TODOROV, Tzvetan. A Conquista da América - A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

I
DESCOBRIR

Há um episódio significativo durante a progressão de Cortez em direção à Cidade do México. Ele acabava de deixar Cholula e, para chegar à capital asteca, devia atravessar uma cadeia de montanhas. Os emissários de Montezuma indicam-lhe uma passagem; Cortez os segue a contragosto, temendo que seja uma armadilha. Nesse momento em que, supõe-se, deveria dedicar toda a sua atenção ao problema da proteção, avista os cumes dos vulcões vizinhos, que estão em atividade. Sua sede de saber faz com que ele esqueça suas preocupações imediatas.

"A oito léguas da cidade de Cholula, encontram-se duas cadeias de montanhas muito elevadas e maravilhosas, pois têm no topo tanta neve, no fim do mês de agosto, que não se pode ver mais nada. E de uma delas, que é a mais alta, sai várias vezes durante o dia e a noite uma massa de fumaça, grande como um casarão, que sobe do cimo da montanha até as nuvens, reta como uma flecha; de modo que, ao que parece, os ventos violentíssimos que sempre sopram naquelas alturas não conseguem desviá-la. Como sempre desejei fazer para Vossa Alteza o relato mais detalhado possível acerca de todas as coisas deste país, quis conhecer o segredo desta, que me pareceu deveras maravilhosa, e enviei dez de meus companheiros, como convinha a uma empresa dessa natureza e, com eles, alguns nativos do país que lhes serviam de guias, e ordenei a eles que se esforçassem para atingir o topo daquela montanha e conhecer o segredo daquela fumaça, de onde e como saía" (Cortez, 2).

Os exploradores não chegam ao topo e contentam-se em trazer alguns pedaços de gelo. Mas, na volta, avistam uma outra rota possível em direção à Cidade do México, que parece oferecer menos perigo; será por ela que Cortez seguirá e, de fato, não terá nenhuma surpresa. Mesmo nos momentos mais difíceis, os que exigem dele a maior atenção, a paixão de Cortez por "conhecer o segredo" não diminui. E, simbolicamente, sua curiosidade é recompensada.

Pode ser instrutivo comparar esta ascensão do vulcão a uma outra, realizada pelos índios maias, e contada nos *Anais dos Cakchiquel*. Também ocorre durante uma expedição militar. Chegam diante do vulcão: "o fogo que saía do interior da montanha era realmente aterrador". Os guerreiros querem descer para trazer o fogo; mas ninguém tem coragem para isso. Voltam-se então para seu chefe, Gagavitz (cujo nome significa: vulcão), e dizem a ele: "Ó tu, nosso irmão, chegaste e és nossa esperança. Quem nos trará o fogo, quem permitirá que tentemos assim nossa sorte, ó, meu irmão?" Gagavitz decide fazê-lo, na companhia de um outro guerreiro intrépido; desce no vulcão e sai dele trazendo o fogo. Os guerreiros exclamam: "É realmente assombroso, seu poder mágico, sua grandeza e sua majestade; ele destruiu o fogo e o capturou." Gagavitz responde: "O espírito da montanha tornou-se meu escravo e meu prisioneiro, ó, meus irmãos! Ao conquistarmos o espírito da montanha libertamos a pedra do fogo, a pedra denominada Zacchog [sílex]" (I).

Em ambos os casos há curiosidade e coragem. Mas a percepção do fato é diferente. Para Cortez, trata-se de um fenômeno natural singular, de uma maravilha da natureza; sua curiosidade é intransitiva; a conseqüência prática (a descoberta do melhor caminho) é evidentemente casual. Para Gagavitz, é preciso medir-se com um fenômeno mágico, combater o espí-

rito da montanha; a conseqüência prática é a domesticação do fogo. Em outras palavras, este relato, que talvez tenha um fundamento histórico, transforma-se num mito da origem do fogo: as pedras, cuja fricção provoca as faíscas, teriam sido trazidas por Gagavitz do vulcão em erupção. Cortez permanece no plano puramente humano; a história de Gagavitz aciona imediatamente um conjunto de correspondências naturais e sobrenaturais.

A comunicação, entre os astecas, é, antes de mais nada, uma comunicação com o mundo, e as representações religiosas têm um papel essencial. A religião não está, evidentemente, ausente no lado espanhol, e era inclusive decisiva para Colombo. Mas duas diferenças essenciais chamam imediatamente a atenção. A primeira está ligada à especificidade da religião cristã em relação às religiões pagãs da América: o que importa aqui é o fato de ela ser, fundamentalmente, universalista e igualitária. "Deus" não é um nome próprio, é um nome comum: essa palavra pode ser traduzida em qualquer língua, pois não designa *um* deus, como Huitzilopochtli e Tezcatlipoca que, no entanto, já são abstrações, mas *o* deus. Essa religião pretende ser universal e, em função disso, é intolerante. Montezuma demonstra algo que pode parecer uma fatal abertura de espírito, durante os conflitos religiosos (na realidade, não é bem isso): quando Cortez ataca seus templos, ele procura encontrar soluções de compromisso: "Então Montezuma sugeriu que colocássemos nossas imagens de um lado e que deixássemos seus deuses do outro; mas o Marquês [Cortez] recusou" (Andrés de Tapia); mesmo depois da conquista, os índios continuarão querendo integrar o Deus cristão em seu panteão, como uma divindade entre outras.

Isto não significa que não há absolutamente nenhuma idéia monoteísta na cultura asteca. Suas inumeráveis divindades são apenas os diversos nomes de deus, o invisível e inatingível. E, se deus tem tantos nomes e tantas imagens, é porque cada uma de suas manifestações e de suas relações com o mundo natural é personificada, cada uma de suas diversas funções é atribuída a uma personagem diferente. O deus da religião asteca é simultaneamente uno e múltiplo. O que faz com que a religiosidade asteca se dê bem com a adição de novas divindades; sabe-se que, no tempo de Montezuma, justamente, foi construído um templo destinado a receber todos os deuses "outros": "Pareceu ao rei Montezuma que faltava um templo dedicado à glória de todos os ídolos adorados neste país. Movido pelo zelo religioso, ordenou a construção de um (...). Chama-se *Coateocalli*, o que quer dizer 'Templo dos deuses diversos', devido à diversidade de deuses que havia entre os vários povos e as várias províncias" (Durán, III, 58). O projeto será executado, e esse templo espantoso funcionará durante os anos que precedem a conquista. Não é assim para os cristãos, e a recusa de Cortez decorre do próprio espírito da religião cristã: o Deus cristão não é uma encarnação que poderia juntar-se às outras, é *um* de modo exclusivo e intolerante, e não deixa nenhum espaço para outros deuses; como diz Durán, "nossa fé católica é una e nela se funda uma única Igreja, que tem por objeto um só Deus verdadeiro, e não admite a seu lado nenhuma adoração, ou fé, em outros deuses" (I, "Introdução"). Este fato contribui bastante para a vitória dos espanhóis: a intransigência sempre venceu a tolerância.

O igualitarismo do cristianismo é solidário com seu universalismo: já que Deus convém a todos, todos

convêm a Deus; quanto a isso, não há diferenças entre os povos nem entre os indivíduos. São Paulo disse: "Onde não há grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, servo ou homem livre, mas Cristo é tudo em todos" (*Co* 3, 11), e: "Nisto não há judeu nem grego, não há servo nem homem livre, não há macho nem fêmea, porque todos vós sois um em Cristo Jesus" (*Ge* 3, 28). Esses textos indicam claramente o sentido que deve ser dado ao igualitarismo dos primeiros cristãos: o cristianismo não luta contra as desigualdades (o senhor continuará sendo senhor, e o escravo, escravo, como se esta diferenciação fosse tão natural quanto a que existe entre homem e mulher); mas declara-as não pertinentes, diante da unidade de todos no Cristo. Reencontraremos estes problemas nos debates morais que virão após a conquista.

A segunda diferença decorre das formas que tomou o sentimento religioso entre os espanhóis dessa época (talvez seja mais uma conseqüência da doutrina cristã, e podemos nos perguntar em que medida uma religião igualitarista não leva, por sua recusa das hierarquias, a sair da própria religião): o Deus dos espanhóis é um ajudante e não um Senhor, um ser mais usado do que usufruído (para falar como os teólogos). Teoricamente, e como queria Colombo (e até Cortez, e este é um de seus traços de mentalidade mais "arcaicos"), o objetivo da conquista é expandir a religião cristã; na prática, o discurso religioso é um dos meios que garantem o sucesso da conquista: fim e meios trocaram de lugar.

Os espanhóis só ouvem os conselhos divinos quando estes coincidem com as sugestões de seus informantes ou com seus próprios interesses, como comprovam

os relatos de vários cronistas. "Reconhecemos também outros sinais seguros que nos fizeram compreender que Deus queria, no interesse da religião, que colonizássemos este país", já dizia Juan Díaz, que acompanhava a expedição de Grijalva; e Bernal Díaz: "Concordamos pois em seguir a opinião da gente de Cempoala; pois o bom Deus dispunha para nós de tudo" (61). No episódio da ascensão do vulcão, acima narrado, Cortez também atribuía a Deus a descoberta do melhor caminho. "Como Deus sempre pareceu tomar em mãos os interesses de Vossa Majestade, desde a mais tenra infância, e como eu e meus companheiros estamos a serviço de Vossa Alteza, quis mostrar-nos outra rota, um tanto difícil, mas menos perigosa do que a que queriam que seguíssemos" (2). Lançam-se à batalha gritando "Santiago", não tanto na esperança de uma intervenção do santo tutelar, mas para darem coragem a si mesmos e amedrontarem os adversários. O capelão da tropa de Cortez não deixa nada a desejar como chefe militar: "Nossas tropas chegaram a um alto grau de excitação devido à influência dos encorajamentos de frei Bartolomé de Olmedo, que os exortava a agüentar firme na intenção de servir a Deus e de difundir a santa fé, prometendo-lhes o auxílio de seu santo ministério e gritando-lhes que vencessem ou morressem em combate" (Bernal Díaz, 164). No próprio estandarte de Cortez esta relação é explicitamente afirmada: "A bandeira erguida por Cortez era de cores branca e azul, com uma cruz no centro e, ao redor, uma inscrição latina que, traduzida, dizia: 'Amigos, sigamos a cruz, e com fé neste símbolo devemos conquistar'" (Gomara, 23).

