 1990, quando ocorreu levante neozapatista em Chiapas. Durante a *Cristera*, conhecida também como *Cristiada*, rebeldes católicos enfrentaram o exército federal que recebeu apoio também de grupos agraristas – camponeses que apoiaram o Estado por terem sido favorecidos ou por concordarem com o processo de reforma agrária que se iniciava na década de 1920¹. Os católicos lutavam contra as políticas anticlericais do governo de Plutarco Elías Calles que buscou aplicar os artigos sobre o tema religioso colocados na Constituição de 1917. Esses artigos, de modo resumido, ao mesmo tempo em que não reconheciam a Igreja Católica enquanto instituição no plano jurídico, conferiam ao Estado competência para legislar sobre assuntos religiosos e limitar a atuação de membros do clero na política e no espaço público em geral.² Essa guerra civil durou ao redor de três anos: em 1926 notaram-se os

* Caio Pedrosa da Silva, Doutorando em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

¹ A distribuição de terras muitas vezes ocorria em paralelo a um processo de laicização da esfera pública e não raramente também de políticas anticlericais, ao gosto dos revolucionários mais radicais que na historiografia ficaram conhecidos como *jacobinos*. Assim, seguindo tendências recentes da historiografia, para melhor compreendermos a participação dos agraristas no conflito é importante olhar também para como as identidades religiosas se relacionam com a mobilização política no período, evitando uma homogeneização da religião católica mexicana.

² Para compreender as motivações de certos grupos revolucionários no sentido de limitar o poder do clero e a ação católica é preciso olhar para uma série de fatores: o conflito entre liberais e conservadores mexicanos no século XIX; o acirramento das rivalidades entre setores do catolicismo e grupos revolucionários durante o processo revolucionário; o crescimento da participação de católicos nos movimentos sociais no final do XIX e início do XX, impulsionados pela encíclica *Rerum Novarum*; as disputas políticas locais e em âmbitos variados, como aquela interna ao sindicalismo; entre outros fatores. É fundamental, ao mesmo tempo, não entender os termos de forma excessivamente estanque: nem sempre os católicos foram contrarrevolucionários, ao passo que certos grupos revolucionários também não eram anticlericais. Nas

primeiros, sendo que, em 1929, um acordo entre a cúpula da Igreja católica e o Estado mexicano colocou fim ao conflito, ainda que certos confrontos esparsos tenham ocorrido posteriormente³.

Neste artigo, abordaremos algumas produções historiográficas⁴ a respeito desse evento, nos preocupando também em compará-las com outros textos que trataram da Cristera escritos fora do âmbito acadêmico, em especial a literatura e as hagiografias. Sem perder de vista a especificidade de cada uma dessas produções, enfocaremos a produção de narrativas a respeito desse evento analisando especialmente o papel que o Estado pós-revolucionário adquiriu em textos de distintos momentos históricos. Assim que cristeros suspenderam suas armas, uma guerra em torno dos significados desse conflito passou a contrapor católicos e revolucionários. Essa guerra se dava em textos de memórias, em relatos pessoais, textos literários e espécies de hagiografias de católicos mortos pelas forças do Estado. Segundo Álvaro Matute, as interpretações da Cristera se dividiram entre um discurso oficial alinhado ao Estado, que entendia os rebeldes cristeros como contrarrevolucionários derrotados, e o discurso católico que acentuava a grandeza dos cristeros, o valor de sua luta, a opressão do Estado e seu martírio (Matute, 1974: 13).

A princípio a Cristera foi um tema tabu entre historiadores, só sendo tratada em trabalhos acadêmicos de maneira mais detida a partir da década de 1960. Os católicos eram rapidamente identificados com setores conservadores e reacionários⁵ da sociedade mexicana que teriam sido derrotados pela Revolução. Tendo em vista uma leitura da Revolução Mexicana que a considera um movimento emancipatório popular e agrário, os católicos opositores foram considerados um grupo homogêneo cujas atitudes podem ser resumidas na ação da hierarquia católica, que seria a principal responsável pela guerra (Portes Gil, 1934; Larin, 1968).

fileiras cristeras era possível identificar antigos generais zapatistas. Dessa forma, há uma complexa rede de identicações e histórias locais paralelas envolvendo questões agrárias, religiosas e políticas, que precisam ser olhadas com cuidado.

³ Na década de 1930 conflitos voltaram a ocorrer, especialmente por conta da política educacional conhecida como '*educación socialista*' de caráter fortemente anticlerical.

⁴ Para um estudo mais detido sobre a historiografia crister cf. Pedrosa da Silva, 2009.

⁵ De maneira nenhuma essas afirmações eram feitas sem justificativa. O catolicismo esteve relacionado com movimentos de extrema-direita como o sinarquismo e com o partido conservador PAN – Partido da Ação Nacional. Ainda assim, não é possível generalizar uma religião que atinge diferentes regiões e é seguida por milhões de mexicanos. E, por outro lado, por que não entender o conservadorismo? Ele se articula de maneira tão simples que não precisa ser estudado?

Com o crescimento da produção acadêmica a respeito da história mexicana, por um lado, e também por conta da ampliação na difusão das críticas ao Estado priísta⁶, antigos opositores do Estado revolucionário, como os cristeros, passaram a ser olhados com maior atenção pela historiografia. Assim, de tema tabu, a Cristera passou a ser um evento fundamental para certos historiadores que questionaram a historiografia clássica da Revolução Mexicana e, por consequência, o Estado pós-revolucionário e aqueles que se afirmavam como seus herdeiros. Ao discordarem da leitura anterior da Revolução, esses historiadores, muitas vezes chamados de revisionistas, discutiam também o surgimento de um Estado forte e repressor que seria antepassado daquele que perpetrava injustiças como o Massacre de Tletelolco de 1968.

Ao mesmo tempo em que recebem maior atenção da historiografia, os cristeros, em algumas dessas produções passam a ser também exaltados e colocados como heróis camponeses, substituindo os heróis revolucionários. Descobria-se que os soldados católicos eram também parte do “povo” – e possivelmente a parte mais pura, aquela que não aderiu à Revolução elitista dos grupos que dominaram a política nas décadas de 1920 e 1930 – e, como “povo”, os cristeros não poderiam ser vilões.⁷

O historiador soviético Larin foi um dos primeiros historiadores a tratar especificamente a respeito da Rebelião Cristera. Utilizando um modelo de evolução histórica marxista, ele defende que a Revolução Mexicana foi uma revolução burguesa. Segundo esse autor, o movimento cristero representa uma última tomada de fôlego das forças feudais, tendo uma importância chave para o fortalecimento da burguesia mexicana, que depois de derrotar os cristeros criou um partido político que, segundo o autor, foi o responsável pela consolidação da burguesia mexicana no poder, o que não ocorreu em outros países da América Latina, países esses portanto mais atrasados e distantes da Revolução Socialista (Larin, 1968 : 250). A Igreja e os cristeros não passam de

⁶ Se toda atividade historiográfica está fincada diretamente nos interesses de atores históricos do momento em que se escreve, o tema da Revolução Mexicana cobra grande força por se tratar do evento sobre o qual se fundam muitas identidades políticas mexicanas, no caso do México na década de 1960 o partido governante se colocava como natural herdeiro da luta revolucionária. Como afirma Álvaro Matute: “ (...) a forma como um autor define ou qualifica a Revolução cobra maior importância quando os regimes políticos (ou na atualidade, a nostalgia dos mesmos) se dizem herdeiros do movimento.” (Matute, 2007: 410)

⁷ Uma passagem do texto de Francis Patrick Dooley – ele mesmo não de todo defensor dos cristeros – ilustra bem essa questão. “la mayor ventaja de la rebelión fue el mismo soldado cristero quien, como luchador, era en cierto sentido la perfecta personificación del mexicano rebelde estereotipado.” (Dooley, 1976: 98). Essa ideia é desenvolvida por Jean Meyer, autor que será tratado em seguida.

um obstáculo que a burguesia deve ultrapassar a fim de chegar a um grau mais alto da formação democrático-burguesa. Os camponeses cristeros, para Larin, foram soldados camponeses contrarrevolucionários que lutaram a favor das forças conservadoras do país, especialmente dos latifundiários e da própria Igreja. De qualquer maneira, o trabalho de Larin não se debruça especificamente sobre os camponeses cristeros.

Mais próximo daquilo que definimos como a primeira tendência historiográfica⁸ a respeito da Revolução Mexicana, o trabalho de Larin possui uma característica que permanece em muitas leituras a respeito do Estado mexicano das décadas de 1920 e 1930. Esse período é lido muitas vezes como o momento em que se consolidava um Estado forte que superava as dificuldades enfrentadas nos anos de guerra civil da década de 1910.

Embora de maneira distinta, essa leitura está presente também em um dos grandes clássicos da historiografia cristera, o texto de Jean Meyer, *La Cristiada*. Nesse texto, Meyer busca investigar quem eram os soldados católicos cristeros, se contrapondo a uma linha de investigação que olha somente para os grandes atores institucionais – a Igreja e o Estado, justamente como faz Larin. O trabalho de Jean Meyer tem como objetivo desmistificar o que ele chama de “teoria do complô”, que percorre a historiografia que legitima o Estado mexicano como legatário de uma revolução popular, posicionamento presente no trabalho de Nicolas Larin (Larin, 1968 : 246). Segundo essa interpretação, os cristeros teriam sido apenas utilizados pelos proprietários de terra, pelo alto clero e pelo capital internacional para impedir que as medidas colocadas na Constituição de 1917, principalmente as leis anticlericais e a reforma agrária, fossem aplicadas (Meyer, 1988 : vl.3, 9). Os cristeros, segundo Meyer, eram essencialmente camponeses e agiram à revelia das decisões tomadas pela cúpula da Igreja ou pela elite católica que vivia nas cidades. A Cristera seria assim um movimento de resistência popular que lutava contra as elites que tomaram o poder na Revolução, questionando as políticas modernizadoras dessa elite política que defendia um projeto que ignora traços culturais mexicanos, como a religião católica.⁹

⁸ Utilizamos aqui essas tendências e momentos historiográficos tendo em vista facilitar a nossa argumentação. Obviamente, os trabalhos não são completamente formatados nessas vertentes que indicamos, há características que permeiam diversos textos e ideias que permanecem. Essa divisão não é totalmente de nossa autoria, sendo inspirada na leitura de outros historiadores, como Gustavo Guevara. (Guevara, 2005).

⁹ Muitas críticas já foram realizadas ao trabalho de Jean Meyer (Butler, 2002; Pedrosa da Silva, 2010). O

Se por um lado recupera os cristeros como protagonistas da guerra, de outro Meyer retira qualquer legitimidade do governo pós-revolucionário, invertendo assim o argumento oficialista. Desse modo, a própria Revolução Mexicana perde os matizes de um movimento de emancipação, caracterizando-se como um evento que teria apenas reafirmado e renovado a obra de modernização do regime anterior – o porfiriato (Meyer, 1988 : v.2, 176-177). Os agraristas são geralmente tratados como uma massa manipulada pelas elites agrárias e estatais, sendo que o autor chega a afirmar que eles estavam em uma “situação de anomia” (Meyer, 1988: v. 2, 188).

Meyer e Larin caracterizam a Cristera e a própria derrota dos católicos como um marco no processo de consolidação de um Estado forte e centralizador, ainda que cada um avalie essa questão de maneira distinta: Larin a vê como um dado positivo visto que é um passo histórico necessário para que um dia o México possa alcançar a revolução socialista e o fim da história, enquanto Meyer critica o surgimento de uma poderosa instituição repressora.¹⁰

Ainda que essa leitura não esteja completamente ausente de textos recentes a respeito da Rebelião Cristera, a partir da década de 1990 e especialmente dos anos 2000, novas interpretações se difundiram na historiografia. Essas mudanças se devem em certa medida a uma mudança no enfoque, que acompanha as mudanças ocorridas na historiografia da Revolução Mexicana. Essa historiografia mais recente caracteriza-se por um olhar mais voltado para as questões locais, enfatizando a formação de identidades a partir das referências religiosas, sociais e políticas dadas pela própria sociedade em que viviam cristeros e agraristas. Assim, não cabe fazer uma definição unívoca da Revolução Mexicana, mas compreender como ela foi sentida por cada grupo social em diferentes localidades (Butler, 2004; Purnell, 1999).

Essa tendência historiográfica se relaciona com o aprofundamento das críticas ao revisionismo encontradas também na historiografia a respeito da Revolução Mexicana. O

próprio autor já realizou algumas ponderações sobre o conteúdo do seu livro que segue sendo uma das interpretações mais difundidas sobre a Cristera (Meyer, 2004).

¹⁰ Ainda que no trabalho de Meyer salte aos olhos o surgimento de um Estado poderoso, é fundamental para a compreensão da interpretação desse autor a exaltação do poderio dos camponeses católicos. Muitas vezes são glorificadas as capacidades militares dos cristeros, ainda que se destaque a precariedade dos meios de combate. Ao mesmo tempo, essa precariedade é em geral colocada como culpa da falta de ajuda ou da corrupção das lideranças católicas urbanas. Assim, mesmo que o Estado seja um organismo bastante poderoso e até mesmo tirânico em alguns momentos, os católicos são uma ameaça real a esse regime das elites.

historiador Alan Knight critica justamente a tendência de parte da historiografia a uma excessiva ênfase no poder do Estado, fenômeno que ele chama de “estatolatria”. Ou seja, segundo ele, a produção historiográfica do período estaria por demais sujeita ao estudo das políticas de um Estado forte, como se essas políticas não tivessem também uma dimensão de negociação e conflito na sua elaboração e aplicação. Segundo Knight, não é raro encontrar traços de fracasso nas políticas estatais, sendo que um dos casos seria a própria política religiosa anticlerical. Dessa maneira, a história do período pode ser vista de maneira mais complexa, sendo que há uma variedade de atores, grupos e disputas que interagiram entre si na formação da também complexa sociedade mexicana do século XX (Knight, 1986: 14).

Se na historiografia esse tipo de construção do Estado mexicano é bastante criticado, em períodos recentes ela aparece, ainda que não de maneira idêntica, em um outro tipo de produção textual que trata do período: a literatura dos mártires cristeros. Nas décadas de 1920 e 1930 diversos sacerdotes e católicos leigos foram mortos nos conflitos entre católicos e o Estado, alguns deles vítimas de fuzilamentos. Em maio do ano 2000 o então papa João Paulo II canonizou 25 desses homens, que, a partir de então, passaram a ser considerados santos pela hierarquia católica e dessa maneira estavam aptos a receberem culto de católicos de todo mundo. Antes mesmo da canonização, e em um processo acelerado depois dela, foram publicados diversos textos de caráter hagiográfico que contam a história desses homens inevitavelmente tratando do período do martírio. Nesses textos, que não têm uma ambição estritamente historiográfica, se consolida uma narrativa a respeito da Rebelião Cristera e das épocas posteriores e anteriores, que mantém a ideia de um Estado que atacava parte da população mexicana por esta ser católica¹¹. Para serem considerados mártires, a morte desses homens deve ter sido ocasionada pela oposição de grupos poderosos à fé católica. Desse modo, a entrega da vida de modo passivo seria um modo de manutenção da fé, o que leva a uma tentativa de desvencilhar a história desses personagens de outros católicos do período que usaram a luta armada como forma de resistência. Tais textos não têm como objetivo elaborar uma

¹¹ Essas são algumas características gerais das hagiografias, que não formam um corpo completamente único, possuindo características próprias e ênfases distintas. Alguns exemplos de hagiografias recentes consultadas: Acevedo Marín, 2000; Pimentel, 2006; Orozco, 2005. O texto de Dragón (1972 [1940]) foi escrito antes da beatificação de Agustín Pro (1988), de modo que o autor evita considerar Pro uma figura de culto.

leitura histórica mais sistemática, de modo que a Revolução Mexicana não é necessariamente tratada mais detidamente. Ainda assim, a caracterização do Estado como um órgão violento e intransigente e, principalmente, antirreligioso, é fundamental para a narrativa.

Por outro lado, não é toda narrativa a respeito da Cristera escrita de um ponto de vista católico que concebe o Estado callista como esse organismo extremamente poderoso. Um exemplo de uma maneira diferente de conceber o Estado revolucionário é a *novela*¹² *Héctor*, escrita por David Ramirez, um sacerdote de Zacatecas e publicada pela primeira vez em 1930, no ano seguinte ao término do conflito armado¹³.

Em linhas gerais, essa novela trata da história de um jovem católico que está inseguro a respeito do papel que deve exercer diante da perseguição religiosa, com a qual ele entra em contato no início da narrativa. De um lado ele se depara com católicos que defendem uma posição pacífica e, de outro, católicos que o incentivam a entrar nas linhas cristeras. A novela claramente favorece a defesa armada, mostrando que a resistência pacífica naquele momento era infrutífera. Assim, ao contrário do que ocorre nas hagiografias o enfoque dessa novela está na luta armada, ou seja, no uso da violência para defender a fé. Em *Héctor*, o Estado revolucionário aparece como um inimigo cruel e despótico, mas relativamente fraco diante do potencial que apresentam os católicos. Assim, os católicos, nessa novela, enfrentam como maior obstáculo, não o Estado callista, mas as divisões no interior do grupo católico. Ainda que encontremos a ideia de morrer pela causa, não há em *Héctor* esse Estado todo-poderoso que aparece em diversos momentos no texto de Jean Meyer e é também basilar para a narrativa dos mártires.

Focalizando as narrativas a respeito da Rebelião Cristera, encontramos textos de características distintas que nos ajudaram a pensar as diferentes maneiras como o opositor dos católicos durante a Cristera, o Estado pós-revolucionário, foi concebido. Para tanto, buscamos não apagar as especificidades de cada discurso; afinal de contas, se

¹² Mantenho aqui o termo em espanhol já que a tradução 'romance' não parece dar conta do caráter desses textos publicados em edições baratas e voltados para o grande público.

¹³ Essa novela encontrou sucesso editorial tendo sido recorrentemente editada no México. (Vaca, 1998: 88). Por outro lado, a crítica literária e a historiografia deram pouca atenção a ela, que foi classificada como um libelo da extrema direita sem grandes méritos literários (Dessau, 1996 [1967]) (Avitia Hernández, 2009). Ainda que esses fatores possam ser justificados pelos críticos, de alguma maneira essa novela exerce um papel na construção de uma narrativa e de uma memória para o passado mexicano.

historiadores e autores de literatura trabalham com a reconstrução do tempo em uma narrativa (Leenhardt, 1998: 13), o fazem de maneira e com intuítos distintos. No que se refere ao papel do Estado, notamos uma proximidade entre os relatos sobre os mártires e o texto historiográfico de Jean Meyer, o que indica, de certa forma, a permanência e a difusão de determinada caracterização do Estado mexicano em distintas narrativas. Ainda que essa narrativa mais próxima do revisionismo tenha se difundido, é possível apontar questionamentos a essa produção tanto no campo literário (*Héctor*) como na produção historiográfica recente.

Referências bibliográficas

ACEVEDO MARÍN, O.; LARIS MAURE, J.. **Mártires Mexicanos**. México: Contenidos de Formación Integral, 2000.

AVITIA HERNÁNDEZ, A. **La Narrativa de las Cristiadas**. Novela, cuento, teatro, cine y corrido de las Rebeliones Cristeras. 2006. Tese (Doutorado). División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, México DF: UAM.U

BUTLER, M. Cristeros y agraristas en Jalisco: una nueva aportación a la historiografía cristera. In: **Historia Mexicana**, v. 2, n. 52, p. 493-530, oct.-dic. 2002.

_____. **Popular Piety and Political identity in Mexico's Cristero Rebellion**: Michoacán, 1927-29. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004.

DESSAU, A. **La Novela de la Revolución Mexicana**. México: FCE, 1996.

DRAGON, A. **El martirio del Padre Pro**. México: La prensa, 1972.

DOOLEY, F. P. **Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano**. México: Septentas, 1976.

FLORESCANO, E. **Memória Mexicana**. México: Taurus. 2001.

GUEVARA, G. **La revolución mexicana: el conflicto religioso**, Avellaneda: Manuel Suárez, 2005.

GONZÁLEZ, F. M.. **La iglesia del silencio, De mártires y pederastas**. México: Tusquets, 2009.

GRAM, J. **Héctor: novela histórica cristera**. México: Jus, 1966 [1930].

KNIGHT, A. La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista, o simplemente “gran rebelión”? In: **Cuadernos Políticos**, n. 48, p. 5-32, oct.-dic. 1986.

LEENHARDT, J. & PASAVENTO, S. J. **Discurso Histórico e Narrativa Literária**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

MATUTE, A. **La teoría de la historia en México (1940-1973)**. México: Septentas, 1974.

_____. Entre el escepticismo y la epopeya. Ensayo de historiografía sobre las revoluciones de México. In: MAYER, Alicia. **México entre dos momentos: hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana – Ritos y perspectivas**, v.II. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

MEYER, J. **La cristiada** (3 vols). México: Siglo XXI, 1988.

_____. **Pro Domo Mea: La Cristiada a la distancia**, México: Siglo XXI, 2004.

OROZCO, L. A. **Madera de Heróes: semblanzas de algunos héroes mexicanos de nuestro tempo**. México: El Arca, 2005.

PEDROSA DA SILVA, C. **Soldados de Cristo Rey: representações da Cristera entre a historiografia e a literatura**. 2009. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. Igreja em chamas: A interpretação de Jean Meyer da Rebelião Cristera e a Igreja dividida. México 1926-1970. **História Social** (UNICAMP), v. 18, p. 33-53, 2010.

PIMENTEL, G. **Santos Mártires Mexicanos**. Tlaquepaque: San Pablo, 2006.

PORTES GIL, E. **La lucha entre el poder Poder Civil y el Clero**. México DF, 1934.

PURNELL, J. **Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Cristeros and Agraristas of Michoacán**. Durham: Duke University Press, 1999.

TANNENBAUM, F. **Peace by Revolution:** Mexico after 1910. Nova Iorque: Columbia University Press, 1966.

VACA, A. **Los silencios de la historia:** las cristeras. México: El Colegio de Jalisco, 1998.

Octavio Paz e a Televisa

Priscila Ribeiro Dorella*

O poeta e ensaísta mexicano Octavio Paz (1914-1998) inseriu-se em diversos momentos nos meios de comunicação de massa, além de ter produzido importantes ensaios sobre essa temática como *Televisión: cultura y diversidad* (1979); *El pacto verbal* (1980); *Democracia: lo absoluto y lo relativo* (1992) e *El pacto verbal III* (1995). Algumas de suas mais expressivas aparições na mídia foram produzidas pela emissora mexicana de telecomunicações Televisa, fundada por Emilio Azcárraga Vidaurreta. Em 1976, Paz começou a colaborar com comentários semanais para *24 Horas*, telejornal este considerado tendencioso e conservador. A partir daí, com o diretor de projetos culturais da Televisa Héctor Tajonar, contribuiu com as famosas entrevistas denominadas *Conversaciones con Octavio Paz* e com o documentário, que o lançou definitivamente ao grande público, *México en la obra de Octavio Paz*. Além disso, organizou um congresso, em 1990, transmitido ao vivo pelo canal fechado da Televisa, intitulado *El siglo XX: la experiencia de la libertad*.

A sua postura diante dos meios de comunicação, no México, provocou uma grande polêmica intelectual em torno da sua imagem. Alguns intelectuais mexicanos como Enrique Krauze, Miguel León-Portilla, Ramón Xirau e José de la Colina louvaram a sua conduta e, inclusive, participaram de alguns programas de Paz. O escritor colombiano Álvaro Mutis considerou as apresentações do poeta um “espetáculo inesquecível”. Para o então diretor do Fondo de Cultura Económica, García Terrés os programas do poeta converteram os meios de comunicação em uma “verdadeira tribuna civil da sociedade”, por permitir ao cidadão, com autoridade intelectual, a exposição crítica de suas ideias (Moraes, 1984:46).

* Priscila Ribeiro Dorella, Doutora, Professora do Departamento de História da América do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal de Viçosa, UFV.

Segundo Septián, a antiga amizade de Paz com um dos donos da Televisa, Emilio Azcárraga Milmo (Espinosa, 1998: 11), e com o seu assessor, Jacobo Zabluras, possibilitou a sua aparição nos meios de comunicação. Como um poeta comprometido com a liberdade e a crítica, era capaz de fechar os olhos para as medidas conservadoras e inescrupulosas da Televisa? Essa foi uma das questões levantadas por parte da intelectualidade mexicana, mais especificamente por parte da esquerda mexicana que logo o associou aos interesses imperialistas da direita. Observe, como exemplo, a visão de Martínez Verdugo, um dos líderes do Partido Comunista Mexicano, em 1990: “A Octavio Paz ya se le olvidó el 68 y otros períodos de los que habló de manera crítica y justa. Ahora há dado un viraje a una posición retrógrada de derecha, ‘de dogmatismo muy primitivo’” (Zamara, 1990). No mesmo ano, o crítico Ignacio Taibo publicou um artigo denominado “Televisa ha comprado una figura mundial” defendendo a ideia de que Paz tinha três personalidades diferentes: o admirado poeta, o ensaísta instigante e o líder da nova direita mexicana. Ligado aos interesses da emissora Televisa, segundo Taibo, o poeta estaria sujeito à sua manipulação e sua atitude era, por isso, merecedora de grande repúdio (Taibo, 1990:43).

A Televisa é grupo de mídia mexicana que, apesar de atuar com capital privado, desenvolveu-se estreitamente vinculado, ao longo do século XX, aos interesses do governo unipartidário – do PRI (Partido Revolucionário Institucional). O jornalista Ignacio Ramírez, em 1984, denunciou as ambições da emissora e a conivência do Estado a respeito de suas atuações ilícitas. Os componentes da Televisa, segundo assinalou,

[...] dejan de cumplir convenios, incurren en anomalías administrativas y técnicas, impugnan tarifas, incursionan en la clandestinidad y pretenden, inclusive, violar acuerdos internacionales firmados por México.

Para todo ello Televisa cuenta con un aliado sin par: el gobierno federal, que de una administración a otra mantiene apoyo irrestricto y manga ancha para que el monopolio de la televisión comercial lo sea cada vez más en el uso, a su arbitrio, del espacio aéreo nacional.

El gobierno no sólo reconoce las irregularidades de Televisa, sino que admite que la propia administración federal las ha propiciado y fomentado. Pero nada más. No parece dispuesto erradicarlas ni, mucho menos, a recuperar el control sobre el funcionamiento de la televisión mercantil (Ramírez, 1984: 20).

É importante mencionar que, desde os anos de 1930, com Cárdenas, o governo apoia os sistemas de radiodifusão e televisão de empresas privadas mexicanas. O nome Televisa (*Televisión Via Satélite*) surgiu, em 1973, da união, no ano anterior, entre o *Telesistema Mexicano* e a *Televisión Independiente de México*. A origem da empresa remonta aos anos 30, quando seu fundador, Azcárraga Vidaurreta, realizou as primeiras transmissões de estação da rádio XEW e, em 1949, quando conquistou a primeira concessão de canal de televisão na América Latina em conjunto com outras empresas associadas do mesmo ramo, iniciando, em 1951, suas transmissões regulares (Ramirez, 1984: 22).¹ O monopólio criado logo nos inícios dos projetos de experimentação da televisão mexicana já anunciava as facilidades dadas pelo Estado para o desenvolvimento lucrativo da indústria do entretenimento (Martinez Medellin, 1989: 29).

A partir dessa época, a televisão passou a ser bastante difundida no México. Apesar do preço alto e da baixa qualidade sonora e visual, ela conseguiu alcançar um lugar privilegiado nos lares do país por meio de propagandas diárias em rádios e jornais, revistas como também em escolas, mercados e hospitais onde eram destinados os primeiros aparelhos para que o público massivo apreciasse e adquirisse os benefícios do progresso na sociedade mexicana (Martinez Medellin, 1989: 35). O apoio concedido pelo Estado mexicano às empresas privadas realçava no discurso as potencialidades educativas e culturais da tecnologia televisiva, mas a prática foi a institucionalização da televisão espetáculo.

No *site* oficial da emissora, os seus diretores apresentam a intenção que tornou a Televisa um dos grupos mais poderosos de comunicação do mundo: “Desde sus inicios, la estrategia de Televisa fue crear un consorcio multimedia muy preocupado con los gustos

¹ “(...) 1935 – El presidente Cárdenas apoya los experimentos de González Camarena y dispone le faciliten los estudios de la radiodifusora XEFO del Partido Nacional Revolucionario. Esta emisora trae a México, en junio de ese año, un equipo de televisión.

1949: Se otorga la primera concesión para operar comercialmente un canal de televisión. El titular de la concesión es la empresa Televisión de México S.A. propiedad del señor Rómulo O’Farril, dueño también del diario **Novedades** de la Ciudad de México. La estación adopta las siglas XHGT y se le asigna el Canal 4.

1951 – El 21 de mayo inicia sus transmisiones regulares la estación XEWTV Canal 2, concesionado a la empresa televimex, S.A. propiedad de Azcárraga Vidaurreta.

1972 – En diciembre se lleva a cabo la fusión de Telesistema Mexicano y Televisión Independiente de México. Principios del año siguiente se crea Televisa.” (RAMÍREZ, 1984: 22).

de todas sus audiencias, lo cual lo ha colocado en el liderazgo de la oferta de entretenimiento 360° a nivel mundial". Segundo o jornalista Raul Trejo,

Televisa se ha convertido no prototipo de un empresariado moderno, realista, que apoya al gobierno cuando le conviene, que establece acuerdos con quien se pueda, pero siempre a condición de no perder. Sin embargo, es, paradójicamente, un empresariado escasamente emprendedor, como no sea para especular o para negociar con criterios exclusivamente rentistas (Delarbe, 1989 : 14).

Certamente a aproximação da empresa Televisa com a indústria de comunicações nos Estados Unidos foi um elemento marcante no tratamento dado à cultura, não só pelos constantes investimentos tecnológicos, como também pela abordagem empresarial pragmática e mercadológica. É conhecido que o desenvolvimento da televisão norte-americana teve predominantemente uma preocupação expressiva em associar a informação ao entretenimento e ao lucro, e colocar a questão cultural em segundo plano. Isto é perceptível, principalmente, segundo Francisco R. Pastoriza, quando comparado às experiências midiáticas europeias (Pastoriza, 2003 : 73). Serge Gruzinski corrobora essa ideia ao afirmar que a Televisa, inspirada no modelo norte-americano, desde 1950, difunde uma noção "triumfalista" e "hábil em criar uma imagem niveladora, destinada a provocar consenso" (Gruzinski, 2006 : 299). Não se pode deixar de levar em conta também que os Estados Unidos tiveram, durante a Guerra Fria, um grande interesse em difundir seus valores na América Latina através da indústria das comunicações, incentivando as empresas a lutarem, segundo Francisco Martinez, pela "liberdade de informação e livre circulação de informações" sem a intervenção estatal. Tamanho era o impacto desses incentivos que, no México, em 1960, cerca de 70% dos investimentos das indústrias das comunicações eram feitos pelos Estados Unidos (Martinez Medellin, 1989: 28).

Por outro lado, é importante considerar que a partir dos anos de 1960, ocorreu no México a ampliação das universidades, o aumento do número de leitores e o acirramento de críticas de esquerda ao governo do PRI. Desse modo, a partir da década seguinte, Televisa, empresa privada, com funções públicas e fins lucrativos, teve que criar, de acordo com o jornalista mexicano Humberto Musacchio, alternativas elaboradas de entretenimento cultural para conquistar o novo público. O "Canal 8", que mais tarde se

tornaria o “Canal 9”, era destinado a essa temática cultural – *Una visión analítica del quehacer cultural* -, porém, com o tempo, passou a desenvolver um formato comercial, muito mais atento às demandas do mercado e da propaganda.

Diversos escritores, como Juan José Arreola, Salvador Novo e Paz foram, assim, chamados pela emissora com a promessa de poderem criar uma ponte com os telespectadores e garantirem, assim, a sobrevivência. Suas aparições foram principalmente transmitidas pelo “Canal 9 – El canal cultural de Televisa” - Seguramente, o reconhecimento de Paz pelo grande público esteve relacionado às suas participações na Televisa, entre os anos de 1970 e 1990, movidas por afinidades comunicativas. Em certa medida, também por afinidades ideológicas, uma vez que possuía uma grande habilidade comunicativa, exaltava os valores democráticos, expressava, cada vez mais, suas simpatias em relação ao liberalismo e realizava severas críticas aos regimes de esquerda (Cuba, Nicarágua, Europa do Leste etc.).

Paz, ao se inserir nesses meios, tornou-se uma celebridade, cujas atividades públicas e privadas eram relatadas e discutidas com frequência. Seus desentendimentos familiares passaram a ser de interesse público. Veja, por exemplo, a chamada da entrevista na revista *Proceso*, concedida por Paz ao jornalista Felipe Gálvez, no ano de 1984: “La falla de mi padre fue que no se dio cuenta de mi afecto: Octavio Paz” (Gálvez, 1984 : 48). E a de sua filha Helena Garro, concedida ao jornalista Julio Aranda, logo após a morte do pai, nos dias 20 e 26 de abril de 1998, respectivamente: “Tengo buenos recuerdos suyos, pese a que se portó muy mal”; “Helena Paz dice que sus padres nunca se divorciaron, y exige parte de la herencia para ella y su madre”; “Carta inédita de Octavio Paz a su hija Helena em 1983: ‘No te desampararé’” (Aranda,1998: 60). É notável observar como a sociedade contemporânea encontrou na publicização de questões íntimas, inclusive de intelectuais, um modo para o entretenimento.

Segundo o jornalista Septién, o poeta inaugurou no México “un modalidad hoy en boga del gran artista que se expone a los medios electrónicos y que habla sin demasiadas complacencias a un público acostumbrado al chisporroteo gutural, al páramo verbal de las telenovelas” (Septién, 1998). A diferença de Paz com outros artistas é que Paz era um intelectual, e nunca um intelectual no México tinha adquirido tanto poder político (Aviles Fabila, 1998). O estatuto de celebridade contribuiu para dar maior visibilidade, fama, notoriedade a Paz, mas não necessariamente propiciou uma maior e melhor leitura

de sua obra. Como afirmou Monsiváis: “Los lectores son forzosamente una minoría en el país ya sojuzgado por el analfabetismo funcional que cada tres minutos cambia de canal” (Monsiváis, 2000:105). Aguilar Camín assegurou, em entrevista ao Canal 22, em 1998, que o poeta era mais debatido no México do que realmente lido.

Muito já se discutiu, inspirado na obra de Guy Debort, que esse aspecto está relacionado às sociedades massificadas do mundo contemporâneo, que tornaram a cultura objeto de mercadoria e entretenimento. A leitura e a reflexão foram colocadas em segundo plano, uma vez que os acontecimentos são considerados efêmeros e se “acumulam como espetáculos”. Para Vargas Llosa, a sociedade do espetáculo possui uma dimensão problemática quando banaliza a cultura, generaliza a frivolidade e conduz a informação de maneira irresponsável (Vargas Llosa, 2009:14-21). Paz teve, como notado, uma profunda consciência desse fenômeno, o que não o impediu de se inserir em mídias como a Televisa. Um velho amigo do poeta, o diretor e produtor de teatro Rafael Solana, afirmou certa vez que:

No faltará quien se queje de que Octavio, por televisión, en videocasetes, no es simpático. Hay quienes le tienen por pedante sólo porque está muy por encima del nivel medio, tan bajo en México y sin duda en otras partes del orbe. Creo que Paz es, además de un gran escritor, caudaloso y ferviente, una figura moral de primer orden, con su valentía por defender ideas que ya no son sólo suyas, sino se han abierto paso en el mundo (Poniatowska, 1998:183).