Conta-se um episódio significativo, ocorrido durante a campanha contra os Tlaxcaltecas: para surpreen-

der o inimigo, Cortez faz uma incursão noturna com seus cavaleiros. Um cavalo tropeça; Cortez manda-o de volta ao acampamento. Outro faz o mesmo pouco depois. "Alguns lhe disseram: 'Senhor, isto parece ser um mau presságio para nós, retrocedamos.' Mas ele respondeu: 'Para mim, é bom presságio. Em frente'" (Francisco de Aguilar; ver também Andrés de Tapia). Para os astecas, a chegada dos espanhóis era nada mais nada menos do que a realização de uma série de maus presságios (o que diminuiu sua combatividade), ao passo que, em circunstâncias comparáveis, Cortez (à diferença de alguns de seus companheiros) recusa-se a ver uma intervenção divina – ou então, se ela existe, só pode favorecê-lo, apesar de os sinais parecerem dizer o contrário! É impressionante ver que, durante sua fase descendente, e particularmente no decorrer da expedição de Honduras, Cortez começa a acreditar em presságios; e o sucesso o abandona.

Este papel subordinado e, finalmente, limitado do intercâmbio com Deus cede lugar a uma comunicação humana em que o *outro* será claramente reconhecido (ainda que não seja estimado). O encontro com os índios não cria essa possibilidade de reconhecimento, apenas a revela; ela existe por razões próprias da história da Europa. Para descrever os índios, os conquistadores procuram comparações que encontram imediatamente, em seu próprio passado pagão (greco-romano), ou em *outros* mais próximos geograficamente, e já familiares, como os muçulmanos. Os espanhóis chamam de "mesquitas" todos os primeiros templos que descobrem; e a primeira cidade avistada durante a expedição de Hernandez de Córdoba será denominada, diz Bernal Díaz, "o grande Cairo". Tentando previr suas impressões dos mexicanos, Francisco de Aguilar relembra imediatamente: "Criança e adolescente, comecei a ler várias histórias e relatos sobre os persas, gregos e romanos. Conhecia também pela leitura os ritos praticados nas Índias Portuguesas." Podemos nos perguntar em que medida toda a maleabilidade de espírito necessária para levar a cabo a conquista, e que é demonstrada pelos europeus de então, não se deve a essa situação singular, que faz deles herdeiros de *duas* culturas: a cultura greco-romana de um lado, a cultura judaico-cristã de outro (mas isto, na verdade, já estava preparado havia muito tempo, visto que a assimilação já estava sendo feita entre a tradição judaica e a tradição cristã, o Antigo Testamento sendo absorvido no Novo). Ainda teremos a oportunidade de observar os conflitos entre esses dois elementos da cultura renascentista; conscientemente ou não, seu representante é obrigado a fazer toda uma série de ajustes, de traduções e de compromissos às vezes bastante difíceis, que lhe permitem cultivar o espírito de adaptação e de improvisação, destinado a desempenhar um papel tão importante no decorrer da conquista.

A civilização européia de então não é egocêntrica, mas "alocêntrica": há muito tempo, seu local sagrado por excelência, seu centro simbólico, Jerusalém, não somente é exterior ao território europeu como também dominado por uma civilização rival (a muçulmana). No Renascimento, acrescenta-se a essa descentralização espacial uma outra, temporal: a era ideal não é nem o presente nem o futuro, mas o passado, e um passado que nem mesmo é cristão: o dos gregos e romanos. O centro está fora, o que abre para o outro a possibilidade de um dia tornar-se central.

Uma das coisas que mais impressionam os conquistadores, quando entram na Cidade do México, é o que se poderia chamar de zoológico de Montezuma. As populações dominadas ofereciam, aos astecas, a título de tributo, espécimes de vegetais e animais, e eles tinham determinado locais onde essas coleções de plantas, pássaros, serpentes e animais selvagens podiam ser admiradas. As coleções não se justificam unicamente, ao que parece, pelas referências religiosas (tal animal podendo corresponder a tal divindade); eram admiradas também pela raridade e variedade das espécies, ou pela beleza dos espécimes. Isto faz pensar, mais uma vez, no comportamento de Colombo, naturalista amador, que queria amostras de tudo o que encontrava.

Essa instituição, que os espanhóis, por sua vez, admiram (os zoológicos não existem na Europa), pode ser ao mesmo tempo relacionada a e contrastada com uma outra, mais ou menos sua contemporânea: são os primeiros museus. Os homens sempre colecionaram curiosidades, naturais ou culturais; mas é somente no século XV que os papas começarão a acumular e a exibir vestígios antigos, na qualidade de restos de uma outra cultura; também é a época das primeiras obras sobre "vida e costumes" das populações distantes. Algo desse espírito penetrou o próprio Cortez, pois, se num primeiro momento sua única preocupação é derrubar os ídolos e destruir os templos, pouco após a conquista vemo-lo preocupado em preservá-los como testemunhos da cultura asteca. Uma testemunha da acusação no processo que lhe é movido alguns anos mais tarde afirma: "Mostrou-se bastante contrariado, pois queria que aqueles templos dos ídolos ficassem como monumentos" (*Sumario*, I, p. 232).

O que mais se parecia com um museu, entre os astecas, era o Coateocalli, ou templo dos deuses diversos. Entretanto, notamos imediatamente a diferença: os ídolos, trazidos a esse templo dos quatro cantos do país, não suscitam nem uma atitude estética de admiração e muito menos uma consciência relativista das diferenças entre os povos. Uma vez na Cidade do México, essas divindades tornam-se mexicanas, e seu uso continua a ser puramente religioso, semelhante ao dos deuses mexicanos, embora tivessem uma origem diferente. Nem o zoológico nem esse templo demonstram um reconhecimento das diferenças culturais como faz o museu nascente na Europa.

A presença de um lugar reservado para outros no universo mental dos espanhóis é simbolizada pelo desejo, constantemente afirmado, de comunicar, que contrasta profundamente com as reticências de Montezuma. A primeira mensagem de Cortez é: "Já que tínhamos atravessado tantos mares e tínhamos vindo de países tão distantes somente para vê-lo e falar com ele pessoalmente, nosso Senhor e grande Rei não aprovaria nossa conduta se retornássemos assim" (Bernal Díaz, 39). "O capitão disse-lhes, por meio dos intérpretes que tínhamos, e fez com que compreendessem que não partiria em hipótese alguma daquele país sem antes conhecer seu segredo, a fim de poder escrever para Vossas Majestades um relato verídico a respeito disso" (Cortez, 1). Os soberanos estrangeiros, assim como os vulcões, despertam irresistivelmente a curiosidade de Cortez, que age como se seu único objetivo fosse redigir um relato.

Pode-se dizer que o próprio fato de assumirem o papel ativo no processo de integração garante aos es-

panhóis uma superioridade incontestável. São os únicos que *agem* nessa situação; os astecas procuram apenas manter o *status quo*, apenas *reagem*. O fato de terem sido os espanhóis os que atravessaram o oceano para encontrar os índios, e não o inverso, já anuncia o resultado do encontro; os astecas não se expandem mais além na América do Sul ou na América do Norte. É impressionante ver que, na América Central, são precisamente os astecas que não querem comunicar-se nem mudar nada em seu modo de vida (as duas coisas freqüentemente se confundem), o que vai par a par com a valorização do passado e das tradições, ao passo que as populações dominadas ou dependentes participam muito mais ativamente da interação, e levam vantagem no conflito: os tlaxcaltecas, aliados dos espanhóis, serão em muitos aspectos os verdadeiros senhores do país no século que se segue à conquista.

Voltemo-nos agora para o lado da *produção* dos discursos e dos símbolos. Cortez tem, inicialmente, uma preocupação constante com a interpretação que os outros – os índios – farão de seus gestos. Punirá severamente os saqueadores em seu próprio exército porque estes ao mesmo tempo *tomam* o que não deve ser tomado e *dão* uma impressão desfavorável de si mesmos. "Vendo o porto deserto e tendo sabido como Alvarado tinha estado na vila vizinha pegando as galinhas, os ornamentos e outros objetos de pouco valor pertencentes aos ídolos e o ouro metade cobre, mostrou-se muito irritado e repreendeu Pedro de Alvarado severamente por isso, dizendo-lhe que não era tomando assim os bens dos nativos que se faria a paz nos países conquistados. (...) Fez com que devolvessem o ouro, os ornamentos e tudo o mais. Quanto às galinhas, tinham

sido comidas; mas ordenou que em troca lhes dessem miçangas e guizos, e a cada um uma camisa de Castela" (Bernal Díaz, 25). E mais tarde: "Um soldado de nome Mora, natural de Ciudad Rodrigo, roubou duas galinhas numa casa de índios daquela aldeia. Cortez, percebendo isso, sentiu tanta cólera pela conduta que aquele soldado tinha ousado manter à sua vista, em país aliado, que ali mesmo fez com que passassem uma corda em volta do pescoço dele" (Bernal Díaz, 51). A razão desses gestos é precisamente o desejo que Cortez tem de controlar a informação recebida pelos índios: "Para evitar a aparência de cobiça neles, e para acabar com a idéia de que o único motivo de sua vinda era a procura do ouro, todos deviam fazer como se não soubessem o que era" (Gomara, 25); e, nas aldeias: "Cortez anunciou pelo arauto que, sob pena de morte, ninguém devia tocar outra coisa senão a comida – isto para aumentar sua reputação de benevolência junto aos indígenas" (Gomara, 29). Percebe-se o papel que começa a ter o vocabulário do faz-de-conta: "aparência", "reputação".

Quanto às mensagens que lhes envia, também obedecem a uma estratégia perfeitamente coerente. Para começar, Cortez quer que a informação recebida pelos índios seja exatamente aquela que ele envia; com muita prudência, destilará a verdade em suas próprias palavras, e será particularmente impiedoso em relação aos espiões: os que agarra terão as mãos cortadas. No início, os índios não estão bem certos de que os cavalos dos espanhóis são seres mortais; para mantê-los nessa incerteza, Cortez fará com que sejam cuidadosamente enterrados os cadáveres dos animais mortos, na noite que se segue à batalha. Recorrerá a muitos outros

abstração e não pede, por enquanto, nenhum imposto, os cempoaleses encontram razões suficientes para passar para o outro lado. As coisas são mais complexas no que se refere a Montezuma. Ele saberá, por um lado, que seus enviados foram maltratados graças à presença dos espanhóis; mas, por outro, que a vida deles foi salva graças aos mesmos espanhóis. Cortez se apresenta, simultaneamente, como inimigo e como aliado, tornando impossível, ou, em todo caso, injustificável, qualquer ação de Montezuma contra ele; através desse ato impõe seu poder, ao lado do de Montezuma, pois este não pode puni-lo. Enquanto sabia apenas a primeira parte da história, Montezuma "já tinha mandado um de seus grandes exércitos para combater as aldeias rebeldes"; tendo ouvido a segunda, "sua cólera cedeu e ele concordou em enviar alguém para informar-se acerca de nossas intenções" (Bernal Díaz, 48). O resultado da mensagem múltipla de Cortez é que Montezuma já não sabe o que deve pensar, e é obrigado a voltar à busca de informação.

A primeira preocupação de Cortez quando está fraco é fazer com que os outros pensem que é forte, não permitir que descubram a verdade; esta preocupação é constante. "Como tínhamos anunciado que aquele seria nosso caminho, achei melhor perseverar e não recuar, para que não pensassem que me faltava coragem" (2). "Por mim, achei que demonstrar tão pouca coragem diante dos naturais, sobretudo diante dos que eram nossos amigos, seria suficiente para afastá-los de nós; e lembrei-me de que a sorte sempre favorece os audaciosos" (2). "Pareceu-me que, embora não fosse nosso caminho, seria pusilânime passar sem lhes dar uma boa lição, e para que nossos amigos não pensassem que o medo nos impedia de fazê-lo" etc. (3).

De modo geral, Cortez é um homem sensível às aparências. Quando é nomeado para liderar a expedição, seus primeiros gastos serão dedicados à compra de uma roupa imponente. "Começou a cuidar-se e enfeitar-se muito mais do que de hábito. Pôs um penacho e um medalhão e uma corrente de ouro" (Bernal Diaz, 20); mas pode-se pensar que, ao contrário dos chefes astecas, ele não usava todas as suas insígnias durante as batalhas. Seus encontros com os mensageiros de Montezuma também são cercados de todo um cerimonial, que devia ser bastante cômico na floresta tropical, mas nem por isso deixava de surtir efeito.

Cortez tem a reputação de bem-falante; sabe-se que chega a escrever poesias, e os relatórios que envia a Carlos V evidenciam um notável domínio da língua. Os cronistas mostram-no freqüentemente em atividade, tanto junto a seus soldados como quando se dirige aos caciques, por intermédio de intérpretes. "Às vezes o capitão nos dirigia belíssimos discursos, que nos convenciam de que seríamos todos condes ou duques, e nos tornaríamos nobres; transformava-nos assim de cordeiros em leões, e nós caminhávamos ao encontro de exércitos poderosos sem medo ou hesitação" (Francisco de Aguilar; voltaremos à comparação com os leões e os cordeiros). "De natureza afável, era procurado e agradava por sua conversa" (Bernal Díaz, 20). "Cortez sabia conquistar a atenção dos caciques com boas palavras" (*ibid.*, 36). "Cortez consolou-os com palavras amistosas que ele e doña Marina sabiam muito bem empregar" (*ibid.*, 86). Até mesmo seu inimigo jurado, Las Casas, enfatiza seu completo desembaraço na comunicação com os homens: descreve-o como um homem que "sabia falar a todos" e tinha "vivacidade astuciosa e ciência mundana" (*Historia*, III, 114 e 115).

estratagemas para dissimular suas verdadeiras fontes de informação, para fazer crer que suas informações não provêm do intercâmbio com os homens, e sim do intercâmbio com o sobrenatural. A propósito de uma delação, ele conta: "Como ignoravam quem tinha me revelado aquilo e como achavam que sabia por uma espécie de mágica, pensam que nada me pode escapar. Várias vezes tinham visto que, para ter certeza do caminho, sacava um mapa e uma bússola, particularmente quando encontrei o caminho de Cagoatezpan, e tinham dito a vários espanhóis que assim eu conseguira sabê-lo. Alguns deles, desejando assegurar-me de sua boa vontade, até vieram a mim e pediram-me que olhasse no vidro e no mapa para verificar suas boas intenções, já que era assim que eu sabia de todas as outras coisas; deixei que acreditassem que aquilo era verdade e que a bússola e o mapa tudo me revelavam" (5).

O comportamento de Montezuma era contraditório (acolher ou não acolher os espanhóis?), e revelava o estado de indecisão em que se encontrava o imperador asteca, o que seria explorado por seus adversários. O comportamento de Cortez é freqüentemente tão contraditório quanto o de Montezuma, na aparência; mas essa contradição é calculada, e tem por objetivo (e por efeito) confundir sua mensagem, deixar seus interlocutores perplexos. Um momento de sua marcha para a Cidade do México é exemplar nesse sentido. Cortez está em Cempoala, recebido pelo "grande cacique", que espera que o chefe espanhol o ajude a rechaçar o jugo asteca. Chegam nesse momento cinco enviados de Montezuma, encarregados de coletar o imposto; ficam particularmente irados com a boa acolhida aos espanhóis. O grande cacique vem até Cortez para pedir conselho; este lhe diz que prenda os coletores, o que é feito; mas, quando os cempoaleses se propõem a sacrificar os prisioneiros, Cortez se opõe e junta seus próprios soldados à guarda da prisão. Quando cai a noite, pede a seus soldados que lhe tragam, às escondidas, dois dos cinco prisioneiros, os mais inteligentes se possível; tendo-os diante de si, simula a inocência, espanta-se ao vê-los prisioneiros e se propõe a libertá-los; para assegurar a fuga deles, chega a conduzi-los em um de seus barcos para fora do território cempoalês. Livres, vão até Montezuma, e contam-lhe o que devem a Cortez. Na manhã seguinte, os cempoaleses descobrem a fuga e querem sacrificar pelo menos os três prisioneiros restantes; mas Cortez se opõe; fica indignado com a negligência dos guardas cempoaleses e propõe guardar os outros três em seus próprios barcos. O grande cacique e seus colegas aceitam; mas sabem que Montezuma será avisado da rebelião deles; juram então fidelidade a Cortez e se comprometem a ajudá-lo em sua luta contra o imperador asteca. "Foi então que juraram obediência à Sua Majestade, diante do escrivão Diego Godoy; e informaram esses acontecimentos às outras aldeias daquela província. Como não pagavam mais tributos e não viam os coletores, não podiam conter a alegria, pensando na tirania de que estavam livres" (Bernal Díaz, 47).

As manobras de Cortez têm dois destinatários: os cempoaleses e Montezuma. Com os primeiros, as coisas são relativamente simples: Cortez leva-os a uma aliança irreversível com os espanhóis. Como os coletores astecas estão bem próximos, e os tributos são bem pesados, ao passo que o Rei de Espanha é uma pura

Preocupa-se igualmente com a reputação de seu exército, e contribui conscientemente para sua elaboração. Ao subir com Montezuma até o topo de um dos templos da Cidade do México, com uma altura de cento e catorze degraus, o imperador asteca convida-o a descansar. "Cortez respondeu-lhe, por meio de nossos intérpretes, que nem ele nem nenhum de seus homens jamais se cansava, qualquer que fosse a razão" (Bernal Díaz, 92). Gomara faz com que ele revele o segredo desse comportamento num discurso, que Cortez teria feito a seus soldados: "O desfecho da guerra depende muito de nossa reputação" (114). Quando entra pela primeira vez na Cidade do México, dispensa a companhia de um exército de índios aliados, pois isso poderia ser interpretado como um sinal de hostilidade; em compensação, quando recebe, após a queda da Cidade do México, os mensageiros de um chefe distante, exibe ostensivamente todo o seu poder: "Para que vejam nosso modo de agir e contem isso ao seu senhor, fiz com que todos os cavalos fossem levados a uma praça e corressem e lutassem diante deles; a infantaria se colocou em formação de batalha, com os arcabuzeiros, que descarregaram suas armas, enquanto eu ordenava que atirassem granadas sobre uma das torres" (3). E sua tática militar preferida será – já que ele dá a impressão de estar forte quando está fraco – simular sua fraqueza justamente quando está forte, para atrair os astecas a armadilhas mortais.

Em todo o decorrer da campanha, Cortez demonstra seu gosto por ações espetaculares, bem consciente do valor simbólico delas. É, por exemplo, essencial ganhar a primeira batalha contra os índios; destruir os ídolos ao primeiro desafio dos sacerdotes, para mostrar sua invulnerabilidade; sair vitorioso do primeiro combate entre bergantins e canoas indígenas; queimar um determinado palácio no interior da cidade para mostrar a amplitude de sua penetração; subir até o topo de um templo para que todos possam vê-lo ali. Pune rara, mas exemplarmente, de modo que todos aprendem; temos um exemplo disso na violência com que reprime a região de Panuco, após uma sublevação que ele aniquilou; nota-se a atenção que dá à difusão da informação: "Cortez ordena que cada um dos [sessenta] caciques faça vir seu herdeiro. A ordem é cumprida. Todos os caciques são então queimados numa imensa fogueira, e seus herdeiros assistem à execução. Cortez chama-os em seguida e lhes pergunta se sabem como foi dada a sentença contra seus pais assassinos; depois, tomando um ar severo, acrescenta que espera que o exemplo baste e que eles não sejam mais suspeitos de desobediência" (Pierre Martyr, VIII, 2).