À parte as resistências no que toca a inserção do poeta na Televisa, as suas manifestações públicas contra os regimes autoritários de esquerda e a favor da democracia política e cultural foram manifestações influentes. Para Sánchez Susarrey,² colaborador da revista *Vuelta*, as críticas de Paz ao PRI, na mídia, foram observações fundamentais para as reformas políticas democráticas do Estado burocrático mexicano. A historiadora Alicia Correa Pérez apontou também que a transmissão dos encontros

² Entrevista concedida pelo escritor e jornalista mexicano Jaime Sánchez Susarrey a emissora *Televisa* para o programa **Octavio Paz: el hechicero de la palabra**, realizado em comemoração aos dez anos de morte do poeta Octavio Paz – 05/08. Disponível no *site* da Televisa – www.televisa.mx. Acessado em: 16 fev. 2009.

culturais de Paz, na Televisa, deu a volta ao mundo, sendo, em parte, o meio pelo qual o México tornou-se conhecido por outros países (Correa Pérez, 1998:59).

Em um artigo publicado em 2009 por Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, o escritor avaliou que a civilização ocidental tinha produzido o fim de um personagem político que tinha desempenhado um papel importante na vida das nações, o intelectual. Desde a Grécia, segundo o escritor peruano, esse personagem tinha contribuído com uma ativa participação e criação na vida pública, tanto em debates religiosos como políticos. Hoje, o intelectual sumiu dos debates públicos. É certo que alguns ainda firmam manifestos, enviam cartas aos jornais e se envolvem em polêmicas, mas nada disso produz uma profunda repercussão na marcha da sociedade, cujos assuntos econômicos, institucionais e inclusive culturais são decididos pelo poder político, administrativo e econômico. Os intelectuais “só brilham por sua ausência” e só interessam em seguir o jogo da moda. “Os mandarins de antes são os anônimos de hoje”. Uma das hipóteses do autor para entender essa transformação é o fato de haver um culto às imagens e, ao mesmo tempo, um empobrecimento das ideias como força motora da vida cultural. Somado a isso, as simpatias de muitos intelectuais por regimes totalitários (fascismo, nazismo, stalinismo, maoísmo) e seus silêncios diante das arbitrariedades dessas experiências, teriam sido fatores que contribuíram, segundo ele, para a volatilização de sua importância em nosso tempo (Vargas Llosa, 2009: 14-22).

É um pouco discutível a interpretação de Vargas Llosa do papel do intelectual no mundo contemporâneo, principalmente quando pensamos nos impactos produzidos, nos últimos tempos, por intelectuais como Edward Said, Noam Chomsky ou até mesmo o próprio Vargas Llosa, que recentemente ganhou o *Nobel* de literatura. No entanto, se há realmente um empobrecimento das ideias na vida cultural contemporânea, a recepção aos discursos intelectuais pode soar não só desinteressante e desnecessária como também pedante. Paz foi nomeado com esse adjetivo, mas foi, ao mesmo tempo, um dos únicos ou talvez últimos humanistas a se inserirem nos meios de comunicação, na América Latina, logrando o estatuto, segundo García Canclini, de “protagonista da comunicação massiva” durante o processo de redemocratização. (García Canclini, 1998: 99).

Não obstante, apesar de o poeta defender a independência crítica em relação ao Estado e à *Mass Media*, foi irresistível a tentação de usufruir do imenso poder que essas

instituições conferiram a ele e que a sociedade também reconheceu. Como assinalou o cientista político Jorge Castañeda:

Octavio Paz foi membro do serviço diplomático durante muitos anos, até pedir demissão, em 1968, como protesto pelo massacre de Tlatelolco. Em 1986, ao completar aniversário, aceitou uma homenagem oficial feita pelo governo De La Madrid; mais tarde, Carlos Salinas de Gortari cortejou-o astutamente, e Paz tornou-se um defensor tão incondicional do novo regime autoritário do PRI como havia sido crítico do regime antigo (Castañeda, 1994: 168).

A dificuldade latente do poeta em manter um distanciamento do poder político foi também consequência do seu próprio poder intelectual, muito visível publicamente na sociedade mexicana, ao final do século XX, principalmente, após ter sido premiado com o *Nobel* de literatura. Foi também justamente nesse período que o processo de democratização política e cultural na América Latina iniciou, segundo Beatriz Sarlo, o enfrentamento de indivíduos especialmente preparados, como os intelectuais, com outros que, independente de seus saberes, são “iguais” por definição. É essa contradição da modernidade democrática, a de uma igualdade política e comunicativa que contradiz as hierarquias, também modernas, do prestígio, do saber, do mérito, transformando o cenário onde se julgava o conflito (Sarlo, 2002: 27).

Referências bibliográficas

ARANDA, J. Helena Paz dice que sus padres nunca se divorciaron, y exige parte de la herencia para ella y su madre. In: **Revista Proceso**. México, n. 1121 / 26 abr.1998.

AVILES FABILA, R. Su Reinado Dividio a la Cultura del País. In: **Excélsior**. México, domingo 26 abr. 1998.

CASTAÑEDA, J. **Utopia desarmada**: intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CORREA PÉREZ, A. Acercamiento a la obra de Octavio Paz. In: **Cuadernos Americanos**, n.70, jul.-ago. 1998.

DELARBE, R. T. (org.). **Televisa: el quinto poder**. México: Claves Latinoamericanas, 1989.

GÁLVEZ, F. La falla de mi padre fue que no se dio cuenta de mi afecto: Octavio Paz. **Revista Proceso**, n.407, 20 ago. 1984.

GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1998.

GARCÍA HERNANDEZ & ESPINOSA, P. La simbiosis Paz-Televisa, capítulo pendiente de reflexión. In: **La Jornada**. México, 21 abr. 1998.

GOBBI, M. C. & MELO, J. M. (orgs.). Consumo cultural que permita reinventar o caráter público da televisão. In: **Televisão na América Latina**: 1950-2010, pioneirismo, ousadia e inventividade. São Bernardo do Campo: UNESP, 2011.

GRUZINSKI, S. **A Guerra das imagens**: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492-2019). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MARTINEZ MEDELLIN, F. J. **Televisa**: siga la huella. México: Instituto Politécnico Nacional: Claves Latinoamericanas, 1989. Disponível em: <http://www.televisa.com/quienes/>. Acesso em: 28 mar. 2011.

MISSIKA, J. L.. **La fin de la télévision**. Paris: La Republique dès Idees, 2006.

MORAES, S. & CAMPBELL, F. Paz en la TV, juzgado por intelectuales: muchos se abstienen. In: **Proceso**. México, 26 mar. 1984.

MUSACCHIO, H. Octavio Paz en Televisa / El laberinto de la impunidad. In: TREJO DELARBRE (org.). **Televisa**: el quinto poder. México: Claves Latinoamericanas, 1989.

MONSIVÁIS, C. **Adonde yo soy tú somos nosotros. Octavio Paz: crónica de vida y obra**. México: RayaelAgua, 2000.

PASTORIZA, F. R. **Cultura y televisión: una relación de conflicto**. Barcelona: Gedisa, 2003

PONIATOWSKA, E. **Octavio Paz** – Las palabras del árbol. Barcelona: Lúmen, 1998.

RAMÍREZ, I. Además de las empresas oficiales, Televisa va tras las centrales obreras. In: **Proceso**. México, 27 ago. 1984.

RAMÍREZ, I. En el gobierno encontró la Televisa.... In: Proceso. México, 27 ago. 1984.

SARLO, B. Sensibilidad, cultura y política: el cambio de fin de siglo. In: TONO MARTINEZ, José (comp.) **Observatorio siglo XXI**: Reflexiones sobre arte, cultura y tecnología. México: Paidós, 2002.

SÉPTIÉN, J. Octavio Paz y la televisión. In: **¡Siempre!**. México, 30 abr. 1998.

TAIBO, I. Televisa ha comprado una Figura Mundial. **El Financiero**. México, 12 Oct. 1990.

VARGAS LLOSA, M. La civilización del espectáculo. In: **Letras Libres**. México, Año 6, n. 122, p.14-21, fev. 2009.

ZAMARRA, R. Paz ejerce un dogmatismo primitivo. In: **Reforma**. México, jueves 30 ago. 1990.

A trajetória de um grupo de intelectuais brasileiros, seu périplo latino-americano

Claudia Wasserman*

O presente trabalho tem origem em pesquisa sobre um grupo de intelectuais que atuou na Universidade de Brasília, foi exilado e retornou para o Brasil apenas depois da anistia, em 1979. Tudo indica que esse grupo foi vencido política e intelectualmente, a julgar pela omissão destes autores na plêiade dos “Intérpretes do Brasil”¹. Entender a trajetória dessa “derrota” pode nos esclarecer muito sobre os problemas atuais do Brasil. Nesse texto, vou me concentrar no ambiente intelectual existente nos países que receberam esses intelectuais como exilados, notadamente Chile e México. Para tanto, antes de iniciar essa análise sobre as instituições e o contexto político e social que eles encontraram no exílio e como puderam driblar os percalços dessa situação extremada, apresento brevemente o tema, as hipóteses e os objetivos que estão direcionando o trabalho.

O grupo que iniciou sua trajetória na Universidade de Brasília tinha origem acadêmica variada. Gunder Frank havia realizado seus estudos superiores completos em universidades norte-americanas, com destaque para Escola de Chicago. Ruy Mauro Marini

* Claudia Wasserman, Doutora, Professora do Departamento de História no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS.

¹ Alguns livros de história do Brasil que deveriam ter mencionado esses autores e as disputas teóricas e políticas nos quais se envolveram, mas que ignoraram a sua existência são coletâneas destinadas a realizar um mapeamento do ambiente da esquerda e do marxismo brasileiros no século XX, entre as quais eu destacaria **As Esquerda no Brasil**, organizada por Jorge Ferreira e Daniel Aarão Reis Filho, e **História do Marxismo no Brasil**, organizados por João Quartim de Moraes, Marcos del Royo, Daniel Aarão Reis Filho e Marcos Ridenti. As palavras de Luis Buñuel nos ajudam a esclarecer as omissões: *... a memória, indispensável e portentosa, é também frágil e vulnerável. Não está ameaçada somente pelo esquecimento, seu velho inimigo, mas também pelas falsas recordações que vão invadindo-a dia após dia ...a memória é invadida constantemente pela a imaginação e fantasia, e dado que existe a tentação de acreditar na realidade do imaginário, acabamos por fazer uma verdade da nossa mentira...* In: <http://www.citador.pt/frases/citacoes/a/luis-bunuel>.

nasceu em Barbacena (MG), mas realizou a graduação em Administração Pública, na Escola Brasileira de Administração Pública (EBAPE), uma divisão da Fundação Getúlio Vargas, e realizou uma “complementação” de dois anos no Instituto de Estudos Políticos da Universidade de Paris (*SciencesPo*). Theotônio dos Santos também nasceu em Minas Gerais, em Carangola, e estudou no Curso de Sociologia, Política e Administração Pública, na Faculdade de Economia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Vânia Bambirra é graduada em Ciência Política, igualmente pela UFMG. Os três brasileiros fizeram Mestrado em Ciência Política, em Brasília, onde então, Gunder Frank ministrava seus cursos, convidado por Darcy Ribeiro, que almejava aumentar na UnB a densidade de docentes qualificados com título de Doutor.

Um desafio desta pesquisa é descobrir se alguma das ideias e das atividades compartilhadas entre essas personagens foram elementos de seu “vínculo” e se contribuíram diretamente para sua formação e distinção como grupo (Williams, 1999). Caberá perguntar se existiu algo sobre a forma como eles se vincularam que indicasse fatores sociais e culturais mais abrangentes.

Essas perguntas se justificam porque tanto em depoimentos dos anos 1960/70, quanto em depoimentos posteriores, muitos outros intelectuais são mencionados, tanto na Universidade de Brasília (UnB), quanto no Centro de Estudos Sociales da Universidade do Chile (CESO), no Centro de Estudios Internacionales (CEI) do Colegio de Mexico (Colmex) e no Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) da Universidad Nacional Autónoma de Mexico (UNAM), mas quando se trata dos autores deste estudo, eles sempre aparecem agrupados, dificilmente eles são citados isoladamente, o que sugere que existia algo mais do que afinidade intelectual, amizade, coincidência de percurso etc.

Williams recomenda “levar em consideração não apenas as ideias e atividades manifestas, mas também as ideias e posições que estão implícitas (...) uma vez que os conceitos aos quais tais grupos são referidos pertencem, essencialmente, às definições e perspectivas dos próprios grupos” (Williams, 1999: 142) e, eu acrescentaria de seus oponentes.

Esses conceitos atribuídos ou autoatribuídos, como é o caso da definição “corrente radical da teoria da dependência” podem implicar circularidade ou obscurecimento. Obscurecimento do que o grupo realmente era e o que representava social e intelectualmente. Particularmente, neste caso, a definição “corrente radical da teoria da

dependência”² é circular e, ao mesmo tempo, obscurece a importância do grupo porque é resultado de sua derrota política e intelectual. Por não serem considerados os fundadores da Teoria da Dependência³, eles aceitaram a alcunha “radicais” e assim passaram a se autodenominar. Ao mesmo tempo, a palavra *radical* carrega um significado pejorativo na luta política brasileira, sempre enaltecida como positivamente conciliadora.

Igualmente, as categorias criadas por esses autores para explicar o desenvolvimento capitalista no Brasil, tais como subimperialismo, superexploração do trabalho, desenvolvimento do subdesenvolvimento, entre outras, foram superadas, sobretudo porque respondiam aos propósitos políticos de seus criadores. Embora os objetivos políticos tenham sido derrotados, o mesmo não se pode afirmar acerca da capacidade que essas categorias tinham ou ainda têm de explicar a realidade brasileira. Mas depois da derrota política do grupo, suas categorias de análise foram menosprezadas e às vezes foram substituídas por outras, mais eufemistas, que servem para explicar as mesmas coisas.

A minha hipótese é a de que as definições atribuídas ou autoatribuídas ao grupo obscureceram principalmente a profundidade do latino-americanismo desses autores. Eles foram capazes, mais do que outros intelectuais, na mesma época, de pensar além do âmbito do Estado Nacional. Seus oponentes, ao contrário, mantiveram o foco no Estado nacional e quiseram reafirmar a ideia de um Brasil diferente dos vizinhos, mais potente e com maior capacidade de superar a dependência que os demais e, sobretudo sem eles⁴.

² Investigar quem denominou o grupo como “corrente radical da Teoria da Dependência” será um dos objetivos do estudo. Suponho que Agustín Cueva tenha tido um papel importante para a consolidação desta denominação, ao iniciar uma polêmica com o grupo, publicada no livro **Teoria Social y Procesos Políticos em América Latina**, de 1979. Ao mesmo tempo, me proponho a explicar porque e quando eles próprios passaram a se denominar como “radicais” em artigos, entrevistas, etc. Ainda é bom ressaltar outras denominações atribuídas pelos seus outros oponentes, que serão examinadas ao longo da trajetória do grupo.

³Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto foram considerados os fundadores da Teoria da Dependência a partir da divulgação do livro *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*, publicado pela primeira vez em 1970.

⁴ Um exemplo desta derrota, e de como prevaleceu a ideia de “Brasil-Potência”, foi a política externa do governo Fernando Henrique Cardoso. Tal política procurava situar o Brasil como potência regional, afastada do discurso terceiro-mundista e almejando proeminência global por meio da liderança na região e buscando aproximação com os países desenvolvidos.

O que os tornou latino-americanistas não foi apenas o périplo latino-americano (isto muitos outros intelectuais fizeram também), mas foram as influências teóricas, as posições políticas, entre outros fatores que serão analisados ao longo desse percurso.

Academia e militância: a UnB e a POLOP na trajetória intelectual

Duas instituições, uma acadêmica e a outra política, marcaram o início da trajetória do grupo que se reuniu em Brasília a partir do início da década de 1960: a Universidade de Brasília (UnB), fundada em 1962, e a Organização Revolucionária Marxista-Política Operária (POLOP), fundada em 1961. Ambas as organizações tiveram como marca a novidade. A UnB foi a primeira universidade brasileira a inovar o currículo, enquanto a POLOP foi o primeiro agrupamento a organizar-se como opção partidária ao PCB (Miranda & Tibúrcio, 1999: 509).

Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Vania Bambirra haviam militado no movimento estudantil em Minas Gerais e participaram da fundação da POLOP, em 1961. A renúncia de Jânio Quadros, no mesmo ano, desencadeara uma intensa movimentação na esquerda brasileira, ambiente que até 1964 foi se radicalizando cada vez mais. A hegemonia do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e do Partido Comunista Brasileiro (PCB) no campo das esquerdas ⁵ foi sendo questionada por organizações mais à esquerda e que acusavam os dois partidos de posições “*reformistas e conciliadoras*” (Reis, 2007: 57). Desde 1959, circulava a revista “*Movimento Socialista*”, editada por Eric Sachs ⁶, que procurava articular os grupos críticos ao PCB.

A POLOP surgiu nessa conjuntura e teve origem em organizações dissidentes, espalhadas em alguns estados do Brasil: dos trabalhistas, dissidentes da *Mocidade Trabalhista*, de Minas Gerais, onde militavam Theotônio e Ruy Mauro; da *Liga Socialista*, um agrupamento paulista, que reivindicava o pensamento de Rosa de Luxemburgo; dos dissidentes do PCB do Rio de Janeiro; e dos militantes da *Juventude Socialista*, do Partido

⁵ Esta hegemonia poderia ser constatada pelo encabeçamento de Luis Carlos Prestes e João Goulart na lista dos cassados pelo primeiro ato da ditadura, representantes respectivamente do PCB e do PTB.

⁶ Eric Sachs era um refugiado austríaco, que estivera próximo de Augusto Thalheimer, dirigente antistalinista do Partido Comunista Alemão, e do revolucionário russo Nicolai Bukharin, condenado à morte em 1937 por Stálin.

Socialista Brasileiro (PSB), do Rio de Janeiro, entre os quais, o historiador Moniz Bandeira e o economista Paul Singer.

Nos três congressos da POLOP, organizados entre 1961 e 1964, enfatizou-se a necessidade de radicalização das classes trabalhadoras brasileiras e proclamou-se como imperativo a superação das teses burguesas do PTB e reformistas do PCB. Os encontros elaboraram o *Programa Socialista para o Brasil*, onde se afirmava que o grau de evolução do capitalismo no país comportava e exigia transformações socialistas imediatas, sem qualquer etapa “nacional-democrática”.

A POLOP teve pouca difusão nacional e penetrou mais nos meios universitários; “alcançava mais os círculos intelectuais e as organizações e partidos de esquerda do que as classes populares ou mesmo os operários.” (Reis, 2007: 58). Os operários eram, no entanto, o alvo da organização que defendia a independência da classe operária diante dos partidos burgueses (PTB) ou daquele que propusesse aliança com a burguesia (PCB). Propugnava a necessidade de aliança entre os trabalhadores rurais e urbanos em um partido autônomo e com quadros próprios.

A acidez da crítica intelectual era consequência do impacto causado pela revelação do relatório Krushev e da necessidade de superar a conexão da esquerda brasileira com a União Soviética. Por outro lado, respondeu à ascensão do movimento de massas no período imediatamente anterior ao golpe de 1964, exemplificada pelas Ligas Camponesas, pelo incremento do movimento operário e pela revolta dos sargentos.

Os jovens estudantes e professores da UnB, militantes da POLOP, leitores de *O Capital*, influenciados por Marx, Lenin e Rosa Luxemburgo, aspiravam estudar a teoria revolucionária para aplicação prática na tarefa de organizar a classe operária. Eles acreditavam, como Lenin, que o trabalho teórico era uma forma de luta, tão importante quanto as lutas econômica e política. O que eles pensavam e propunham no campo político-estratégico refletia os estudos teóricos que desenvolviam nos cursos de ciências humanas da Universidade. Eles eram contrários ao reformismo do PCB, porque não concordavam com a tese segundo a qual existiam resquícios feudais a serem eliminados no Brasil, a exigir uma revolução burguesa capitalista. Também não admitiam que o subdesenvolvimento era resultado da herança pré-capitalista dos países latino-americanos.

André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra direcionaram seus estudos teóricos para o exame das atividades econômicas, com intuito de provar a plena consolidação das relações capitalistas de produção no Brasil (crítica à identificação dos traços feudais), a interdependência entre os setores “modernos” e “arcaicos” (crítica ao dualismo estrutural) e a inexistência de uma fase de subdesenvolvimento na trajetória do modo de produção capitalista (crítica ao estagnacionismo).

Os alvos da crítica desses intelectuais foram as teorias da modernização de Rostow, o pensamento nacional-desenvolvimentista da CEPAL e o nacionalismo do ISEB, o reformismo comunista do PCB e o estagnacionismo, bem como as teses funcionalistas do pensamento da sociologia da USP. A maior parte da produção intelectual teórica destes autores foi desenvolvida no exílio, após o golpe civil-militar de 1964. O golpe de 1964 foi sistematicamente mencionado por estes autores para evidenciar os equívocos teóricos e político-estratégicos das correntes hegemônicas da esquerda brasileira, tanto a reformista do PCB, quanto a fração nacionalista, desenvolvimentista e modernizadora do PTB, da CEPAL e do ISEB.

A frutífera e intensa atividade na UnB deu lugar, depois de 1964, à desarticulação do grupo e à retomada de suas pesquisas e de uma produção intelectual no exílio, no México e no Chile. Com o Golpe de 1964, o programa educativo da UnB foi seriamente comprometido. Seus idealizadores e alguns professores foram demitidos e muitos deles tiveram que se exilar no exterior. De acordo com Maria Helena Moreira Alves, a Universidade de Brasília foi uma das mais atingidas pela interferência militar após o golpe de 1964, porque “os militares consideravam o currículo subversivo e de inspiração comunista: ...o total desmantelamento da Universidade de Brasília e sua reformulação eram objetivo prioritário dos grupos que tomaram o poder em 1964.” (Alves, 1984: 67)

Por isso, diferentemente de outras instituições culturais que foram relativamente poupadas pela fúria da ditadura até 1968, a UnB foi invadida um dia depois do golpe, em abril de 1964, e professores e alunos foram presos. O reitor da UnB, Darcy Ribeiro, era o quinto nome da primeira lista, intitulada “*Ato do Comando Supremo da Revolução n. 1*”⁷, que suspendia por dez anos os direitos políticos de vários cidadãos. A lista era encabeçada

⁷ Este documento está reproduzido em Fico, 2004: 330.

pelo presidente de honra do PCB, Luis Carlos Prestes, seguida pelo presidente deposto João Goulart.

André Gunder Frank partiu um mês antes do golpe com sua mulher, Marta Fuentes, chilena, e com seu filho Paulo, nascido no Brasil um pouco antes ⁸. Os três brasileiros, personagens deste estudo, foram forçados a deixar o país, por estarem sendo perseguidos e ameaçados pelo Regime de Segurança Nacional que se impunha.

Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra e Theotônio dos Santos registraram suas lembranças acerca da perseguição e do exílio em memoriais acadêmicos preparados nos anos 1990 para ingresso ou reingresso nas Universidades públicas brasileiras das quais haviam sido demitidos ou expurgados no pós-1964. Esses memoriais representam evidentemente uma versão desses intelectuais sobre o passado e não podem ser apreciados como aquilo que realmente aconteceu. Representam um indício da realidade, mas são, sobretudo, as visões que nos anos 1990 prevaleceram sobre a implantação da ditadura no Brasil e sobre o seu impacto inicial na intelectualidade e nas universidades brasileiras ⁹.

Estou considerando esses memoriais como uma “escrita de si” para mencionar o conceito já desenvolvido na área e que mereceu algumas reflexões bem consistentes ¹⁰. Os

⁸ Foi assim que o próprio Gunder Frank descreveu a sua partida do Brasil antes do golpe de 64: The month before, and after our son Paulo was born there, Marta and I had already left Brazil again for Chile, later for Mexico where Miguel was born, then to Montreal, and in 1968 back again to Chile. (No mês anterior, e depois de nosso filho Paulo ter nascido lá, Marta e eu já tínhamos deixado o Brasil novamente para o Chile, depois para o México, onde Miguel nasceu, e então para Montreal, e em 1968 voltamos novamente para o Chile) In GUNDER FRANK, André. **Personal is Political Autobiography**. In: <http://rrojasdatabank.info/agfrank/personal.html#political>. Acessado em: 30 de junho de 2009.

⁹ O texto de Ruy Mauro Marini é intitulado **Memórias**, foi escrito em 1991, segundo o próprio autor “para atender uma exigência acadêmica da Universidade de Brasília” (p. 1) e se encontra disponível em http://www.marini-escritos.unam.mx/001_memoria_port.htm. Acessado em: 30 de junho de 2009. O texto de Theotônio dos Santos está intitulado “Memorial”, foi escrito originalmente em 1994, mas foi acrescido da produção intelectual desenvolvida até 2009. O texto foi entregue a mim pelo próprio Theotônio dos Santos. O texto de Vânia Gelape Bambirra é intitulado **Memorial** e consta ao final do mesmo a data de abril de 1991, tendo sido produzido também como exigência acadêmica da UnB. Foi gentilmente cedido a mim por dois pesquisadores, Lunde Braghini Jr. e por Fernando Correa Prado.

¹⁰ Ver entre outros trabalhos OLNEY, James (Ed.) **Autobiography: essays theoretical and critical**. Princeton: Princeton University Press, 1980. Uma boa síntese sobre a “escrita de si”, notadamente diários e autobiografias está em CALLIGARIS, Contardo. Verdades de Autobiografias e Diários Íntimos. **Revista Estudos Históricos**, n. 21, v. 11, 1998, p. 43-58. A Revista Estudos Históricos de 1998, volume 11 está toda dedicada a “Arquivos Pessoais” e tem também um excelente texto de Philippe Artiercs, intitulado **Arquivar a Própria Vida**, p. 10-34. Mais recentemente, Ângela de Castro Gomes organizou uma coletânea intitulada **Escrita de Si, escrita da história**, Rio de Janeiro, FGV, 2004. O interesse aqui recai justamente no texto

memoriais acadêmicos permitem aos seus autores o controle sobre a sua própria trajetória intelectual, propiciam o encaminhamento das atividades e da produção científica para uma direção não necessariamente deliberada no passado, mas que, assim como se apresenta no memorial, é inserida em um percurso que aponta para o futuro. Para Philippe Artières, “a escolha e a classificação dos acontecimentos determinam o sentido que desejamos dar às nossas vidas” (*op. cit.*: 11). Sua leitura e análise podem ajudar a entender o contexto no qual foram produzidos, no caso os anos de 1990 no Brasil, época de auge do neoliberalismo, e apontam para uma “lógica retrospectiva de fabricação da sua vida” (Gomes, 2004: 13).

Nesta lógica retrospectiva, os quatro personagens do meu trabalho não revelaram surpresa diante do golpe de estado militar. De acordo com Bambirra, “A meados de março de 1964, dei uma ‘aula maior’ (que na terminologia da UnB significava conferência) para um curso de extensão. Nela, previ rigorosamente o que estava por vir. Quem não preveria?” (Memorial, 1991: 21). Theotônio revela que depois do golpe iniciou um estudo sobre as crises cíclicas do Brasil e, neste sentido, previsível: “Dessa forma, coloquei o processo político de 1961-1964 dentro da análise do processo de acumulação capitalista, das lutas sociais nela enraizadas e das perspectivas e saídas propostas pelas várias classes sociais como solução para a grande crise que estava em curso. Esta “grande crise” combinava uma crise de caráter conjuntural e outra de natureza estrutural que se juntavam nesse período para produzir uma situação revolucionária. Mostrava também que a alternativa política representada pelo golpe de Estado de 1964 estava fundada, sobretudo na hegemonia do grande capital internacional sobre a economia brasileira e que essa hegemonia assumia a forma da repressão, do terror, da eliminação física, moral e psíquica do adversário dentro de um contexto similar ao que conduziu a Alemanha, por exemplo, ao nazismo e a Itália ao fascismo.” (Memorial, 1994: 24).

Outro detalhe que não escapa à leitura dos memoriais é a interpretação acerca do golpe. Theotônio, por exemplo, na continuação da última frase, faz questão de anunciar que sua análise sobre o golpe era bem diferente das interpretações em voga: “De tal forma que assumia uma perspectiva contrária àquelas dominantes naquele momento.” (idem).

introdutório de Gomes, onde a pesquisadora resume algumas precauções metodológicas no caso da utilização desses escritos como fonte.

Ruy Mauro também se posicionava dessa maneira, transparecendo imperativo em sua escrita relacionar todos os aspectos em que ele diferia das posições intelectuais vigentes:

As interpretações correntes sobre o golpe de 1964, além de considerá-lo mais uma simples quartelada, apresentavam-no essencialmente como resultado da intervenção norte-americana, um corpo estranho, de certo modo – ou, como dissera Leonel Brizola, um raio no céu azul – à lógica interna da vida brasileira. Meu ponto de vista era radicalmente oposto: a ação dos Estados Unidos no Brasil não se podia entender como alheia à realidade nacional, mas como elemento constitutivo dela e só pudera se tornar efetiva (e, portanto, só se explicava) à luz da luta de classes no país, que fincava suas raízes na economia e determinava o jogo político - e da qual as Forças Armadas eram parte plena. (Memória, 1991: 08).

A militância desses intelectuais na POLOP pode sugerir a sustentação de tais interpretações acerca do golpe civil-militar de 1964. A organização caracterizava a “revolução no Brasil como socialista, não aceitou estabelecer como objetivo da luta proletária a formação de governo ‘nacionalista democrático’ ou similares, que o antigo Partido Comunista Brasileiro apresentava em decorrência de sua visão de revolução em duas etapas. Da mesma forma, rejeitou as propostas de luta por um ‘governo popular’ nos moldes das posições do PC do B.” (Kameyama, 2010: 13).

Nesta linha de argumentação, os documentos da POLOP descartam a existência de restos feudais, rejeitam as intenções reformistas da burguesia brasileira e insistem na radicalização popular que, segundo sua ótica, era obstaculizada pela adesão das esquerdas ao populismo ¹¹.

¹¹ Considerações resumidas da “Convocatória para o 1º. Congresso da POLOP, redigida por Erich Sachs, em Rio de Janeiro, 24 de julho de 1960, reproduzido no livro FALCÓN, Pery & MIRANDA, Orlando (orgs.). **POLOP. Uma trajetória de luta pela organização independente da classe operária no Brasil.** Salvador: Centro de Estudos Víctor Meyer, 2010, 2ª. Edição, p. 21-32. Posteriormente, a militância de Ruy Mauro Marini no Movimiento Izquierda Revolucionaria (MIR) chileno ressaltava as mesmas perspectivas da revolução socialista, rejeitando as etapas. Sua análise sobre os governos reformistas burgueses, notadamente de Jango e Frei, era radicalmente oposta ao grosso da esquerda brasileira e chilena.

Quando adveio o golpe de 1964, Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Vania Bambirra, entre outros professores da UnB, foram demitidos, perseguidos e seus nomes foram inseridos nas listas de pessoas procuradas por subversão.

Ruy Mauro se exilou em 1965, depois de ter sido processado, preso e torturado no CENIMAR. Ele descreveu seu périplo até o exílio mexicano no Memorial preparado em 1991:

Minha estada em Brasília foi cortada bruscamente pelo golpe de 1964. Naquele momento, eu me encontrava no Rio, onde – sabedor de que era procurado em Brasília – permaneci, o que não impediu que eu fosse sumariamente demitido, com outros doze professores, na primeira medida tomada pela ditadura contra a universidade. Depois de escapar de ser preso, em maio, caí finalmente, em julho, em mãos do CENIMAR. Em setembro, beneficiado por **habeas corpus** do STF (que a Justiça militar negara, anteriormente), fui sequestrado pela Marinha e entregue ao Exército, em Brasília, por conta de outro processo que se me movia por lá. Repeti o itinerário Justiça militar-STF e obtive, em dezembro, novo **habeas corpus**, que desta vez foi acatado. Embora por pouco tempo: não houvesse eu deixado a cidade, discretamente, horas depois da minha libertação, e teria sido preso novamente. Após um período de clandestinidade de quase três meses, quando a pressão policial-militar sobre meus companheiros e minha família tornou-se pesada, a ponto de forçar um dos meus irmãos a passar também à clandestinidade, asilei-me na Embaixada do México, no Rio, e viajei para esse país, um mês depois. (Memória, 1991: 07).

Vania Bambira e Theotônio dos Santos ficaram clandestinos no Brasil até 1966, quando partiram para o exílio no Chile. De acordo com Santos: “Em Abril de 1964, eu fui demitido sumariamente da Universidade de Brasília o que me levou a dois anos de clandestinidade, passados em São Paulo, como dirigente nacional da ORM – Política Operária (POLOP). Em 1966, fui condenado pelo Tribunal Militar de Juiz de Fora como ‘mentor intelectual da penetração subversiva no campo’. Por crime tão estapafúrdio fui condenado a 15 anos de prisão. Em consequência, fui obrigado a buscar o exílio no Chile... (Memorial, 1994: 3). Vania Bambirra descreveu da seguinte forma o seu primeiro exílio: “Consumado o golpe, voltei à minha sala, no ‘Minhocão’, o prédio onde trabalhávamos. Foi

uma tristeza, no sentido literal da palavra. Todo o conteúdo de minhas estantes e do arquivo (que continha os recortes dos jornais da época sobre a questão agrária e documentos diversos que havia adquirido) estava esparramado pelo chão, com marcas óbvias de botas encharcadas de lama do campus. As gavetas da escrivaninha, peladas, – não sobraram nem as canetas esferográficas e um colar de bijuteria que eu havia deixado lá – enfim, um caos que nos avisava: ‘Não voltem mais!’ Então, eu fui embora, mas, antes, passei na minha sala de aula e li para a minha turma de alunos a ‘Declaração dos Direitos do Homem’. Foi uma despedida muito triste. A consequência pessoal de 64 foi a nossa ida, clandestina, para São Paulo, onde ficamos até 1966. Saímos daí para o exílio no Chile.” (Memorial, 1991: 21).

Ditaduras e exílios nos ambientes acadêmicos latino-americanos

Os golpes da década de 1960 e 1970 foram responsáveis por uma nova onda de exílios na América Latina. Não foi a primeira vez que isso ocorreu. Ao longo da história da América Latina, muitos políticos e intelectuais, foram obrigados a deixar os seus países motivados por antagonismos ideológicos e por força do autoritarismo ¹².

Em relação aos militantes que tiveram que sair do Brasil após o golpe de 1964, existe um cálculo de que “Entre 1964 e 1966, passaram pelas embaixadas latino-americanas do Rio de Janeiro e pela embaixada da Iugoslávia, a única que funcionava em Brasília, cerca de quinhentos asilados políticos. Montevidéu e Buenos Aires receberam alguns milhares de brasileiros fugidos pela fronteira, entre os quais o presidente João Goulart e Leonel Brizola” (Gaspari, 2002: 130). Mesmo assim, apesar da proximidade da fronteira platina, as cidades latino-americanas que receberam a maior parte dos intelectuais exilados brasileiros foram Santiago do Chile e a Cidade do México.