O uso que Cortez faz de suas armas tem uma eficácia mais simbólica do que prática. Ordena a construção de uma catapulta que não funcionará, mas não faz mal: "Mesmo se ela não tivesse tido outro efeito senão amedrontá-los, o que aconteceu, esse medo era tão grande que pensávamos que os inimigos se renderiam, e isso nos bastava" (Cortez, 3). Logo no início da expedição, organiza verdadeiros espetáculos de "som e luz" com seus cavalos e seus canhões (que então não têm nenhuma outra utilidade); sua preocupação com a encenação é realmente notável. Esconde num determinado local uma égua, e coloca em frente dela seus anfitriões índios e um garanhão; as manifestações barulhentas deste último apavoram essas pessoas que nunca tinham visto um cavalo. Escolhendo um momen-

to de calmaria, Cortez manda disparar os canhões que também estão bem perto. Ele não inventou esse tipo de estratagema, mas é certamente o primeiro a agir assim de modo sistemático. Em outra ocasião, leva seus convidados a um local onde o solo é duro, para que os cavalos possam galopar velozmente, e manda disparar novamente o grande canhão, descarregado. Sabemos, pelos relatos astecas, que essas encenações atingiam seus objetivos: "Nesse instante os emissários perderam a cabeça, e desmaiaram. Despencaram, afundaram cada um de um lado: já não eram senhores de si mesmos" (*CF*, XII, 5). Esses passes de mágica são tão eficientes, que um padre pôde escrever tranqüilamente, alguns anos mais tarde: "Essa gente tem tanta confiança em nós que já não são necessários milagres" (Francesco de Bologna).

Esse comportamento de Cortez faz pensar, irresistivelmente, no ensinamento quase contemporâneo de Maquiavel. Não se trata, evidentemente, de uma influência direta, mas do espírito de uma época, que se manifesta nos escritos de um e nos atos do outro; de resto, o rei "católico" Fernando, cujo exemplo Cortez não podia ignorar, é citado por Maquiavel como modelo do "novo príncipe". Como deixar de fazer a aproximação entre os estratagemas de Cortez e os preceitos de Maquiavel, que erige a reputação e o faz-de-conta ao topo dos novos valores: "Não é preciso que um príncipe tenha todas as qualidades supracitadas, mas é preciso que pareça tê-las. Ousaria até dizer que, se ele as tiver e as usar sempre, elas o prejudicarão; mas, fingindo tê-las, elas serão proveitosas" (*O príncipe*, 18). De modo geral, no mundo de Maquiavel e de Cortez, o discurso não é determinado pelo objeto que descreve, nem pela conformidade a uma tradição, mas é construído unicamente em função do objetivo que se procura atingir.

A melhor prova de que podemos dispor quanto à capacidade de Cortez em compreender e falar a linguagem do outro é sua participação na elaboração do mito da volta de Quetzalcoatl. Não será essa a primeira vez em que os conquistadores espanhóis exploram os mitos indígenas em seu próprio benefício. Pierre Martyr consignou a comovente história da deportação dos lucayos, habitantes das atuais Ilhas Bahamas, que acreditam que, após a morte, seus espíritos partem para uma terra prometida, para um paraíso, onde podem gozar todos os prazeres. Os espanhóis, que precisam de mão-de-obra e não conseguem encontrar voluntários, assimilam rapidamente o mito e completam-no em seu próprio benefício. "Assim que os espanhóis souberam das crenças ingênuas dos insulares em relação a suas almas que, após a expiação das faltas, devem passar das montanhas geladas do norte para as regiões meridionais, tudo fizeram para persuadi-los a abandonar por iniciativa própria o solo natal e se deixar levar às ilhas meridionais de Cuba e Hispaniola. Conseguiram convencê-los de que eles mesmos estavam chegando ao país onde encontrariam seus pais e filhos mortos, todos os parentes e amigos, e desfrutariam de todas as delícias nos braços daqueles que tinham amado. Como os sacerdotes já tinham incutido neles essas falsas crenças, e os espanhóis confirmavam-nas, deixaram a pátria nessa vã esperança. Assim que compreenderam que tinham abusado deles, já que não encontravam nem os parentes nem pessoa alguma que desejavam e eram, ao contrário, forçados a su-

portar fadigas e a executar trabalhos duros aos quais não estavam habituados, ficaram desesperados. Ou se suicidavam, ou então resolviam morrer de fome e feneciam de cansaço, recusando qualquer argumento, e até mesmo a violência, para se alimentarem. (...) Assim pereceram os desafortunados lucayos" (VII, 4).

A história do retorno de Quetzalcoatl, no México, é mais complexa, e suas conseqüências, bem mais importantes. Eis os fatos, em poucas palavras. Segundo os relatos indígenas anteriores à conquista, Quetzalcoatl é uma personagem simultaneamente histórica (um chefe de Estado) e legendária (uma divindade). Em um dado momento, é obrigado a deixar seu reino e partir para o leste (o Atlântico); desaparece, mas segundo algumas versões do mito promete (ou ameaça) voltar um dia para recuperar o que é seu. Cabe lembrar aqui que a idéia do retorno de um messias não desempenha um papel essencial na mitologia asteca; que Quetzalcoatl é apenas uma divindade entre outras e não ocupa um lugar de destaque (particularmente na Cidade do México, cujos habitantes consideram-no deus dos cholultecas); e que apenas alguns relatos prometem sua volta, enquanto outros simplesmente descrevem seu desaparecimento.

Ora, os relatos indígenas da conquista, particularmente os recolhidos por Sahagún e Durán, dizem que Montezuma tomou Cortez por Quetzalcoatl, que voltava para recuperar seu reino; essa identificação seria um dos motivos principais de sua passividade diante do avanço dos espanhóis. Pode-se duvidar da autenticidade dos relatos, que dizem o que achavam os informantes dos padres. A idéia de uma identidade entre Quetzalcoatl e Cortez realmente existiu nos anos imediatamente subseqüentes à conquista comprovada também pela repentina recrudescência na produção de objetos de culto ligados a Quetzalcoatl. Ora, há um hiato evidente entre esses dois estados do mito: o antigo, em que o papel de Quetzalcoatl é secundário, e sua volta incerta; e o novo, em que aquele é predominante e esta absolutamente certa. Uma força deve ter intervindo para acelerar essa transformação do mito.

Essa força tem um nome: Cortez. Ele sintetizou vários dados. A diferença radical entre espanhóis e índios, e a relativa ignorância de outras civilizações por parte dos astecas levavam, como vimos, à idéia de que os espanhóis eram deuses. Mas quais deuses? É aí que Cortez deve ter fornecido o elo que faltava, estabelecendo a relação com o mito, um tanto marginal, mas totalmente pertencente à "linguagem do outro", da volta de Quetzalcoatl. Os relatos que se encontram em Sahagún e Durán apresentam a identificação Cortez-Quetzalcoatl como tendo sido produzida no espírito do próprio Montezuma. Mas essa afirmação prova somente que, para os índios da pós-conquista, isso era verossímil; ora, é certamente nisso que se baseia o raciocínio de Cortez, que procurava produzir um mito bem índio. Em relação a isso, dispomos de provas mais diretas.

A primeira fonte importante que estabelece a existência desse mito são as cartas-relatórios do próprio Cortez. Esses relatórios, endereçados ao imperador Carlos V, não têm um mero valor documentário: para Cortez, como vimos, a palavra é um meio de manipular as pessoas, antes de ser reflexo fiel do mundo, e, em suas relações com o imperador, tem tantos objetivos a atingir que a objetividade não é sua preocupação

principal. Não obstante, a evocação desse mito, tal como se encontra em seu relato do primeiro encontro com Montezuma, é altamente reveladora. Montezuma teria declarado, dirigindo-se a seu hóspede espanhol e a seus próprios nobres: "Devido ao lugar de onde dizeis vir, a saber o levante, e às coisas que dizeis do grande senhor ou rei que vos envia aqui, cremos e estamos certos de que é esse o nosso senhor natural, particularmente porque dizeis que ele nos conhece há muito tempo." Ao que Cortez responde: "O que achei conveniente, tratando especialmente de convencê-lo de que Vossa Majestade era aquele que esperavam" (Cortez, 2).

Para caracterizar seu próprio discurso, Cortez encontra, significativamente, a noção retórica fundamental do "conveniente": o discurso é regido por seu objetivo, não por seu objeto, Mas Cortez não tem nenhum interesse em convencer Carlos V de que este último é, sem saber, um Quetzalcoatl; em relação a isso, seu relatório deve dizer a verdade. Ora, nos fatos relatados, vemos sua intervenção duas vezes: a convicção (ou suspeita) inicial de Montezuma já é efeito das palavras de Cortez ("devido às coisas que dizeis"), e particularmente do argumento engenhoso segundo o qual Carlos V já os conhece há muito tempo (não devia ser difícil para Cortez produzir provas disso). E, em resposta, Cortez afirma explicitamente a identidade das duas personagens, tranqüilizando Montezuma, enquanto se mantém vago e dá a impressão de estar apenas confirmando uma convicção que o outro teria adquirido por suas próprias vias.