¹² Um primeiro exemplo dos múltiplos exílios latino-americanos é fornecido pelos opositores de Juan Manuel de Rosas (1793-1877), governador de Buenos Aires, federalista, perseguiu opositores entre os quais Juan Bautista Alberdi e Domingo Faustino Sarmiento, que tiveram que se exilar no Uruguai e no Chile. O próprio Rosas morreu no exílio em Southampton, Inglaterra. Angel Rama fornece alguns exemplos paradigmáticos em seu livro que tem o sugestivo título **La riesgosa navegación del escritor exilado**: Las figuras macizas del siglo XIX ilustran esta tradición desde los orígenes: Sarmiento en Chile, Montalvo en Colombia o en París, Martí en Centroamérica o Estados Unidos, Hostos en el Perú, son algunos ejemplos de una agobiadora práctica que movilizó a los escritores...” (1978: 5)

As condições de asilo intelectual eram extremamente favoráveis nestes dois países, onde acabou ocorrendo, em muitos casos, aquele fenômeno que Denise Rollemberg identificou ao estudar o exílio dos brasileiros: a expatriação é experimentada como “fruto da exclusão, da dominação, da anulação, da intolerância”, mas “... oferece um outro lado: a oportunidade do recomeço e da transformação.” (Rollemberg, 1999: 24-33). Para Jorge Fernandez, “a mesma necessidade de sobreviver que impeliu o imigrante ou exilado a partir da sua terra também o levou, individual ou coletivamente, a inserir-se no país receptor, mesmo que em grau diverso e profundidade variável, em novas dinâmicas e práticas sociais, culturais, políticas e econômicas, criando assim estratégias para continuar sobrevivendo após a ruptura provocada pela experiência migratória” (Fernandez, 2011: 12).

Neste sentido, e para o caso deste grupo, foram as instituições acadêmicas e de pesquisa que lhes proporcionaram a possibilidade de inserção privilegiada nas capitais latino-americanas do exílio intelectual brasileiro nos anos 1960/70, a saber, Santiago do Chile e Cidade do México. As instituições acadêmicas nos dois países experimentavam situações de intensa euforia e crescimento, sobretudo nas áreas das ciências sociais e humanidades.

A atividade cultural do México intensificou-se especialmente por estímulo da Revolução de 1910, que permitiu a incorporação de segmentos, temas e motivos da cultura popular, com ênfase também na alfabetização massiva, e de uma “difusão muito mais popular de certos elementos da cultura universal” (Aguirre Rojas, 2001: 101).

Entre 1958 e 1964, o México foi governado Adolfo López Mateos, considerado um político de esquerda, que havia participado de movimento estudantil e socialista. Na sua gestão, López Mateos distribuiu enormes quantidades de terras, nacionalizou empresas de telefonia e de energia elétrica e deu apoio à Revolução Cubana, opondo-se a qualquer tentativa de Washington de derrubar Fidel Castro. Para se ter uma ideia da situação do México nessa época, há registro de que, no ano do golpe civil-militar brasileiro, grande parte do orçamento do México era dedicado à educação. O governo seguinte, de Gustavo Díaz Bolaños (1964-1970), foi um dos mais autoritários do período, quando ocorreu o triste episódio do massacre estudantil de Tlatelolco, em 1968. Depois de Díaz Bolaños, o México foi governado por Luis Echeverría Álvarez (1970 - 1976), responsável direto pelo massacre de Tlatelolco. Seu governo foi marcado, no entanto, pela proximidade com os

regimes socialistas do Chile e de Cuba. Foi ele o responsável pelo exílio dado à viúva do presidente Salvador Allende, Hortensia Bussi, em 1973. E, apesar de ter dado exílio a um grande número de intelectuais sul-americanos, foi responsável pela perseguição e morte dos guerrilheiros mexicanos Genaro Vázquez (1972) e Lucio Cabañas (1974). Mesmo assim, os reflexos da Revolução Mexicana e do apoio a Cuba ainda se faziam presentes na Universidade e favoreceram a acolhida aos exilados políticos provenientes de todas as ditaduras de segurança nacional da América do Sul.

O Chile viveu, entre os anos de 1970 a 1973, uma situação especialmente favorável ao acolhimento da esquerda latino-americana. Enquanto Brasil, Argentina, Bolívia e República Dominicana experimentavam as dramáticas consequências das ditaduras civil-militares, a sociedade chilena vivenciava a original experiência do governo socialista de Salvador Allende. A “via chilena ao socialismo” embalava o sonho de toda a esquerda latino-americana, que estava, a essas alturas, aterrorizada pelas ditaduras de segurança nacional. Por isso, o Chile recebeu grande parte dos intelectuais brasileiros que fugiram da perseguição, da prisão e dos inquéritos.

Neste sentido, ainda que os exílios no México e no Chile acentuassem a perda de raízes ocorrida nessas situações extremas, simultaneamente, sobrevinha a descoberta de radares, em referência ao título do livro de Rollemberg (1999). Além do mais, foi uma época de “redescobrimto” da América Latina nas universidades e nos centros de pesquisa do mundo inteiro. Estimulados por processos inusitados e originais, como a vitória da Revolução Cubana e seus desdobramentos, sobretudo relativos à latino-americanização da Guerra Fria, com a implantação de sucessivos regimes de segurança nacional nos países do Cone-Sul, os intelectuais do mundo inteiro se debruçaram sobre a história e as sociedades latino-americanas para compreender melhor esses processos. Entre os anos 1960 e 1970, em função da curiosidade gerada pela Revolução Cubana e pelos golpes civil-militares que implantaram os Regimes de Segurança Nacional, foram fundadas as mais importantes associações de estudos sobre a América Latina e o Caribe na própria região, na Europa e nos Estados Unidos ¹³.

¹³ AHILA (Asociación de Historiadores Latino-americanistas Europeus), fundada em 1978 em Torun, na Polônia, embalada pelas reuniões que vinham se realizando desde 1969, sucessivamente em Santander, Sevilla, Paris e Colônia. No mesmo ano, 1978, surgiram duas organizações sob influência das atividades de Leopoldo Zea (1912-2004), a SOLAR (Sociedad Latino-americana de Estudios Latinoamericanos y del Caribe)

Em 1960, por exemplo, foi fundado o Centro de Estudos Internacionais (CEI), por Daniel Cosío Villegas ¹⁴, presidente do Colégio de México (COLMEX), com o objetivo de “formar estudiosos de relações internacionais capazes de entender a situação do país no mundo e para conduzir a diplomacia mexicana com maior profissionalismo” (site do CEI, acessado em 14/04/2010). Ruy Mauro Marini foi recebido nessa instituição e acolhido, conforme suas memórias: “Não conhecia ninguém ali. Mas, no aeroporto, esperava-me o reduzido grupo de asilados que vivia no país – cerca de vinte – o qual me proporcionou, assim como as autoridades mexicanas, uma acolhida reconfortante. Entre os muitos amigos que fiz – além de Maria Ceales, combativa militante das Ligas, com quem compartilhara o asilo na Embaixada – recorde, com especial carinho, Carlos Taylor, comunista histórico, homem de grande coração e de caráter reto, que fora no Brasil presidente da União Nacional dos Servidores Públicos e que, depois de bons serviços prestados ao México, ali veio a falecer, em 1978; Alvaro Faria, cuja idade relativamente avançada em nada diminuía o seu entusiasmo pela filosofia e pela política, e graças a quem privei, também, da amizade de Rodolfo Puiggrós, há muitos anos exilado no México, e que ministrava, na Escola de Economia da UNAM, o único curso de marxismo daquela universidade; e Cláudio Colombani, estudante de engenharia de São Paulo, que me fez perceber o quanto era grande, entre a juventude do PCB, a revolta contra o reformismo e o acomodamento da sua direção. Reencontrei, também, Andre Gunder Frank, lecionando então na UNAM, o qual me facilitou os primeiros contatos com intelectuais e militantes políticos mexicanos.” (Memória: 16 e 17) ¹⁵.

O amparo dado a Ruy Mauro no Centro de Estudos Internacionais (CEI), do Colégio do México, e a imediata obtenção de cargo como redator da prestigiosa Revista Foro Internacional foram semelhantes à acolhida recebida por Theotônio dos Santos e Vânia Bambilra, em 1966, no Centro de Estudos Socioeconômicos (CESO), da Faculdade de

e a FIEALC (Federación Internacional de Estudios sobre America Latina y el Caribe). Em 1960, surgiu o Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), parte da Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da UNAM, fundado por Pablo González Casanova.

¹⁴ Daniel Cosío Villegas foi um economista e historiador mexicano, fundador da editora Fondo de Cultura Económica (FCE) e da Escola Nacional de Economia. É um exemplo de intelectual que, nesta época estava interessado em compreender a posição do México no mundo e conhecer mais a região latino-americana.

¹⁵ Gunder Frank partira do Brasil, em 1964, para o Chile, mas em seguida foi convidado a lecionar na UNAM, no México (1965-1966) e em Montreal (1966-1968), e voltou ao Chile somente em 1968, onde permaneceu até o golpe de estado de setembro de 1973. Por isso, neste período, entre 1964 e 1973, encontrou Marini no México (1965-1966), Theotônio e Vânia no Chile (1968-1973) e, depois, o próprio Marini no Chile também (1969-1973), onde os quatro se reuniram a partir de 1969.

Economia, da Universidade do Chile. Nildo Ouriques identificou o Chile, o Brasil e o México como os eixos geográficos da gestação da teoria da dependência, e salientou que “foi no Chile que o debate amadureceu de forma definitiva”, em função da vitória da Unidade Popular e da “reunião, no Centro de Estudos Socioeconômicos (CESO), de importantes investigadores, que ali desenvolveram suas reflexões ao calor dos debates que implicou a via chilena para o socialismo” e “conformaram o ambiente propício para o amadurecimento do debate” (Ouriques, 1994: 180-181).

Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra permaneceram no Brasil entre 1964 e 1966, na clandestinidade. Quando tiveram oportunidade, em 1966, rumaram para o Chile e foram incorporados ao CESO. Vânia Bambirra foi professora da Faculdade de Economia e pesquisadora do CESO entre 1967 e 1973, enquanto Theotônio assumiu a docência, a pesquisa e foi diretor do Centro. Na Universidade do Chile, reencontraram André Gunder Frank. Para Bambirra, os sete anos e meio passados no Chile foram de crescimento intelectual e consolidação da carreira acadêmica, o que não havia ocorrido no Brasil, onde ela apenas iniciara sua trajetória, interrompida pelo golpe: “(no Chile) realmente me afirmei como intelectual, como professora, como pesquisadora e cientista social. Levantei voo. Adquiri autoconfiança, produto da segurança de que meu trabalho era sério e fundamentado. Comecei a realizar o sonho de entender o mundo para ajudar a transformá-lo. Apaixonei-me pela minha profissão” (Memorial, 1991: 28).

O grupo voltou a se reunir no Chile quando Gunder Frank voltou de sua temporada em Montreal (1968), e Ruy Mauro Marini foi forçado a um novo exílio, deixando o México em 1969. Em maio de 1968, Marini, que já era professor e pesquisador prestigiado no México, escreveu um artigo para o jornal mexicano “El Dia”, no qual analisava as atividades de resistência à ditadura, protagonizadas pelo movimento estudantil brasileiro ¹⁶. Embora

¹⁶ Nos anos 1960 e 1970, o movimento estudantil transformou-se em fator político significativo em função do expressivo crescimento do ensino universitário. No Brasil, as vagas nas universidades públicas quadruplicaram entre os anos 1940 e 1960. Apoiado em organizações como os Diretórios Acadêmicos (DCEs), as Uniões Estaduais de Estudantes (UEEs) e a União Nacional dos Estudantes (UNE), o movimento estudantil esteve particularmente ativo em 1961-64, e, posteriormente, como importante fator de resistência ao regime militar. Em março de 1968, uma invasão da polícia no Restaurante Universitário Calabouço no Rio de Janeiro, para dispersar uma revolta estudantil, deixou como saldo a morte de Edson Luis, que se tornou símbolo da luta contra a ditadura. O artigo de Ruy Mauro Marini inscrevia-se nesse contexto: “Em maio, entusiasmado com as ações do movimento estudantil brasileiro, escrevi um artigo de página inteira, no qual analisava suas motivações e definições programáticas, sua dinâmica e suas táticas de luta” (Memória, 1991: 13).

o texto tenha sido escrito no calor dos acontecimentos de março a maio, o artigo foi publicado apenas em agosto, por razões nunca esclarecidas, segundo o próprio Ruy Mauro (Memórias, 1991: 13), quando a situação do movimento estudantil mexicano já se tornara particularmente problemática para o regime de Gustavo Díaz Ordaz. Depois de outubro de 1968, os acontecimentos de Tlatelolco ¹⁷, somados ao artigo publicado em agosto, e a algumas palestras proferidas por Marini sobre o movimento estudantil, tornaram a situação do brasileiro insustentável no México. Ele foi ameaçado pelo então Sub-Secretário de Governo, encarregado do controle dos asilados políticos, e praticamente convidado a se retirar do país. No início de 1969, foi eleito para presidente do México o próprio Secretário de Governo que havia ordenado o massacre da Plaza de las Tres Culturas, Luís Echeverría, o que apressou a decisão de Marini de deixar o México e partir para Santiago do Chile¹⁸.

No Chile, Ruy Mauro obteve uma vaga para pesquisar e ministrar aulas no Instituto Central de Sociologia da Universidade de Concepción, onde teve acolhida fraterna de outros exilados, bem como da Federação dos Estudantes da Universidade, que intercedeu a seu favor. Localizada a um pouco mais de 500 km ao sul da capital do Chile, Concepción era uma cidade industrial, com forte tradição operária e berço do Partido Comunista Chileno. Nessa região conflagrada pelo movimento operário, surgiu o Movimiento de

¹⁷ O episódio conhecido como Massacre de Tlatelolco ocorreu em 2 de outubro de 1968, após vários meses de agitação e greves estudantis, demissão do reitor da UNAM em setembro, também decorrência das manifestações dos estudantes. Forças do exército e da polícia mexicanas investiram contra os estudantes e suas famílias na Praça das Três Culturas, em Tlatelolco, onde ocorria uma manifestação pacífica, e deixaram um saldo de mortos que oscila, nas estatísticas oficiais, entre 25 e 350 pessoas. A repressão teve lugar dez dias antes dos jogos olímpicos que ocorreram na cidade do México em 1968. O objetivo dos estudantes era chamar atenção da mídia internacional sobre as condições de repressão no país e o objetivo do governo mexicano foi estancar a agitação estudantil antes que os jogos iniciassem.

¹⁸ Segundo o relato de Marini no Memorial (1991: 13-14), as tentativas de permanecer no México, negociando com as autoridades do país foram inúteis, o episódio interferiu no seu trabalho no Colégio de México e na UNAM; as autoridades haviam recomendado aos dirigentes acadêmicos que evitassem o contato de Ruy Mauro com os estudantes. Solicitou, então, autorização para deixar o país rumo à França, o que foi negado, devido a um acordo com a ditadura brasileira, que impedia seu deslocamento para centros de exilados. Embora o Chile também estivesse nessa situação, a interferência de Theotônio dos Santos e de Vânia Bambirra no país foram fundamentais para contornar a situação e permitir que ele rumasse para um segundo exílio, desta vez no Chile. Segundo ele próprio comenta sobre o início do exílio chileno: “Meu ingresso a território chileno fez-se com alguma dificuldade, contornada pela pressão dos amigos que ali me esperavam – em particular Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra – juntamente com a intervenção de políticos – como o então senador Salvador Allende – e da Universidade de Concepción e sua Federação de Estudantes” (Memória, 1991: 16).

Izquierda Revolucionário (MIR) Chileno, em 1965 ¹⁹, que teve atividade marcante até o final do governo de Salvador Allende.

No final de 1970, Ruy Mauro aceitou um convite do CESO e trasladou-se para a capital, Santiago do Chile. A respeito da acolhida no CESO, Ruy Mauro Marini revela que a vitória da Unidade Popular teria esvaziado as Universidades chilenas dos melhores quadros da esquerda do país, aproveitando-os na administração pública. Isso permitiu a absorção do pessoal mais jovem e de estrangeiros que estavam na condição de exilados ou que haviam sido atraídos pela originalidade do processo político. Segundo suas memórias: “O CESO foi, em seu momento, um dos principais centros intelectuais da América Latina. A maioria da intelectualidade latino-americana, europeia e norte-americana, principalmente de esquerda, passou por ali, dele participando mediante palestras, conferências, mesas-redondas e seminários. (...) O momento político que vivia o país, o qual tornara Santiago centro mundial de atenção e de romaria de intelectuais e políticos, fez o resto, além de incentivar o desenvolvimento de outros órgãos acadêmicos...” (Memória: 18-19).

Todo o grupo – Theotônio, Vânia, Ruy Mauro e André Gunder Frank – foi forçado a um novo exílio, em função do golpe de 11 de setembro de 1973. Depois do golpe de Pinochet, Gunder Frank deixou para sempre a América Latina, rumo à Europa. Os primeiros cinco anos do exílio europeu foram na Alemanha, depois na Inglaterra e, por último, na Holanda. O restante do grupo foi para o México. Theotônio dos Santos permaneceu quase seis meses na Embaixada do Panamá, em Santiago ²⁰, até obter salvo-conduto para sair do país. Vânia e os dois filhos do casal ficaram somente um mês na embaixada, quando receberam autorização para sair de Santiago do Chile, rumo ao Panamá. Marini também foi para o Panamá logo depois do golpe de 11 de setembro; de lá para a Alemanha e,

¹⁹ O MIR reunia militantes da Juventude Socialista, da Juventude Comunista e dois pequenos agrupamentos que atuavam na Universidade de Concepción, a Vanguarda Revolucionária Marxista e o Grupo Gramna. Concordava em recorrer à luta armada como forma de atingir o socialismo. A partir de 1967, organizou uma guerrilha urbana e rural. Durante o governo socialista de Salvador Allende, o MIR foi reconhecido como partido político, voltando à clandestinidade e às ações armadas após o golpe Militar de 1973.

²⁰ A longa permanência na embaixada e a negativa da ditadura chilena em conceder visto de saída a Theotônio, ainda que ele fosse brasileiro, justifica-se porque ele estava em uma lista das dez pessoas mais procuradas pela junta de governo instalada em 11 de setembro no Chile (Rollemberg, 1999: 178). A embaixada do Panamá no Chile ficou tão lotada que foi transferida para a casa que Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra haviam comprado para morar. Posteriormente, essa casa foi expropriada pela ditadura e transformada em centro de tortura da DINA (Dirección de Inteligencia Nacional). Ver em Rollemberg, 1999: 183, e em Martins, 1998: 4.

depois, apenas em setembro de 1974, para o México. Apesar de governado pelo nacionalista Omar Torrijos, o Panamá foi considerado um interregno, nos exílios latino-americanos, que proporcionava oportunidades profissionais e crescimento intelectual²¹. O México terminou sendo o destino dos três brasileiros. Todos chegaram em 1974, primeiramente Vânia, Theotônio e os filhos, mais tarde, Ruy Mauro.

Nas suas memórias, os personagens deste estudo revelam que, apesar das dificuldades interpostas pelas ditaduras chilena e brasileira – como dificuldades de obtenção de autorização para os deslocamentos –, eles podiam “escolher” o destino, conforme seus interesses, entre as várias oportunidades de trabalho que surgiam. Essas oportunidades eram geralmente fruto do esforço de grupos de esquerda espalhados por diversos países – argentinos, italianos, alemães, venezuelanos, entre outros.

Theotônio faz referência, por exemplo, aos convites que recebeu quando estava confinado na embaixada do Panamá no Chile: professor titular no Panamá, City University of New York (CUNY), New School for Social Research, e Howard University, nos Estados Unidos; Starnberg Institute, na Alemanha; Universidade de Laval, na Bélgica. Descreve, em seguida, as dificuldades em aceitar tais convites – o governo chileno negou-se a dar o salvo-conduto para sair do país, e o governo dos Estados Unidos negou o visto. Mas, Theotônio também relata a comovedora solidariedade de grupos de intelectuais pelo mundo afora, exemplificada pela pressão de políticos e pelo manifesto de intelectuais nos Estados Unidos, entre outros: “Na época não pude agradecer a todos aqueles que intervieram tão solidariamente para salvar a minha vida no Chile; muitas vezes por desconhecer quais foram os autores dessas iniciativas, outras vezes pela depressão causada pelo conjunto da situação que nos fazia buscar olvidar tudo o que se referia à mesma.” (Memória, 1994: 39). A solidariedade e o reconhecimento dos pares também foram mencionados por Marini: “Esses três meses permitiram-me sentir a impressionante solidariedade dos meus amigos, particularmente mexicanos, venezuelanos e italianos, e, ao mesmo tempo, constatar – não sem surpresa – o prestígio de que eu desfrutava na

²¹ Segundo Marini: “O Panamá não podia ser mais do que um ponto de passagem.” e “A situação política que vivia o país, com Torrijos, implicou uma boa acolhida aos asilados, junto ao desejo indisfarçado de que nos fôramos” (Memória, 1991: 25 e 27). Bambirra observa que: “Não houve nenhuma solidariedade por parte de instituições acadêmicas panamenhas. Apesar da benevolência do General Omar Torrijos, Manuel Noriega, o segundo homem – naquela época tinha boas relações com os EUA – submeteu vários exilados a vexames” (Memorial, 1991: 44).

América Latina e na Europa.” (Memória, 1991: 26). Bambilra, por sua parte, ao referir-se à solidariedade, coloca o tema da seguinte forma: “(No Panamá) Apenas pude comprovar o prestígio internacional que havíamos adquirido, sobretudo, no ambiente universitário, advindo dos nossos trabalhos. Havia solidariedade sim, mas não apenas isso. Muitos companheiros na mesma situação política não receberam sequer um convite, chegaram como os intrusos consentidos aos países aonde se dirigiram. Nós recebemos muitas ofertas de trabalho em vários países” (Memorial, 1991:44).

Mesmo considerando que o Memorial acadêmico tenha sido produzido com intenção de evidenciar o positivo reconhecimento intelectual, os relatos corroboram a ideia de que o exílio, apesar do efeito paralisante, perturbador e depressivo não foi, definitivamente, para esses autores, fator de desagregação de seus contatos acadêmicos, intelectuais e políticos. Ao contrário, o exílio parece ter estimulado a formação de redes de solidariedade política, apoio pessoal e reconhecimento acadêmico. Conforme Denise Rollemberg: “O exílio também foi vivido como ampliação de horizontes. Impulsionou a descoberta de países, continentes, sistemas e regimes políticos, culturas, povos pessoas” (Rollemberg, 1999: 299).

Na produção acadêmica e política desses autores evidenciou-se a “descoberta” da América Latina, a revisão crítica dos argumentos tipicamente emoldurados pela problemática brasileira, a renovação de diretrizes e estratégias políticas e um olhar mais crítico e cético para todo o contexto subcontinental.

Na ânsia de reorganizar suas vidas, em todos os âmbitos – pessoal, familiar, profissional e político – e a partir de lugares que pareciam inóspitos pelas diferenças culturais e até idiomáticas, nossos personagens entraram em contato mais amigável com seus colegas nos países de acolhimento e também onde encontravam solidariedade e amparo. Uma característica sempre mencionada em relação ao trabalho intelectual, que é o retraimento ou a solidão, teve que, necessariamente, diluir-se a partir da experiência do exílio. O intelectual fora arrancado de sua zona de conforto e confrontado com essa situação extrema, na qual ele é forçado a dialogar mais, a compreender o outro e, sobretudo, a ser compreendido. A abrangência dos projetos intelectuais e políticos, nessas situações, foi mais ampla do que aquela experimentada em situações sociais sem grandes conflitos. A situação do exílio ajudou na constituição de uma agenda nova que incluía discutir os caminhos da redemocratização, o futuro do socialismo, a dependência, os

rumos do capitalismo periférico e suas características e a experiência cubana, entre outros assuntos que estão presentes na produção intelectual de nossos autores.

As universidades mexicanas acolheram os brasileiros depois da estimulante experiência, no Chile, de Allende, a partir de 1974. Theotônio foi incorporado como investigador do Instituto de Investigações Econômicas da UNAM e como professor titular da Pós-Graduação de Ciências Políticas e da Faculdade de Economia e Filosofia. Em 1975, tomou-se coordenador do Doutorado em Economia da UNAM e, em 1978, chefe da Divisão de Pós-Graduação da Universidade, permanecendo nesses cargos até seu retorno ao Brasil, em 1979 (Martins, 1998, 4). Vânia Bambirra foi contratada primeiramente como investigadora do Instituto de Investigações Sociais da UNAM; depois, em 1977, prestou concurso para professor titular na Faculdade de Economia da UNAM, onde assumiria tarefas docentes, e permaneceu até o retorno para o Brasil, em março de 1980. Ruy Mauro Marini assumiu, em 1974, cargo de professor visitante no *Centro de Estudos Latino-americanos* (CELA), uma divisão da *Faculdade de Ciências Políticas e Sociais* da UNAM. Trabalhou ativamente para a fundação e como colaborador da revista *Cuadernos Americanos* desde 1974. Atuou como redator no suplemento dominical do jornal *Excelsior*, desde 1975, e no *El Sol de Mexico* e *El Universal*. A partir de 1977, Marini assumiu disciplinas e orientação de teses e dissertações na Pós-Graduação da Escola Nacional de Economia, além de atender pedidos de aulas e conferências em diversas unidades da UNAM. Ainda em 1977, fundou o Centro de Informação, Documentação e Análise do Movimento Operário na América Latina (CIDAMO). Voltou ao Brasil, pela primeira vez depois da anistia, em dezembro de 1979, mas, em definitivo, somente em dezembro de 1984.

A maior parte da produção intelectual de Marini, Bambirra e Santos foi desenvolvida nesses anos de exílio, nos quais foram intensos o relacionamento entre eles, os encontros e as coincidências de percurso. Bambirra resume a experiência com a seguinte frase: “Eu, que me formei no Brasil, me desenvolvi no Chile e me consolidei como cientista social no México, não posso deixar de reconhecer que toda essa experiência foi definitiva. É nesse sentido que digo, como acadêmica – e só nesse sentido – bendito exílio” (Memorial, 1991: 60).

As marcas desse tortuoso percurso estão impressas em toda a produção intelectual, nos debates e polêmicas por eles protagonizados. O retorno ao Brasil, depois da anistia, também estaria inapelavelmente marcado por essa trajetória sinuosa. O exílio criou uma

zona de reflexão supranacional que permitiu ultrapassar a moldura das pesquisas sobre cada país, aproximando as preocupações políticas, teóricas e investigativas desses autores, adaptando-as ao espaço mundial e, sobretudo, latino-americano, tendo o marxismo como base de sustentação teórica.

Referências bibliográficas

AGUIRRE ROJAS, C. A. **América Latina**. História y Presente. Morelia: Red Utopia & Jitanjáfora Morelia Editorial, 2001.

ALVES, M. H. M. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)**. Petrópolis: Vozes, 1984.

ARTIERES, P. Arquivar a própria vida. **Revista Estudos Históricos**, v. 11, n. 21, p. 10-34, 1998.

CALLIGARIS, C. Verdades de Autobiografias e Diários Íntimos. **Revista Estudos Históricos**, v. 11, n. 21, p. 43-58, 1998.

CARDOSO, F. H. e FALLETO, E. **Dependência e Desenvolvimento na América Latina**. Ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

CUEVA, A. **Teoria Social y Procesos Políticos en América Latina**. México: Edicol, 1979.

FERNANDEZ, J. C. **Anclaos en Brasil: a presença argentina no Rio Grande do Sul desde a década de 1960 até a década de 1990**. 2011. Tese (Doutorado). Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do *Rio Grande do Sul*, Porto Alegre.

FERREIRA, J. & REIS, D. A. **As Esquerdas no Brasil**. Revolução e Democracia 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FICO, C. **Além do Golpe**. Versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GASPARI, E. **A ditadura envergonhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOMES, A. C. **Escrita de Si, escrita da história**. Rio de Janeiro, FGV, 2004.

KAMEYAMA, C. Introdução. In MIRANDA, O. & FALCÓN, P. (org.) POLOP. **Uma trajetória de luta pela organização independente da classe operária no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Victor Meyer, 2010, p. 11-15.

MARTINS, C. E. Theotonio Dos Santos: introducción a la vida y obra de un intelectual planetario. In: SEGRERA, Francisco López. In: **Los retos de la globalización**. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos, Caracas: UNESCO, 1998.

MIRANDA, N. & TIBÚRCIO, C. **Dos filhos deste solo**. Mortos e desaparecidos durante a ditadura militar: a responsabilidade do Estado. São Paulo: Boitempo, 1999.

MIRANDA, O. e FALCÓN, P. (org.). POLOP. **Uma trajetória de luta pela organização independente da classe operária no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Victor Meyer, 2010.

MORAES, J. Q. & ROIO, M. **História do Marxismo no Brasil**: Visões do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

MORAES, J. Q. **História do Marxismo no Brasil**: volume II. Os influxos teóricos. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

OLNEY, J. (Ed.) **Autobiography**: essays theoretical and critical. Princeton: Princeton University Press, 1980.

OURIQUES, N. D.. Hacia una teoria marxista de la dependência. In: MARINI, Ruy Mauro & MILLÁN, Márgara. In: **La teoria social latinoamericana**. Subdesarrollo y dependência. , Tomo II. México: Ediciones El Caballito, 1994, p. 179-197.

REIS, D. A. Classe Operária, partido de quadros e revolução socialista. O itinerário da Política Operária – Polop (1961-1986). In: FERREIRA, Jorge & REIS, Daniel Aarão. **As Esquerdas no Brasil**. Revolução e Democracia 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 53-72.

ROLLEMBERG, D. *Exílio*. **Entre raízes e radares**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

WILLIAMS, R. A Fração Bloomsbury. In: **Plural**. São Paulo, Sociologia - USP, 6, 1 sem. 1999.

Sites:

<http://www.citador.pt/frases/citacoes/a/luis-bunuel>. Acesso em: jan. de 2012.

- Site do ILPES: <http://www.eclac.org/ilpes/>

- Site do CEBRAP: <http://www.cebrap.org.br/>

- Site do Centro de Estudos Internacionais (CEI), do Colégio de México (COLMEX): <http://www.colmex.mx/centros/cei/Historia.html>

- Site do Clacso: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/>

Fontes:

BAMBIRRA, V. **Memorial e *Curriculum Vitae***, Mimeografado, 1991, 115 p.

GUNDER FRANK, A. **Autobiographical Essays (1991-1995)**. Disponível em: <http://rrojasdatabank.info/agfrank/online.html#auto>. Acesso em: 30 jun. 2009.

GUNDER FRANK, A. **Capitalismo y subdesarrollo en América Latina**. Disponível em: <http://www.eumed.net/cursecon/textos/>. Acesso em 11 set. 2012.

MARINI, R. M. **Memória**. Disponível em: http://www.marini-escritos.unam.mx/001_memoria_port.htm. Acesso em: 30 jun. 2009.

SANTOS, T. **Andre Gunder Frank (1929 – 2005)**. Disponível em: http://www.achegas.net/numero/vinteetres/teotonio_anexo_23.htm. Acesso em: 30 jun. 2009.

Do *Fausto* de Goethe ao *Fausto* de Estanislao del Campo

Cidades e identidades em “arenas periféricas” da Europa e da América Latina em fins do século XIX

Beatriz Helena Domingues *

As reflexões do filósofo norte-americano Marshall Berman (1940-) e do historiador alemão Carl Schorske (1915-) sobre as especificidades da modernização da Alemanha e de outras cidades periféricas da Europa, na segunda metade do século XIX, foram fontes de inspiração para a interpretação do historiador norte-americano Richard Morse (1922-2001) sobre as singularidades da cultura urbana e a problemática da identidade na América Latina. Segundo Morse, foi com o modernismo das primeiras décadas do século XX que a América Latina começou de fato a formular criticamente sua problemática identidade (Morse, 1995). Isto não quer dizer, contudo, que antes dele não tenham existido tentativas isoladas, ou que, até então, a “periferia” se limitasse a emular o “centro”. Conforme veremos, já desde o século XIX surgem em “áreas periféricas” da Europa – seja em países que ainda estavam se unificando, como era o caso da Alemanha e da Itália, ou nas “fronteiras da Europa” (Rússia) – uma reflexão sobre sua situação frente à modernidade ocidental que em muito ilumina nossa compreensão do caso latino-americano. O *Fausto* do poeta argentino Estanislao del Campo (1834-1880) serve aqui como ilustração da sintonia e criatividade de uma “arena periférica” se apropriando da cultura do “centro”.

Na virada do século XIX, em 1808, Goethe (1749-1832) publicou sua versão do *Fausto*, que havia lhe ocupado a maior parte da vida. Ele foi muitíssimo lido e interpretado no mundo ocidental. Dentre várias análises, a do filósofo e pensador marxista Marshall Berman me parece especialmente pertinente para a temática de que me ocupo. O autor

* Beatriz Helena Domingues, Doutora, Professora do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas na Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF. Agradeço à FAPEMIG e CAPES/CNPq pelo patrocínio desta pesquisa.

estabelece analogias entre os desenvolvimentos da personagem – o Sonhador, o Amador e o Fomentador – e do mundo ao seu redor, que passa por enormes transformações entre o fim do século XVIII e o início do seguinte, quando “um sistema mundial especificamente moderno vem à luz” (Berman, 1982: 41). Mas só aparentemente, prossegue ele, a história e a tragédia diriam respeito apenas ao mundo capitalista em sua primeira fase industrial. “O peculiar ambiente do último ato de *Fausto* – o imenso canteiro de obras, ampliando-se em todas as direções, em constante mudança e forçando os próprios figurantes a mudar também – tornou-se o cenário da história mundial de nosso tempo” (Berman, 1982: 74).

O grande desenvolvimento – intelectual, moral, econômico e social – iniciado por Fausto representa, a seu ver, um altíssimo custo para o ser humano. O Fausto de Goethe não realiza nenhuma fascinante descoberta científica ou tecnológica; os homens que obriga a trabalhar para ele usam as mesmas pás e enxadas usadas há séculos. A barganha política de Fausto com o Imperador, que lhe dá irrestritos poderes para explorar a área onde construiria uma represa, e que implicou a expulsão do casal de velhinhos que se recusava a abandonar sua pequena casa, mostra a visão goethiana de “um novo caminho” para progresso (Berman: 63). E deixa claro que, uma vez eliminados os “empecilhos para o progresso”, morre também o “fomentador”¹.

Na interpretação de Berman, os motivos e objetivos de Fausto são claramente não capitalistas; sua tragédia é também exemplar para se pensar o socialismo e as sociedades “atrasadas” na Europa e fora dela². O *Fausto* de Goethe, tal qual interpretado por Berman, estaria influenciado pelo socialismo utópico de Saint Simon, e o empreendedorismo da personagem foi uma característica nas “sociedades subdesenvolvidas” na Europa, como Alemanha e Rússia³. De forma que, segundo o autor, Goethe apresenta um modelo de

¹ Berman denomina “fomentador” a metamorfose sofrida por Fausto na última parte da obra; os antecessores foram respectivamente: “o Sonhador” do início da história e, graças à intermediação de Mefisto, “o Amador”.