Sem que nos seja possível, pois, ter certeza de que Cortez é o único responsável pela identificação entre

Quetzalcoatl e os espanhóis, constatamos que faz tudo para alimentá-la. Seus esforços serão coroados de sucesso, embora a lenda deva ainda passar por algumas transformações (deixando de lado Carlos V e identificando diretamente Cortez a Quetzalcoatl). E essas transformações são rentáveis em todos os níveis: Cortez pode assim gabar-se de uma legitimidade junto aos índios; além disso, fornece-lhes um meio de racionalizar sua própria história: senão, sua vinda teria sido absurda e pode-se supor que a resistência teria sido muito mais implacável. Mesmo que Montezuma não tome Cortez por Quetzalcoatl (aliás, ele não teme Quetzalcoatl a esse ponto), os índios que comporão os relatos, isto é, os autores da representação coletiva, acreditam nisso; o que tem conseqüências incomensuráveis. É definitivamente graças ao domínio dos signos dos homens que Cortez garante seu controle sobre o antigo império asteca.

Ainda que os cronistas, espanhóis ou índios, se equivoquem, ou mintam, suas obras continuam eloqüentes para nós; o gesto que cada uma delas constitui revela a ideologia do autor, inclusive quando a narração dos acontecimentos é falsa. Vimos o quanto o comportamento semiótico dos índios acompanhava o domínio, entre eles, do princípio hierárquico sobre o princípio democrático, e a preeminência do social sobre o individual. Se compararmos os relatos da conquista, indígenas e espanhóis, descobriremos ainda a oposição entre dois tipos de ideologia bem distintos. Tomemos dois exemplos dos mais ricos: a crônica de Bernal Díaz de um lado; a do *Codex Florentino*, recolhida por Sahagún, do outro. Elas não diferem pelo valor documental: ambas mesclam verdades e erros. Nem

pela qualidade estética: ambas são comoventes e até mesmo perturbadoras. Mas não são construídas do mesmo modo. O relato do *Codex Florentino* é a história de um povo contada por esse mesmo povo. A crônica de Bernal Díaz é a história de alguns homens contada por um homem.

Não que inexistam identificações individuais no *Codex Florentino*. Vários guerreiros valentes são mencionados, assim como parentes do soberano, sem falar no próprio; evocam-se batalhas específicas, e o local onde ocorrem é precisamente indicado. No entanto, esses indivíduos nunca se tornam "personagens": não possuem uma psicologia individual que seria responsável por seus atos e que os diferenciaria uns dos outros. A fatalidade reina sobre o desenrolar dos acontecimentos, e em momento algum temos o sentimento de que as coisas poderiam ter ocorrido de outro modo. Não são esses indivíduos que, por adição ou fusão, formam a sociedade asteca; é ela, ao contrário, que é o dado inicial, o herói da história; os indivíduos são apenas suas instâncias.

Bernal Díaz conta efetivamente a história de alguns homens. Não somente Cortez, mas todos os mencionados são providos de traços individuais, físicos e morais; cada um deles é uma mistura complexa de qualidades e defeitos cujos atos são imprevisíveis: do mundo do necessário, passamos para o do arbitrário, já que cada indivíduo pode ser a fonte de uma ação que leis gerais não poderiam prever. Nesse sentido, sua crônica se opõe não somente aos relatos indígenas (que ele ignorava), como também à de Gomara, sem a qual – no desejo de contradizê-la – Bernal Díaz talvez não tivesse escrito, e tivesse apenas contado sua história oralmente, como deve ter feito várias vezes. Gomara submete tudo à imagem de Cortez, que deixa então de ser um indivíduo, para tornar-se uma personagem ideal. Bernal Díaz, ao contrário, reivindica a pluralidade e a diversidade dos protagonistas: se eu fosse um artista, diz ele, "poderia até desenhar o aspecto de cada um marchando para o combate" (206).

E vimos o quanto seu relato abunda em detalhes "inúteis" (ou melhor, desnecessários, que não são impostos pela fatalidade do destino): por que dizer que Aguilar carregava a sandália à cintura? Porque, a seu ver, é essa singularidade do acontecimento que constitui sua identidade. Na verdade, encontram-se no *Codex Florentino* alguns detalhes do mesmo tipo: as belas índias que cobrem o rosto de lama para escapar dos olhares lascivos dos espanhóis; estes se vêem obrigados a segurar um lenço sob o nariz para evitar o odor dos cadáveres; as roupas empoeiradas de Cuauhtemoc quando se apresenta diante de Cortez. Mas todos eles aparecem nos últimos capítulos, após a queda da Cidade do México, como se o desmoronamento do império fosse acompanhado pela vitória do modo narrativo europeu sobre o estilo indígena: o mundo da pós-conquista é mestiço, nos fatos como nas maneiras de os narrar.

No *Codex Florentino*, não sabemos em momento algum quem fala; ou melhor, sabemos que não se trata do relato de um indivíduo, mas daquilo que a coletividade pensa. Não é por acaso que ignoramos os nomes dos autores desses relatos; isto não se deve à negligência de Sahagún, mas à não-pertinência da informação. O relato pode contar vários acontecimentos que ocorreram simultaneamente, ou em locais bem afastados

uns dos outros; nunca se preocupa em apresentar as fontes dessas informações, ou explicar como se soube de tudo isso. As informações não têm fonte, pois pertencem a todos, e é justamente isso que as torna probantes; se tivessem uma origem individual seriam, ao contrário, suspeitas.

Inversamente, Bernal Díaz autentifica suas informações, personalizando suas fontes. À diferença de Gomara, mais uma vez, se quer escrever, não é porque se considera um bom historiador, capaz de exprimir melhor uma verdade comum a todos; seu percurso singular, excepcional, qualifica-o enquanto cronista: é porque ele, pessoalmente, estava lá, porque assistiu aos acontecimentos, que deve agora contá-los. Em um de seus raros enlevos líricos, exclama: "Se não estivesse presente em nossas batalhas, se não as tivesse visto, nem compreendido, como alguém poderia contá-las? Quem, então, virá dizê-las? Seriam os pássaros que voavam nos ares enquanto estávamos ocupados no combate? Ou então as nuvens que planavam sobre nossas cabeças? Este cuidado não deverá, em vez disso, ser deixado a nós, capitães e soldados, que estávamos comprometidos na ação?" (212). E, cada vez que conta peripécias que não presenciou, indica de quem e como soube da história – pois ele não é o único na época, entre os conquistadores, a desempenhar o papel de testemunha: "Estávamos", escreve, "em contínua comunicação uns com os outros" (206).

Poderíamos prosseguir nessa comparação das modalidades de representação no plano da imagem. As personagens apresentadas nos desenhos indígenas não são personalizadas interiormente; quando se alude a uma pessoa específica, um pictograma que a identifica



Fig. 6 – O massacre perpetrado por Alvarado no templo da Cidade do México

aparece ao lado da imagem. Qualquer idéia de perspectiva linear e, portanto, de um ponto de vista individual, está ausente; os objetos são representados em si mesmos, sem interação possível entre eles, e não como se alguém os visse; o plano e o corte são livremente justapostos: uma imagem (cf. fig. 6) figurando o templo da Cidade do México representa todas as paredes vistas de frente, e tudo subordinado ao plano do solo e, ainda, personagens maiores do que as paredes. As esculturas astecas são trabalhadas de todos os lados, inclusive na base, ainda que pesem várias toneladas; é que o espectador do objeto é tão pouco individual quanto seu executor; a representação nos dá essências, não se importa com as impressões de um homem. A perspectiva linear européia não nasceu da preocupação de valorizar um ponto de vista único e individual, mas torna-se o seu símbolo, juntando-se à individualidade dos objetos representados. Pode parecer temerário ligar a introdução da perspectiva à descoberta da América; e contudo a relação existe, não porque Toscanelli, inspirador de Colombo, fosse amigo de Brunelleschi e Alberti, pioneiros da perspectiva (ou porque Piero della Francesca, outro fundador da perspectiva, tenha morrido a 12 de outubro de 1492), mas em razão das transformações que os dois fatos revelam e produzem, simultaneamente, nas consciências.

O comportamento semiótico de Cortez pertence a seu tempo e a seu lugar. Em si, a linguagem não é um instrumento unívoco: serve igualmente à integração no seio da comunidade e à manipulação de outrem. Mas Montezuma privilegia a primeira função; Cortez, a segunda. Um último exemplo dessa diferença encontra-se no papel atribuído aqui e lá à língua nacional. Os astecas e os maias, embora, como vimos, venerassem o domínio do simbólico, não parecem ter compreendido a importância política da língua comum, e a diversidade lingüística torna difícil a comunicação com os estrangeiros. "Falam-se duas ou três línguas diferentes em várias cidades, e quase não há contato ou familiaridade entre os grupos que falam essas línguas diferentes", escreve Zorita (9). Lá onde a língua é, antes de mais nada, um meio de designar, e de expressar a coerência própria do grupo que a fala, não é necessário impô-la ao outro. A língua fica situada no espaço delimitado pelo intercâmbio dos homens com os deuses e o mundo, em vez de ser concebida como instrumento concreto de ação sobre outrem.

— Serão portanto os espanhóis que instaurarão o natural como língua indígena nacional no México, antes de realizar a hispanização; serão os frades franciscanos e dominicanos que se lançarão ao estudo das línguas indígenas, assim como ao ensino do espanhol. Este comportamento já estava preparado havia muito tempo; e o ano de 1492, que já havia visto a notável coincidência da vitória sobre os árabes, do exílio imposto aos judeus e da descoberta da América, é também o ano da publicação da primeira gramática de uma língua européia moderna, e é a gramática do espanhol, por Antonio de Nebrija. O conhecimento da língua, nesse caso teórico, demonstra uma atitude nova, não de veneração mas de análise, e de tomada de consciência de sua utilidade prática; e Nebrija escreveu em sua introdução estas palavras decisivas: "A língua sempre foi a companheira do império."

III
AMAR

COMPREENDER, TOMAR E DESTRUIR

Cortez compreende relativamente bem o mundo asteca que se descobre diante de seus olhos, certamente melhor do que Montezuma compreende as realidades espanholas. E, contudo, essa compreensão superior não impede os conquistadores de destruir a civilização e a sociedade mexicanas; muito pelo contrário, tem-se a impressão de que é justamente graças a ela que a destruição se torna possível. Existe aí um encadeamento terrível, em que compreender leva a tomar, e tomar a destruir, encadeamento cujo caráter inelutável gostaríamos de colocar em questão. A compreensão não deveria vir junto com a simpatia? E ainda, o desejo de tomar, de enriquecer à custa do outro, não deveria predispor à conservação desse outro, fonte potencial de riqueza?

O paradoxo da compreensão que mata desapareceria facilmente se fosse possível observar ao mesmo tempo, naqueles que compreendem, um julgamento de valor inteiramente negativo sobre o outro; se o êxito no conhecimento viesse acompanhado de uma recusa

axiológica. Poderíamos imaginar que, tendo aprendido a conhecer os astecas, os espanhóis os tenham considerado tão desprezíveis que os tenham declarado, eles e sua cultura, indignos de viver. Ora, lendo os escritos dos conquistadores, vemos que não é nada disso, e que, em alguns aspectos pelo menos, os astecas provocam a admiração dos espanhóis. Quando Cortez deve emitir um julgamento sobre os índios do México, será sempre para aproximá-los dos espanhóis; há nisso mais do que um procedimento estilístico ou narrativo. "Numa de minhas cartas informava Vossa Majestade de que os naturais deste país são muito mais inteligentes do que os das ilhas; que seu entendimento e sua razão deles nos pareceram suficientes para que eles possam se comportar como cidadãos ordinários" (3). "Nos comportamentos e relacionamentos, essa gente tem quase os mesmos modos de viver que na Espanha, e há tanta ordem e harmonia quanto lá; e, considerando que são bárbaros e tão afastados do conhecimento de Deus e da comunicação com outras nações racionais, é uma coisa admirável ver a que ponto chegaram em todas as coisas" (2); note-se que, para Cortez, as relações com uma *outra* civilização podem explicar um alto nível de cultura.

As cidades dos mexicanos, pensa Cortez, são tão civilizadas quanto as dos espanhóis, e ele dá uma prova curiosa disso: "Há muita gente pobre que, nas ruas, nas casas e nos mercados implora aos ricos, como fazem os pobres na Espanha e em outros países onde há gente racional" (2). Na verdade, as comparações sempre favorecem o México, e é impossível não ficar impressionado com sua precisão, mesmo que se leve em conta o empenho de Cortez em louvar os méritos do país que oferece a seu imperador. "Os espanhóis (...) falaram especialmente de um acampamento entrincheirado com fortaleza, que era maior, mais resistente e mais bem construído que o castelo de Burgos" (2). "Isto lembra o mercado de sedas de Granada, com a diferença de que tudo aqui é em maior quantidade" (2). "A torre principal é mais alta do que a torre da catedral de Sevilha" (2). "O mercado de Tenoxtitlán é uma grande praça toda cercada de pórticos e maior que a de Salamanca" (3). Um outro cronista diz: "Ainda que os espanhóis o tivessem feito, não teria sido executado melhor" (Diego Godoy). Para resumir: "Só posso dizer que na Espanha não há nada de comparável" (Cortez, 2). Essas comparações demonstram, é claro, o desejo de apreender o desconhecido com o auxílio do conhecido, mas também contêm uma distribuição dos valores sistemática e reveladora.

Os modos dos astecas, ou pelo menos os de seus dirigentes, são mais refinados que os dos espanhóis. Cortez descreve com espanto os pratos aquecidos no palácio de Montezuma: "Como fazia frio, traziam cada prato e cada taça sobre um pequeno *brasero* cheio de brasas, para que nada esfriasse" (2), e a reação de Bernal Díaz aos sanitários é a mesma: "Para manter intacta essa ordem, era costume fazer, ao longo dos caminhos, abrigos de caniço, palha ou folhas, onde, sem ser visto pelos passantes, se entrava se surgisse a vontade de esvaziar o ventre" (92).

Mas por que limitar-se à Espanha? Cortez está convencido de que as maravilhas que vê são as maiores do mundo. "Não há nenhum príncipe conhecido no mundo que possua coisas de tal qualidade" (2). "No mundo todo, não se poderia tecer vestimentas como essas, nem

feitas com cores naturais tão numerosas e tão variadas, nem tão bem trabalhadas" (2). "Os templos são tão bem construídos, em madeira e em alvenaria, que não se poderia fazer melhor em parte alguma" (2). "Tão finamente executados em ouro e em prata que não há joalheiro no mundo capaz de fazer melhor" (2). "Essa cidade [do México] era a coisa mais bela do mundo" (3). E as únicas comparações que Bernal Díaz encontra são tiradas dos romances de cavalaria (aliás, leitura preferida dos conquistadores): "Dizíamos uns aos outros que era comparável às casas encantadas em *Amadis*, devido às altas torres, aos templos e a todos os tipos de edifícios, construídos com cal e areia, na própria água da lagoa. Alguns dos nossos se perguntavam se tudo o que víamos ali não era um sonho" (87).

Tanto encanto, seguido todavia de uma destruição tão completa! Bernal Díaz escreve melancolicamente, evocando sua primeira visão da Cidade do México: "Digo ainda que ao ver aquele espetáculo não pude crer que no mundo tivesse sido descoberto outro país comparável àquele onde estávamos (...) Atualmente, a cidade toda está destruída e nada nela restou em pé" (87). Longe de esclarecer-se, portanto, o mistério só aumenta: não somente os espanhóis compreendiam bastante bem os astecas como também sentiam admiração por eles; e, no entanto, os aniquilaram; por quê?

Vamos reler as frases admirativas de Cortez. Uma coisa nelas chama a atenção: excetuando-se umas poucas, todas referem-se a *objetos*: a arquitetura das casas, as mercadorias, os tecidos, as jóias. Comparável ao turista atual, que admira a qualidade do artesanato quando viaja para a África ou a Ásia, sem que por isso lhe

ocorra a idéia de conviver com os artesãos que produzem esses objetos. Cortez fica em êxtase diante das produções astecas, mas não reconhece seus autores como individualidades humanas equiparáveis a ele. Um episódio posterior à conquista ilustra bem essa atitude: quando Cortez volta à Espanha, alguns anos após a conquista, reúne uma amostra bastante significativa de tudo o que, segundo ele, há de interessante no país conquistado. "Ele tinha juntado um grande número de pássaros diferentes dos de Castela – muito dignos de serem vistos –, dois tigres, vários barris de liqüidâmbar, bálsamo endurecido, e um outro bálsamo, líquido como o óleo, quatro índios, profundos conhecedores da arte de fazer girar varetas com os pés, jogo notável para Castela ou qualquer outro país; outros índios mais, grandes dançarinos, que dão a impressão de voarem pelos ares dançando; ele trazia três índios corcundas e anões, cujo corpo era monstruosamente retorcido" (Bernal Díaz, 194, cf. fig. 7). Sabe-se que esses malabaristas e monstros causam admiração na corte espanhola e diante do papa Clemente VII, para onde se dirigem em seguida.

As coisas mudaram um pouco depois de Colombo, que, como sabemos, agarrava os índios para completar uma espécie de coleção naturalista, em que eles eram colocados ao lado das plantas e animais; e onde só importava o número: seis cabeças de mulheres, seis de homens. Nesse caso, o outro era reduzido, pode-se dizer, ao estatuto de objeto. Cortez já não tem o mesmo ponto de vista, mas nem por isso os índios tornam-se sujeitos no sentido pleno, isto é, sujeitos comparáveis ao *eu* que os concebe. É antes um estado intermediário que devem ocupar em seu espírito: são sujeitos