² “O Mefisto goethiano, com seu oportunismo, sua exaltação do egoísmo e da infinita falta de escrúpulos, ajusta-se com perfeição a certo tipo de empresário capitalista (...), todavia, Fausto por si é indiferente a isto” (Berman, 1982: 71) A real tragédia reside precisamente no fato de os motivos fáusticos serem elevados e suas conquistas autênticas.

³ Ele cita como exemplo máximo do projeto pseudofáustico de Stalin, nos anos 1930, a construção do canal do mar Branco (1931-33) que sacrificou mais vidas que a maioria dos projetos capitalistas e, como eles, eliminou os Filemos e Báucias (o casal de velhos personagens da tragédia, que se recusa a aderir à modernidade).

ação em torno do qual gravitam sociedades avançadas e atrasadas, ideologias capitalistas e ideologias socialistas.

Berman conclui que o *Fausto* de Goethe teve repercussão em toda a sociedade europeia, mas teve uma ressonância especial em países social, econômica e politicamente “subdesenvolvidos”. Daí os intelectuais alemães do tempo de Goethe terem sido os primeiros a ver as coisas deste modo, ao comparar a Alemanha com a Inglaterra e a França, e com a América [EUA] em processo de expansão. Essa identidade “subdesenvolvida” foi, às vezes, fonte de vergonha; outras vezes, como no conservadorismo romântico alemão, fonte de orgulho; outras, uma volátil mistura de ambas” (Berman: 71). Esta mistura ocorreu em seguida na Rússia e, no século XX, contagiou os intelectuais do terceiro mundo: “foi a hora destes ‘portadores de cultura de vanguarda em sociedades atrasadas experimentarem a cisão fáustica com invulgar intensidade’”. O dilema, segundo Berman, era: deveria a sociedade germânica lançar-se à atividade “judaica” material e prática, à maneira da Inglaterra, da França e da América (EUA)? Ou, por outra, deveria manter-se à margem dessas tendências “mundiais” e cultivar um estilo de vida “germano-cristão”, “autocêntrico”?

Longe de se propor a responder a este dilema, o historiador norte-americano Richard Morse retoma a argumentação de Berman como ferramenta para analisar a problemática da identidade na América Latina. Ele o faz em dois ensaios: “As cidades ‘periféricas’ como arenas culturais” (1984) e “The Multiverse of Latin American Identity, c. 1920-c. 1970” (1995)⁴. No texto de 1984, Morse analisa as cidades “periféricas” da Rússia, Viena e da América Latina como arenas culturais, recorrendo à abordagem de Berman sobre a “experiência da modernidade” na periferia próxima da Europa, como uma forma de melhor entender as cidades latino-americanas. Como Berman, Morse localiza na Alemanha da segunda metade do século XIX uma tensão entre a atração pelas reformas econômicas e políticas e o sentimento de que uma nação “germano-cristã”, poderia se projetar com seus próprios valores, renegando aqueles tidos como universais. A limitação da interpretação de Berman estaria, segundo Morse, no marxismo: ainda que fosse crítico

⁴ Morse explicita, no texto de 1984, que está testando algumas hipóteses que estavam sendo mais desenvolvidas em um artigo de mais fôlego, que só concluiu em 1995.

do capitalismo, não rompia com a ideia de universalidade, expressa na noção de etapas históricas.

O desafio que Morse tinha diante de si era diferente: “as sociedades periféricas enfrentam necessariamente a pulverização de suas heranças? Todas as cidades modernas devem parecer-se com Paris e Nova Iorque e pensar como elas?” (Morse, 1984: 15). Naturalmente que sua resposta era negativa. Em “The Multiverse...”, a pergunta é uma variação desta: em que medida o estudo de casos de desenvolvimento tardio na periferia da Europa e no Japão, que empreendiam uma busca pela identidade na segunda metade do século XIX, podem iluminar a problemática da busca da identidade na América Latina no mesmo período? (Morse, 1995: 4-6). Conforme veremos, Morse abraça a caracterização feita por Marshall Berman da Alemanha como um país europeu “subdesenvolvido” no século XIX, para melhor entender tanto as cidades quanto a busca pela identidade na América Latina.

Ele o faz nos dois textos mencionados, que foram escritos contemporaneamente. Em “As cidades ‘periféricas’ como arenas culturais” (1984) ele chega a explicitar, em nota de rodapé, que as ideias ali “ensaiadas” eram como que balões de ensaio, como insights para algumas teses mais detalhadamente desenvolvidas em “The Multiverse of Latin American Identity, c. 1920-c. 1970” (1995)⁵. Neste artigo, foco-me nas reflexões do autor, em ambos os textos, sobre a singularidade das cidades e da problemática da identidade no período que antecede o Modernismo, mais especificamente nas últimas décadas do século XIX. Todas as comparações estabelecidas por Morse entre cidades da periferia da Europa e da América Latina tomam como fontes narrativas literárias e/ou filosóficas sobre elas: a Petersburgo de Dostoiévsky, a Viena de Freud e Wittgenstein, o Rio de Janeiro de Machado de Assis, a Buenos Aires de Jorge Luís Borges e de Robert Artl⁶.

⁵ É importante esclarecer que Morse começou a redigir o “Multiverse” em 1975, a convite de Leslie Bethell, para a coleção **Cambridge History of Latin America**, só concluindo-o 20 anos depois. A história da elaboração deste ensaio foi documentada e comentada por Bethell em “Richard Morse e a Cambridge History Of Latin America” In: DOMINGUES, Beatriz H. & BLASENHEIM, Peter L. (org.). **O código Morse**. Ensaios sobre Richard Morse. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. O texto sobre as cidades periféricas foi publicado, em inglês, em 1984, e, em português, em 1995. Para evitar confusões cronológicas e acentuar a continuidade entre um e outro, vou manter aqui as referências ao texto em inglês.

⁶ Também neste aspecto vale assinalar as semelhanças com Marshall Berman e Carl Schorske, que se valem amplamente de fontes literárias. Veja-se, por exemplo, o mencionado capítulo de Berman sobre Fausto ou o que trata da modernização de Paris sob a ótica dos poemas de Baudelaire.

Em “Cidades periféricas...”, Morse afirma que Marshall Berman teria tomado o Fausto goethiano como uma espécie de “desenvolvedor” arquetípico que explode o “pequeno mundo” das Gretchens a penosos custos⁷. A sequência da história de Fausto corresponderia, segundo Berman, à visão marxista que interpreta o Globo não simplesmente como um mundo sólido de acumulação sistemática, mas também como um caleidoscópio obsoleto no qual, conforme o *Manifesto Comunista*, “tudo que é sólido desmancha no ar”. Morse não se identifica com o evolucionismo marxista ou com a abordagem da “cultura das cidades” tal qual efetuada, por exemplo, por Lewis Mumford (Mumford, 1961), pois não lhe interessa o desenvolvimento urbano tal qual descrito ou analisado, mas sim como experimentado e compartilhado. O que ele quer mesmo questionar é a visão de “periferia” como capaz somente de dar respostas miméticas ao “centro”: está em busca de contracorrentes e de mensagens alternativas. E é partir dessas premissas que Morse estabelece um instigante contraponto entre algumas visões da cidade ocidental, desde o romantismo até o modernismo, comparando três “tipos” de cidades: Paris (e Londres) no “centro”; Petersburgo e Viena na “periferia imediata”; Rio de Janeiro e Buenos Aires na “periferia distante”.

Sua tese é que Petersburgo e Viena funcionam como resistências que talvez possam descartar, incendiar ou metamorfosear a inspiração modernista europeia. O mais importante para seu estudo, contudo, era o fato de elas sugerirem pré-condições para o modernismo na América Latina, que poderia fazer e fez uma ressignificação semelhante, porém mais radical com a cultura europeia. Em fins do século XIX, o “dantesco” Rio de Janeiro de Machado de Assis, por exemplo, diferentemente de Petersburgo, era tão confusamente cético em relação à modernidade que, nos anos 1890, começou a ser reconhecido como pós-moderno (Morse: 206). Já nos anos 1920, as cidades modernistas da América Latina (São Paulo, Buenos Aires e Cidade do México) enfrentaram a problemática da modernidade ocidental sem temores de serem devoradas por ela: a atitude então assumida foi de devorá-la, conforme proposto pelo movimento antropofágico de São Paulo (Morse, 1995; Domingues, 2011)⁸.

⁷ Gretchen é a personagem pela qual Fausto se apaixona na segunda parte da obra. Ela era de uma família humilde, residente em uma pequena vila, representando, portanto, tudo o que Fausto abominava: a tradição, os entraves ao progresso e ao desenvolvimento.

⁸ O latino-americanista Gerald Martin (1998) concorda com a avaliação de Morse sobre a singularidade dos

A rigor, esclarece Morse, nenhuma cidade – nem mesmo Paris – contém todos os elementos de um temperamento moderno. Mesmo na ‘Cidade Luz’, o modernismo nas artes e nas letras – definível em parte como um assalto às contradições da modernidade – não era reconhecível pelos consumidores parisienses, que tinham uma concepção de passado cumulativa e mesmo alucinatória e para os quais o novo era a última palavra. Não havia em Paris qualquer obsessão com a identidade nacional, como foi o caso da periferia da Europa, no fim do século XIX, e da América Latina no início do XX.

O estudo de Carl Schorske sobre Viena no fim do século XIX, originalmente publicado em 1961⁹, já tratava de forma comparada a ‘periférica’ Viena e as modernas Paris e Londres. Viena foi alvo de muitos estudos, pois parecia preocupante que a capital de um Império fosse incapaz de seguir a locomotiva do progresso, de assimilar um *ethos* burguês e produzir uma psicologia de classe média (Janik & Toulmin, 1973). Segundo Schorske, a vida literária vienense carecia do espírito antiburguês dos franceses ou do melhorismo dos ingleses. Não é que fossem engajados ou desengajados; apenas viam o imperador como um pai protetor; como não tinham poder independente, buscavam proteção na aristocracia. Daí a preeminência do antissemitismo, da opereta e da psicanálise, que revelariam a fuga da burguesia frustrada para o passado mágico e revelador. Como consequência do fracasso da política liberal, a cultura tornou-se uma expressão, e não uma fonte de valores. Ocorreu também uma revolta contra a razão expressa em movimentos de massa, como foi o caso do pangermanismo. O desafio dos intelectuais era como se libertar da opressão, em várias formas, imposta à cidade, sendo o mais significativo deles Wittgenstein. Sua Viena, como a Petersburgo de Dostoievsky, mostra como uma cidade com urbanização insuficiente pode inspirar importantes movimentos de vanguarda. O que não dizer, então, questiona-se Morse, da distante América Latina? Não seria a região ‘profética’ para oferecer mensagens ao centro ao mesmo tempo em que estabelece suas próprias dúvidas frente aos dilemas da modernidade¹⁰?

modernismos latino-americanos em relação aos europeus e ao norte-americano.

⁹ A obra teve várias edições até a tradução para o português em 1988.

¹⁰ Segundo o poeta mexicano Octavio Paz (1956, 1986), muito admirado por Morse, a América Latina estava “condenada à modernidade”. O dilema era que tipo de modernidade abraçar, ou como se incluir em um tempo histórico do qual havia sido excluída desde sua descoberta.

Apesar da tentação pelo diagnóstico de semelhanças entre a periferia europeia e a América Latina, o bom comparatista Morse acentua também diferenças importantes. É especialmente interessante o contraste estabelecido por ele entre a ‘cidade abstrata e intencional’ de Dostoiévsky e a cidade também intencional, porém geométrica, fundada pelos espanhóis no Novo Mundo desde o início do século XVI. Essas cidades, vilas e missões, seja sob o ponto de vista político, social, econômico ou eclesiástico, nada tinham de abstrato, ainda que estivessem longe de se constituir na versão concreta do planejamento da cidade ideal¹¹. Outra diferença seria no campo musical. Enquanto Viena passava pela transição da música aristocrática de Mozart e Bethoven para a burguesa da era das grandes sinfonias, “a América Latina, apesar da fertilidade de sua cultura musical informal, não dispunha das condições sociológicas necessárias, quando não suficientes, para a inspiração sinfônica” (Morse, 1984: 210). Uma prova, contudo, de que os latino-americanos não eram consumidores passivos foi a recepção do *Fausto* de Gounod, em Buenos Aires, em 1866¹². Na ocasião, o portenho Estanislao del Campo (1834-1880) escreveu “Impressões do gaúcho Anastasio el Pollo sobre a apresentação desta ópera” relatando os comentários de uma pessoa rude que vai à ópera e poucos dias depois conta a trama para o melhor amigo¹³. Esta obra se inclui em um tipo de sátira da tradição argentina e latino-americana que oferece uma visão da cidade pretensiosa através dos olhos de um “intruso” ingênuo, que não pertence ao espaço nem parece estar afinado com a tradição literária e musical proveniente da Europa¹⁴. Ele chama atenção para o fato de o personagem central neste tipo de ópera ser alguém que, diferentemente dos camponeses da França, tidos em Paris como incapazes de qualquer reflexão oferece uma construção alternativa de mundo. A peça de del Campo se foca no complicado encontro

¹¹ Sobre esta temática da cidade ideal em contraposição à cidade real, ver especialmente:

RAMA, Ángel. **A cidade das letras**. São Paulo: Brasiliense, 1985; e HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

¹² A versão de *Fausto*, do francês Charles Gounod, baseada no libreto de Carré intitulado **Fausto e Marguerita**, é livremente inspirada na de Goethe e estreou em Paris em 1859. Na ocasião, a recepção não foi favorável, mas, em 1862, uma reapresentação fez dela um grande sucesso, sendo traduzida para 25 línguas, inclusive o espanhol. Sua menção por Morse visa a confirmar a força e a capacidade da literatura de registrar a complexidade da cidade e da cultura latino-americana.

¹³ Para o tratamento de *Fausto* e outros “mitos do individualismo moderno” no Ocidente, ver WATT, Ian. **Mitos do Individualismo Moderno**: *Fausto*, *Dom Quixote*, *Dom Juan*, *Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

¹⁴ Outro exemplo citado por Morse é **Un llanero na capital**, do venezuelano Daniel Mendoza.

entre o crioulo e a alta cultura importada. Sua complexidade reside em vários fatores: no uso do idioma coloquial por um autor que era um intelectual urbano; na intenção de del Campo de contrastar os sons histriônicos do palco com a sensibilidade da plateia; no fato de a audiência já estar familiarizada com a obra de Gounod desde a apropriação de seu Fausto por Estevan Echeverría e pela Geração de 1837, e por ser o protagonista um analfabeto que mostra familiaridade com o libreto italiano, ou pela tradução para o espanhol do Fausto de Gounod. O próprio nome do protagonista – Anastasio el Pollo (frango) – , que não era um gaúcho, mas um camponês, era uma sátira de um poeta gauchesco, Hilário Ascasubi (1807-1875).

O que Morse sugere é que o público argentino parecia consciente de que, se Goethe tinha aristocratizado Fausto, Gounod o havia vulgarizado. Já o texto de del Campo indicaria que o poeta argentino usou o libreto e seu próprio trovador para conduzir um diálogo entre amigos. De fato, del Campo degrada o Fausto de Goethe selecionando as passagens mais vulneráveis. E, se Gounod havia reduzido o Fausto goethiano a uma criatura de apetites sensuais, del Campo vai ainda mais longe:

Dijo que nada podia
Com la ciência que estudió
Que el a uma rúbia queria,
Pero que el la rubia no (*Apud* Morse: 215)

Tendo em vista a complexidade e criatividade do poeta argentino, Morse se pergunta: serão os argentinos paroquiais por consumirem Goethe e Gounod, ou serão os parisienses paroquiais por não consumirem Estanislao del Campo? O mesmo questionamento foi feito por Morse em texto comparando os modernistas paulistas Oswald e Mário de Andrade com os americanos William Carlos Williams e T. S. Elliot (Morse, 1990).

Por considerar esta peça uma fonte exemplar para mostrar a complexidade de vida literária e cultural no continente sul-americano no século XIX, questiono-me sobre os motivos que teriam levado Morse a não incluí-la em seu denso estudo sobre a problemática da identidade na América Latina desde o modernismo, no qual fez interessantíssimas considerações sobre as singularidades do século XIX.

Conforme assinalado, em “The Multiverse of Latin American Identity” (1995), Morse dá sequência a alguns tópicos abordados no estudo anterior sobre cidades, mas a partir da ótica da identidade. A identidade é tratada por ele como uma construção humana e universal, ao mesmo tempo emocional e racional, que assumiu características especiais com a constituição dos Estados modernos. Na Europa, a busca por identidade começou no século XVI, mas, até o fim do XIX, países como Alemanha, Rússia e Itália ainda estavam se debatendo para construir suas próprias.

Fora da Europa, um caso interessante naquele momento foi o Japão. Levando-se em conta que o principal significado de identidade relaciona-se com sociedades nacionais, na América Latina é possível encontrar referências também a agregados de sociedades nacionais (América Latina), bem como a sociedades ou grupos subnacionais. É importante também distinguir identidade de ‘caráter nacional’¹⁵: identidade é muito mais “uma consciência coletiva de vocação histórica. Realidade relaciona-se com o ambiente ao redor, identidade com reconhecimento tácito” (Morse, 1995: 03). Em outras palavras, identidade diz respeito a um tipo de conhecimento que necessariamente envolve emoções, consciência¹⁶.

Além da Alemanha e da Rússia, Morse cita também o Japão em busca de possíveis inspirações para entender a América Latina em sua busca pela própria identidade. Segundo ele, tanto no Japão quanto na Rússia havia uma nítida divisão da elite/intelectualidade entre pró-ocidentalização e tradicionalistas. A “pérola” da Universidade de Tóquio na segunda metade do século XIX era um instituto de “estudos bárbaros”, cujo objetivo era traduzir textos ocidentais que parecessem úteis ao projeto nacional do Japão. Também na Rússia era possível detectar uma “civilização doméstica” consciente do que deveria ser importado e do que deveria ser “protegido”.