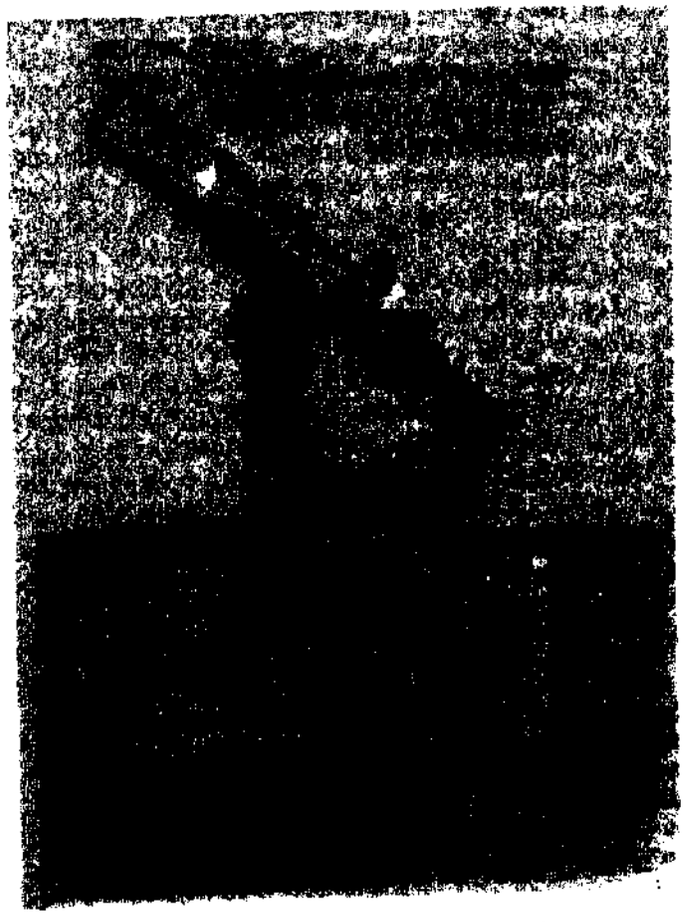


Fig. 7 – Um dos acrobatas astecas levados por Cortez à corte de Carlos V

sim, mas sujeitos reduzidos ao papel de produtores de objetos, de artesãos ou de malabaristas, cujo desempenho é admirado, mas com uma admiração que, em vez de apagá-la, marca a distância que os separa dele; e sua pertinência à série "curiosidades naturais" não é totalmente esquecida. Quando Cortez compara o desempenho deles ao dos espanhóis, mesmo que seja para atribuir-lhes, generosamente, o primeiro lugar, não abandona seu ponto de vista egocêntrico, e não procura fazê-lo: não é verdade que o imperador dos espanhóis é o maior, que o Deus dos cristãos é o mais forte? Não é de estranhar que Cortez, que assim pensa, seja espanhol e cristão. Nesse plano, o do sujeito em relação àquilo que o constitui como tal, e não com os objetos que produz, de maneira alguma se atribuirá uma superioridade aos índios. Quando Cortez deve dar sua opinião acerca da escravidão dos índios (ele o faz num relatório endereçado a Carlos V), encara o problema de um único ponto de vista: o da rentabilidade do negócio; nunca se leva em conta o que os índios poderiam querer (não sendo sujeitos, não têm querer). "Não há dúvida de que os indígenas devem obedecer às ordens reais de Vossa Majestade, qualquer que seja sua natureza": este é o ponto de partida de seu raciocínio, que em seguida dedica-se à procura das formas de submissão que seriam mais proveitosas para o rei. É bastante impressionante ver como, em seu testemunho, Cortez pensa em todos os que devem receber seu dinheiro: sua família, seus valetes, os conventos e os colégios; os índios nunca são mencionados, apesar de terem sido a única fonte de todas as suas riquezas.

Cortez interessa-se pela civilização asteca e, ao mesmo tempo, mantém-se completamente estrangeiro

a ela. Não é o único: esse é o comportamento de muita gente esclarecida de seu tempo. Albert Dürer admira, desde 1520, as obras dos artesãos indígenas, enviadas por Cortez à corte real; mas não lhe ocorre tentar fazer o mesmo; inclusive as imagens dos índios, desenhadas por Dürer, continuam inteiramente fiéis ao espírito europeu. Os objetos exóticos serão rapidamente trancafiados em coleções, e cobertos de poeira; a "arte índia" não exerce nenhuma influência sobre a arte européia do século XVI (contrariamente ao que acontecerá com a "arte negra" no século XX). Formulando as coisas de outro modo: na melhor das hipóteses, os autores espanhóis falam bem *dos* índios; mas, salvo exceção, nunca falam *aos* índios. Ora, é falando ao outro (não dando-lhe ordens, mas dialogando com ele), e somente então, que reconheço nele uma qualidade de *sujeito*, comparável ao que eu mesmo sou. Agora, portanto, é possível precisar as palavras que formam meu título: se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao "tomar"; o saber será subordinado ao poder. Resta a esclarecer a segunda relação: por que tomar leva a destruir? Já que há, de fato, uma destruição, será preciso, na tentativa de responder a essa pergunta, lembrar seus elementos principais.

Devemos examinar a destruição dos índios no século XVI em dois planos, quantitativo e qualitativo. Na ausência de estatísticas contemporâneas, a questão do número de índios mortos poderia ser objeto de uma simples especulação, admitindo as respostas mais contraditórias. Os autores antigos propõem números, é verdade, mas, de modo geral, quando um Bernal Díaz ou

um Las Casas dizem "cem mil" ou "um milhão", pode-se duvidar de que eles jamais tenham tido a possibilidade de contar, e se esses números, no final das contas, querem dizer alguma coisa, ela é bastante imprecisa: "muitos". Além disso, não foram levados a sério os "milhões" de Las Casas em sua *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, quando tenta dar um número aproximado de índios desaparecidos. Contudo, as coisas mudaram completamente desde que historiadores atuais, através de métodos engenhosos, conseguiram estimar com bastante verossimilhança a população do continente americano às vésperas da conquista, para compará-la à que se encontra cinqüenta ou cem anos mais tarde, a partir dos recenseamentos espanhóis. Nenhum argumento sério pode ser levantado contra esses números, e aqueles que, até hoje, continuam a negá-los, fazem-no simplesmente porque, se é verdade, é profundamente chocante. Efetivamente, esses números dão razão a Las Casas: não que suas estimativas sejam confiáveis, mas seus números são da mesma ordem de grandeza que os fixados atualmente.

Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma idéia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão.

Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse. É um recorde, parece-

me, não somente em termos relativos (uma destruição da ordem de 90% e mais), mas também absolutos, já que estamos falando de uma diminuição da população estimada em 70 milhões de seres humanos. Nenhum dos grandes massacres do século XX pode comparar-se a esta hecatombe. Compreende-se o quanto são vãos os esforços feitos por alguns autores para dissipar o que é chamado de "lenda negra", estabelecendo a responsabilidade da Espanha nesse genocídio e manchando assim sua reputação. O negrume existia, mesmo que não haja nenhuma lenda. Não que os espanhóis fossem piores do que os outros colonizadores: simplesmente, acontecé que foram eles que ocuparam então a América e nenhum outro colonizador teve a oportunidade, antes ou depois, de causar a morte de tanta gente ao mesmo tempo. Os ingleses e os franceses, na mesma época, comportam-se do mesmo modo; mas sua expansão não tem, de modo algum, a mesma escala, logo, os estragos que podem causar também não.

Mas poderiam dizer que não faz sentido procurar responsabilidades e nem mesmo falar em genocídio, em vez de catástrofe natural. Os espanhóis não empreenderam um extermínio direto desses milhões de índios, e não podiam tê-lo feito. Se nos voltarmos para as formas que tomou a diminuição da população, perceberemos que são três, e que a responsabilidade dos espanhóis é inversamente proporcional ao número de vítimas causadas por cada uma delas:

1. Por assassinato direto, durante as guerras ou fora delas: número elevado, mas relativamente pequeno; responsabilidade direta.

2. Devido a maus-tratos: número mais elevado; responsabilidade (ligeiramente) menos direta.
3. Por doenças pelo "choque microbiano": a maior parte da população; responsabilidade difusa e indireta.

Voltarei ao primeiro ponto, examinando a destruição dos índios no plano qualitativo; devemos considerar aqui em que e como a responsabilidade dos espanhóis está envolvida na segunda e terceira formas de morte.

Por "maus-tratos", entendo basicamente as condições de trabalho impostas pelos espanhóis, particularmente nas minas, mas não só nelas. Os conquistadores-colonizadores não têm tempo a perder, devem enriquecer imediatamente; conseqüentemente, impõem um ritmo de trabalho insuportável, sem nenhuma preocupação com a preservação da saúde e, portanto, da vida, de seus operários; a expectativa de vida média de um mineiro da época é de vinte e cinco anos. Fora das minas, os impostos são tão despropositados que levam ao mesmo resultado. Os primeiros colonizadores não dão atenção a isso, pois as conquistas se seguem então com tal rapidez que a morte de uma população inteira não os deixa muito inquietos: é sempre possível trazer uma outra, das terras recentemente conquistadas. Motolinia constata: "Os impostos exigidos dos índios eram tão elevados que várias cidades, impossibilitadas de pagar, vendiam aos usuários que lá havia as terras e os filhos dos pobres, mas como os impostos eram muito freqüentes, e eles não conseguiam pagá-los nem que vendessem tudo o que tinham, algumas vilas ficaram totalmente despovoadas e ou-

tras perderam a população" (III, 4). A redução à escravidão também provoca, direta e indiretamente, diminuições maciças da população. O bispo da Cidade do México, Juan de Zumarraga, assim descreve as atividades de Niño de Guzmán, conquistador e tirano: "Quando ele começou a governar esta província, ela continha 25000 índios submissos e pacíficos. Vendeu 10000 deles como escravos, e os outros, temendo a mesma sorte, abandonaram suas aldeias."

Paralelamente ao aumento da mortalidade, as novas condições de vida também provocam uma diminuição da natalidade: "Eles não mais se aproximam das esposas, para não engendrar escravos", escreve o mesmo Zumarraga ao rei; e Las Casas explica: "Assim, marido e mulher não ficavam juntos e nem se viam durante oito ou dez meses, ou um ano; e quando, ao cabo desse tempo, se encontravam, estavam tão cansados e abatidos pela fome, tão prostrados e enfraquecidos, tanto uns quanto as outras, que pouco se preocupavam em manter comunicações maritais. Deste modo, pararam de procriar. Os recém-nascidos morriam cedo, pois suas mães, cansadas e famintas, não tinham leite para nutri-los. Por isso, enquanto eu estava em Cuba, 7000 crianças morreram em três meses. Algumas mães chegavam a afogar os filhos por desespero, enquanto outras, vendo-se grávidas, provocavam abortos com certas ervas, que produzem crianças natimortas" (*Historia*, II, 13). Las Casas também conta, na *Historia de las Indias* (III, 79), que sua conversão à causa dos índios foi desencadeada pela leitura destas palavras n'*O eclesiasta* (cap. 34): "O pão dos pobres é a sua vida: quem privá-los dele é um assassino." E, de fato, trata-se de um assassinato econômico, em todos esses casos, e de inteira responsabilidade dos colonizadores.

As coisas são menos claras no que concerne às doenças. As epidemias dizimavam as cidades européias da época, do mesmo modo que, embora em outra escala, na América: não somente os espanhóis inocularam conscientemente este ou aquele micróbio nos índios, mas, ainda que tivessem desejado combater as epidemias (como era o caso de certos religiosos), não poderiam tê-lo feito de modo eficaz. Não obstante, é sabido atualmente que a população mexicana declinava também na ausência de grandes epidemias, devido à subnutrição, outras doenças comuns ou à destruição da teia social tradicional. Por outro lado, essas epidemias mortíferas não podem ser consideradas como um fato puramente natural. O mestiço Juan Bautista Pomar, em sua *Relación de Texcoco*, terminada por volta de 1582, medita acerca das causas da depopulação, que estima, aliás corretamente, ser uma redução da ordem de 10 para 1; são as doenças, claro, mas os índios estavam particularmente vulneráveis a elas, por estarem exauridos pelo trabalho e não gostarem mais da vida; a culpa é da "angústia e fadiga de seus espíritos, pois tinham perdido a liberdade que Deus lhes tinha dado, pois os espanhóis tratavam-nos pior do que escravos".