A singularidade latino-americana começaria pela forma como suas elites e intelectuais lidavam com o que seria uma cultura original. Os japoneses reconheciam uma

¹⁵ Críticas à categoria “caráter nacional” por apresentar aspectos psicológicos de um povo sem relacioná-los com fatores econômicos, políticos e sociais que neles interferem podem ser encontradas no estudo de Dante Moreira Leite, dos anos 1950, mas somente publicado em 1968. Leite procura mostrar como as formulações do caráter nacional são pseudocientíficas e constituem ideologias conservadoras ou burguesas que deformam a realidade no intuito de fortalecer e manter o status quo.

¹⁶ Um exemplo bem recente pode ser encontrado nas novelas do autor angolano Pepetela, tratando dos obstáculos à construção de uma identidade nacional em Angola, na década de 1950; ver Ramos (2011).

cultura doméstica para e pela qual os elementos exógenos deveriam ser assimilados seletivamente; e os russos nacionalistas sonhavam recuperar “um comunalismo rural e um cristianismo não ocidental”. Já a América Latina do século XIX não era uma única nação, ainda que suas partes fragmentadas compartilhassem uma língua e uma religião vindas da Península Ibérica, naquela ocasião considerada uma região “atrasada” na Europa ocidental. Se na Rússia os críticos das sociedades francesa e inglesa tendiam a considerá-las exemplos de um atomismo desprovido de alma, as elites da América Latina tinham-nas como referências de culturas europeias bem-sucedidas a serem tomadas como paradigmas. Depois de 1848, muitos russos, fossem eles eslavófilos ou europeizantes, sentiam que o socialismo jamais regeneraria um “equilíbrio” burguês no ocidente europeu e que, então, o primitivo coletivismo russo talvez oferecesse mais possibilidades na direção de uma transição para um socialismo moderno. Já as elites latino-americanas – excetuadas pelas intransigentes facções conservadoras ou “por poucos e ocasionais livre-espíritos” – não estavam preparadas nem para as implicações da tecnologia, da racionalização ou do imperialismo ocidentais, nem para promover um amplo consenso sobre temas como cultura nacional e tradição (Morse: 1995,7). O caso mais citado, inclusive por Morse, era o de Domingo Faustino Sarmiento (1811-88) que, em *Civilização ou Barbárie* (1845) e nas notas de viagem pelos Estados Unidos e pela Espanha em 1846/7 aplicava o adjetivo *bárbaro* para seu próprio povo, diferente dos japoneses e dos outros povos que o usavam para se referir aos estrangeiros.

A meu ver, Morse poderia ter incluído neste ponto um comentário muito feliz contido em “Cidades periféricas”, ou seja, não foram apenas os latino-americanos que se portaram desta forma. Um uso semelhante foi utilizado por parisienses do século XIX para referir-se aos camponeses do sul da França, nomeados como selvagens. Em 1840, um habitante de Paris teria afirmado não ser necessário ir à América para ver selvagens: “Os pele-vermelhas de Fenimore Cooper estão aqui mesmo” (Morse, 1984: 215)¹⁷.

Talvez não o tenha feito por esquecimento ou porque não era o que tinha em mente demonstrar, que era a grande sintonia que detectava entre o caso alemão e a América Latina. Pois, quando os líderes, pensadores, músicos e artistas germânicos

¹⁷ Sobre o uso de adjetivos degradantes por parisienses em relação aos camponeses, ver Eugen Weber (1976).

começaram a vislumbrar uma “nação” alemã, eles foram buscar ideias que inspirassem a identidade na etnicidade, no folclore e nas premissas filosóficas da história e da fé religiosa. O fato de a Alemanha ter sido o primeiro “país subdesenvolvido” foi alvissareiro de seu advento ao palco mundial, uma vez que requereu não meramente sabedoria, poder militar e riqueza econômica, mas afirmação de um reconhecimento coletivo. Como a Inglaterra e a França tornaram-se (não necessariamente de forma consciente) os “primeiros países desenvolvidos”, com o advento da era industrial sua *intelligentsia* sentia-se mais preocupada e confortável com temáticas econômicas e políticas do que com os prodigiosos interesses metafísicos da Alemanha (Morse, 1995: 04).

Morse se questiona sobre por que este contraste entre França e Inglaterra, de um lado, e Alemanha (e Rússia), de outro, forneceria analogias ao caso latino-americano? Por que o caso alemão se aproximaria mais da situação cultural da América Latina do que a Rússia (ou o Japão), embora lidasse com conflitos entre tendências modernizantes e tradicionalistas? Qual é a singularidade do caso latino-americano em relação a todos eles? Ele responde que tal singularidade adviria, antes de tudo, de uma constatação cronológica. Em ambos os casos tratou-se de um processo tardio, que abordou a temática sob uma perspectiva holista. As primeiras tentativas de construir uma identidade na América Latina datariam do início do século XX, coincidindo com o início do movimento modernista em ambos os continentes.

A Alemanha produziu uma visão holística de mundo, que misturava emoção e razão para tentar compreender sua identidade. Ela foi compartilhada pelos modernistas latino-americanos, grandemente influenciados por autores como Nietzsche e Freud. Como a Alemanha em fins do século XIX, os intelectuais latino-americanos da década de 1920 adotavam uma visão holística na forma como buscaram por sua identidade durante o Modernismo. Louis Dumont foi provavelmente, segundo Morse, um pioneiro ao reconhecer que a América Latina, se aceita como uma das grandes famílias de sociedades holísticas do mundo, não poderia jamais digerir as ideologias individualistas que vieram a se tornar a dieta principal da Europa industrial, e que entraram em colapso depois de 1918 (Dumont, 1986). Morse aceita seus argumentos e acrescenta que, desde 1920, artistas e intelectuais latino-americanos têm sido mais bem-sucedidos em estabelecer um “diálogo

cumulativo.” Isso pode ser visto em esferas como a da literatura, a do ensaio, a da filosofia e a das ciências sociais¹⁸.

No século XIX, os escritores românticos queriam criar um imaginário de povo (de nação) a partir da invenção de uma narração, de uma linguagem, ou mesmo de uma língua nacionais: estavam especialmente empenhados em “revelar mistérios” de nossas “origens,” criando grandes narrativas épicas de fundação. O caráter essencialista do movimento levou seus mais variados representantes a buscarem a identidade nacional em um nativismo/indianismo posteriormente contestado pelos modernistas (Monteiro: 2011).

Ainda assim, como visto, embora a tese de Morse em “Multiverse” seja que o Modernismo teve o mérito de libertar-se de formulações anteriores, aprisionadas em uma espécie de síndrome do civilizado entre bárbaros, tão difundida no século XIX, a obra de Stanislaw del Campo certamente se incluiria dentre as exceções reconhecidas por ele como exemplos isolados de uma atitude crítica em relação à modernidade europeia. Sua versão do Fausto, além de transformá-lo em um mero sedutor, fez dele um dom Juan argentino fracassado.

Referências bibliográficas

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

BETHELL, L. Richard Morse e a Cambridge History of Latin America. In: DOMINGUES, B. H. & BLASENHEIM, P. L. (org.). **O código Morse**. Ensaios sobre Richard Morse. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

DOMINGUES, B. H. História e Literatura na busca pela identidade na América Latina no século XX: a visão de Richard Morse. **História da Historiografia**, v. 7, p. 174-199, 2011.

¹⁸ Só para citar os mais conhecidos, este era o caso de Oswald de Andrade (1890-1954), Gilberto Freyre (1900-1987) e Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982). Eles exemplificariam, dentre outros pensadores brasileiros dos anos 1920 e 1930, a premissa – compartilhada por Octavio Paz, Ángel Rama, Richard Morse, Pablo Neruda, García Márques, dentre outros – de que a cultura e a história da América Latina podem ser melhor compreendidas por seus poetas, ensaístas e filósofos do que por seus sociólogos e economistas.

DUMONT, L. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

LEITE, D. M. **O caráter nacional brasileiro**. História de uma ideologia. São Paulo: Ática, 1992.

JANIK, A. & TOULMIN, S. **Wittgenstein's Vienna**. New York: Simon and Schuster, 1973.

MARTIN, G. Narrative since 1920. In: BETHEL, L. (org.). **A Cultural History of Latin America**: Literature, Music and Visual Arts in the 19th and 20th Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MORSE, R. M. The Multiverse of Latin American Identity, c. 1920-c. 1970. In: **The Cambridge History of Latin America**, v. 10, p. 1-129. New York: Cambridge University Press, 1995.

_____. **A volta de McLuhanáima**: Cinco estudos solenes e uma brincadeira séria. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. "Peripheral" Cities as Cultural Arenas "(Russia, Austria, Latin America)". **Journal of Urban History**, Aug., 1984, 10:4.

_____. "As Cidades Periféricas" como arenas culturais: Rússia, Áustria e América Latina. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 205-225, 1995.

MUMFORD, L. (1961). **A Cidade na História** - suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1998.

PAZ, O. **O labirinto da solidão e post-scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

RAMA, A. **A cidade das letras**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SCHORSKE, C. E. **Viena fin-de-siècle: política e cultura**. São Paulo/Campinas: Cia das Letras/Ed. Unicamp, 1988.

WATT, I. **Mitos do Individualismo Moderno**: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Cruzoé. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

WEBER, E. **Peasants into Frenchmen**: the modernization of rural France, 1870-1914. Stanford, 1976.

RAMOS, D. V.. Nação e Narrativa em Pepetela. In: **Locus**. Revista de História. Juiz de Fora, v. 32, v.1, 2011.

MONTEIRO, A. Iracema: História e fricção. In: **Locus**. Revista de História. Juiz de Fora, vol. 32, v.1, 2011.

Os autores

Anderson Roberti dos Reis

Professor adjunto do departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo.

Beatriz Helena Domingues

Pós-doutora em Estudos Latino-Americanos pela University of Maryland College-Park (USA) e em Estudos Jesuíticos por Woodstock Theological Center, na Georgetown University (USA). Professora associada IV da Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Intelectual da América e do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento jesuítico, Richard Morse, Oswald de Andrade, Contra-Reforma no mundo ibero-americano e História dos Estados Unidos.

Bruno Passos Terlizzi

Mestrando no programa de pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas – IFCH/Unicamp. Bolsista Fapesp. Desenvolve projeto de pesquisa intitulado: "Conceitos em disputa: as linguagens políticas nas obras de Sarmiento e o conflito em torno do conceito de americanismo", sob orientação do Dr. José Alves de Freitas Neto, docente na área de História da América Latina junto ao IFCH/Unicamp.

Caio Pedrosa da Silva

Pesquisador na área de História da América da Unicamp, estuda história do México independente. Dedicar-se principalmente a temas relacionados com o catolicismo mexicano, Revolução Mexicana e Rebelião Cristera. Trabalhou no mestrado com a produção historiográfica e a literatura a respeito da Cristera. Atualmente faz doutorado a respeito das narrativas sobre os mártires cristeros.

Carlos Henrique Cruz

Graduado em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), onde, sob a orientação da professora Maria Leônia Chaves de Resende, participou do levantamento e da sistematização das denúncias referentes aos índios e mestiços denunciados ao tribunal da Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII (Processos e Cadernos do Promotor). Atualmente cursa o mestrado na Universidade Federal Fluminense (UFF), sob a orientação do professor Ronaldo Vainfas, no qual se dedica ao estudo dos pajés processados pelo Santo Ofício e às mudanças em suas práticas a partir da situação colonial.

Carolina de Oliveira Beltrami

Mestranda em História e Cultura Social pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP – Franca), é professora de História do ensino fundamental na região de Campinas.

Carolline Martins Andrade

Estudante do 8º período de graduação em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente desenvolve pesquisa sobre a relação entre ficção e História na obra de Martín Luis Guzmán.

Claudia Heloisa Luna

Professora Associada da UFRJ, Cláudia Luna integra o quadro permanente do Programa de Pós-graduação em Letras Neolatinas. Lidera o Diretório de Pesquisa “Modernidade-alteridade-representação”, certificado pelo CNPQ, e coordena o projeto de pesquisa “Trânsitos e mediações: heterogeneidade discursiva e conflitos interculturais”. Integra o Grupo de trabalho “Mulher e literatura”, da ANPOLL. Tem trabalhos publicados em livros no Brasil e no exterior e em periódicos de circulação internacional. Suas áreas de interesse são representação e imaginário, literatura e história, literatura de autoria feminina, heterogeneidade e indigenismo, historiografia literária e imaginários nacionais, a partir do século XIX.

Claudia Wasserman

Professora Associada do Departamento de História da UFRGS, Programa de Pós-Graduação em História, Bolsista Produtividade do CNPq.

Daiana Pereira Neto

Graduada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Mestranda em História pela mesma instituição, com o projeto: De Rubén Darío a Richard Morse: A obra de intelectuais latino-americanos a partir de *A Tempestade* de Shakespeare, sob orientação da professora Dr^a Beatriz Helena Domingues.

Flavia Galli Tatsch

Professora adjunta do Departamento de História da Arte da Universidade Federal de São Paulo. Doutora em História Cultural pelo IFCH/UNICAMP e especialista em história e imagens. Publicou em co-autoria o artigo "A memória evanescente". In: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tania Regina de. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

Flávia Preto de Godoy Oliveira

Doutoranda do programa de pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Ivia Minelli

Formada em História pela Universidade Estadual de Campinas, mestranda na área de Política, Cultura e Memória nessa mesma universidade. Atualmente, desenvolve uma pesquisa a respeito de literatura e política no século XIX na Argentina, evocando os clássicos *Martín Fierro* e *Facundo: civilización y barbárie* para um diálogo historiográfico sobre memória literária

Jorge Cañizares-Esguerra

Professor da University of Texas at Austin. Autor dos premiados *How to Write the History of the New World* (Stanford 2001; Edusp, 2011), *Puritan Conquistadors* (Stanford, 2001) e *Nature, Empire, and Nation* (Stanford, 2006), e editor, em conjunto de Erik Seeman, de *The Atlantic in Global History, 1500–2000* (New Jersey, 2006).

Kátia Gerab Baggio

Professora associada do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado na mesma instituição. Publicou o livro *A questão nacional em Porto Rico: o Partido Nacionalista (1922-1954)*, além de artigos e capítulos. Tem se dedicado à história intelectual latino-americana, particularmente aos intercâmbios entre intelectuais brasileiros e hispano-americanos. Foi presidente da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC) (2000-2002) e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG (2010-2012).

Laís Olivato

Mestranda em História Social pelo programa de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (ingresso em 2009). Possui graduação em História pela mesma universidade. Pesquisa a independência do México e a imprensa insurgente na América Latina do século XIX.

Luís Guilherme Kalil

Doutorando em História Cultural pela Unicamp.

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Professor adjunto da Universidade Federal de Ouro Preto e pesquisador na área de História da América, Modernidade e História Atlântica; atua principalmente nos seguintes temas: crônica e produção de conhecimento no século XVI, disputas religiosas no mundo Atlântico e historiografia do México e Estados Unidos, com ênfase na vida intelectual dos séculos XVIII e XIX.

Maria Cristina Bohn Martins

Professora Titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, onde atua nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História. Mestre em História pela Unisinos (1989) e Doutora em História pela PUCRS (1999), é bolsista produtividade do CNPq e líder do Grupo de Pesquisas “Jesuítas nas Américas”. Escreveu “Sobre festas e celebrações. As reduções do Paraguai (séculos XVII – XVIII)”. Passo Fundo: Ed. da UPF/ANPUH RS, 2007 e, com Leny C. Anzai organizou “História colonial em áreas de fronteira. Índios, jesuítas e colonos”. São Leopoldo/Cuiabá: Oikus, Ed. da UNISINOS, Ed. da UFMT, 2008.

Priscila Ribeiro Dorella

Professora Adjunta da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Tem experiência de pesquisa e ensino na área de História da América, atuando principalmente nos seguintes temas: História e Culturas Políticas, História Intelectual da América Latina e História e Mídia.

Renato Denadai da Silva

Graduado em História pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Mestrando em História Cultural na Unicamp. Bolsista Fapesp.

Suellen Mayara Péres de Oliveira

Doutoranda e mestre em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É professora na área de História da América. Sua dissertação abordou os temas de Historiografia Brasileira e da América, tendo por título: A querela de Clío na região do Prata e o Brasil: Tensões e diálogos da escrita da história nos Institutos Históricos e Geográficos (1838-1852). Atualmente pesquisa a experiência do exílio dos letrados rioplatenses expulsos por Rosas e suas passagens pelo Brasil entre os anos de 1828-1860.

Warley Alves Gomes

Mestrado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais; atualmente desenvolve uma pesquisa sobre a trajetória intelectual de Mariano Azuela, financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

Este livro é uma coletânea das principais contribuições do primeiro Simpósio Temático de História da historiografia das Américas, acontecido no 5º Seminário Brasileiro de História da Historiografia, em 2011, Mariana-MG. Além delas, há trabalhos de outros colaboradores regulares do Grupo de Estudos de História das Américas (GEHA) e do Núcleo de Estudos de Historiografia e Modernidade (NEHM), ambos da UFOP. Os autores dos 22 textos deste tomo são alunos de pós-graduação, professores e especialistas de instituições de ensino superior do Brasil e da Universidade do Texas.

Estruturado em três eixos, o livro aborda de forma ampla temas da historiografia sobre América. Na primeira dessas divisões, apresentamos discussões a respeito da primeira modernidade. Na seguinte, abordamos as construções nacionais e outros temas pertinentes ao século XIX. A história e historiografia do século XX ocupam a derradeira parte deste volume.

ISBN 978-85-288-0296-2



9 788528 802962