Que essa explicação seja ou não aceitável no plano médico, outra coisa é certa, e é mais importante para a análise das representações ideológicas que tento desenvolver aqui. Os conquistadores consideram as epidemias como uma de suas armas; não conhecem os segredos da guerra bacteriológica, mas, se soubessem, não deixariam de utilizar conscientemente as doenças; pode-se também imaginar que, na maior parte das vezes, eles nada fizeram para impedir a propagação das epidemias. O fato de os índios morrerem às pencas é

uma prova de que Deus está do lado dos conquistadores. Os espanhóis talvez presumissem um pouco a boa vontade divina para com eles, mas o fato era, para eles, incontestável.

Motolinia, membro do primeiro grupo de franciscanos que desembarca no México, em 1523, começa sua *Historia* por uma enumeração das dez pragas enviadas por Deus para punir aquela terra; sua descrição ocupa o primeiro capítulo do primeiro livro da obra. A referência é clara: como o Egito bíblico, o México tornou-se culpado diante do verdadeiro Deus, e é devidamente punido. Vemos então se sucederem, nessa lista, uma série de eventos cuja integração numa única sucessão é interessante.

"A primeira foi a praga da varíola", trazida por um soldado de Narvaez. "Como os índios não conhecem o remédio para essa doença, e têm o hábito de tomar muitos banhos, estejam sãos ou doentes, e continuaram a fazê-lo, mesmo atingidos pela varíola, morriam em massa, às pencas. Muitos outros morreram de fome porque, como ficaram todos doentes ao mesmo tempo, não podiam cuidar uns dos outros, e não havia ninguém para lhes dar pão ou qualquer outra coisa." Para Motolinia também, portanto, a doença não é o único responsável; são responsáveis, na mesma medida, a ignorância, a falta de cuidados, a falta de alimentos. Os espanhóis podiam, materialmente, suprimir essas outras causas de mortalidade, mas nada era mais alheio a suas intenções: por que combater uma doença, se ela foi enviada por Deus para punir os descrentes? Onze anos depois, continua Motolinia, começou uma nova epidemia, de rubéola; mas foram proibidos os banhos e os doentes foram tratados; houve mortos, mas muito menos do que da primeira vez.

"A segunda grande praga foi o número dos que morreram quando da conquista da Nova Espanha, particularmente nos arredores da Cidade do México." Assim, os que foram mortos pelas armas juntam-se às vítimas da varíola.

"A terceira praga foi uma grande fome que se abateu imediatamente após a tomada da Cidade do México." Durante a guerra, não era possível semear; e, ao conseguissem fazê-lo, os espanhóis destruíam a colheita. Até os espanhóis, acrescenta Motolinia, tinham dificuldade em encontrar milho: isso dispensa comentários.

"A quarta praga foi a dos *calpixques*, ou fiscais, e dos negros." Ambos serviam de intermediários entre os colonizadores e o grosso da população; eram camponeses espanhóis ou antigos escravos africanos. "Como não gostaria de revelar-lhes os defeitos, calarei o que sinto, e direi somente que se fazem servir e temer como se fossem senhores absolutos e naturais. Não fazem nada além de pedir, e, por mais que se lhes dê, nunca estão satisfeitos, pois, onde quer que estejam, infectam e corrompem tudo, tão fétidos quanto a carne putrefeita (...) Ao longo dos primeiros anos, esses fiscais maltratavam os índios de modo tão absoluto, sobrecarregando-os, mandando-os para longe de suas terras, impondo-lhes muitos outros serviços, que muitos índios morreram por causa deles, e em suas mãos."

"A quinta praga foram os impostos elevados e os serviços devidos pelos índios." Quando os índios já não tinham mais ouro, vendiam os filhos; quando já não tinham mais filhos, só podiam oferecer suas vidas: "Quando eram incapazes de fazê-lo, muitos morreram por causa disso, alguns sob tortura e outros em prisões cruéis,

pois os espanhóis tratavam-nos brutalmente e estimavam-nos menos que seus animais." Será que os espanhóis ganham alguma coisa com isso?

"A sexta praga foram as minas de ouro." "Seria impossível contar o número de escravos índios que, até agora, morreram nessas minas."

"A sétima praga foi a construção da grande Cidade do México." "Quando da construção, alguns eram esmagados por vigas, outros caíam do alto, outros ainda eram enterrados sob os edifícios que eram demolidos num local para serem reconstruídos em outro; isso aconteceu principalmente quando derrubaram os principais templos do diabo. Muitos índios ali morreram." Como deixar de ver uma intervenção divina na morte causada pelas pedras do Grande Templo? Motolinia acrescenta que, para esse trabalho, não somente os índios não eram recompensados, como também pagavam o material de seus bolsos, ou deviam trazê-lo e, além disso, não eram alimentados; e, como não podiam destruir os templos e trabalhar no campo ao mesmo tempo, iam para o trabalho com fome; o que talvez explique um certo aumento dos "acidentes de trabalho".

"A oitava praga foram os escravos que eram jogados nas minas." No início, empregavam aqueles que já eram escravos entre os astecas; em seguida, os que tinham dado mostras de insubordinação; finalmente, todos os que pudessem agarrar. Durante os primeiros anos após a conquista, o comércio dos escravos é florescente, e os escravos mudam freqüentemente de senhor, "tantas marcas eram colocadas sobre seus rostos, que se juntavam aos estigmas reais, que todo o seu rosto ficava inscrito, pois traziam as marcas de todos os

que os tinham vendido e comprado". Vasco de Quiroga, em carta ao Conselho das Índias, também deixou uma descrição desses rostos transformados em livros ilegíveis, como os corpos dos supliciados da *Colônia penitenciária* de Kafka: "São marcados a ferro no rosto e imprimem-se em sua carne as iniciais dos nomes daqueles que são sucessivamente seus proprietários; passam de mão em mão, e alguns têm três ou quatro nomes, de modo que os rostos desses homens, que foram criados à imagem de Deus, foram, por nossos pecados, transformados em papel."

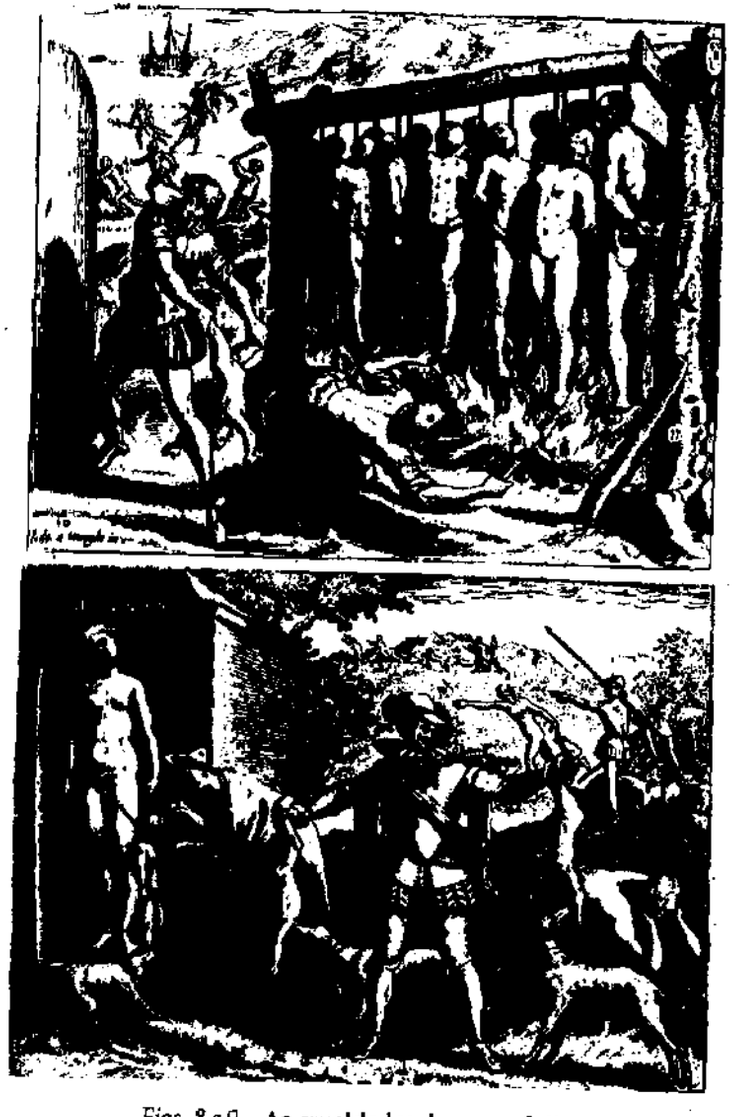
"A nona praga foi o serviço das minas, para o qual os índios, carregando muito peso, andavam sessenta léguas ou mais para trazer provisões. A comida que traziam para si às vezes acabava quando chegavam às minas e, outras vezes, no caminho de volta, antes de chegarem a casa. Às vezes eram retidos pelos mineiros durante alguns dias, para que ajudassem a extrair o minério, ou construíssem suas casas, ou servissem-nos, e, quando não tinham mais comida, morriam, nas minas ou no caminho, pois não tinham dinheiro para comprá-la e ninguém lhes dava. Alguns chegavam a casa num tal estado que morriam pouco depois. Os corpos desses índios e dos escravos que morriam nas minas produziam um tal fedor que provocou a pestilência, particularmente nas minas de Guaxaca. Num raio de meia légua e ao longo de grande parte da estrada, era impossível evitar andar sobre os cadáveres ou sobre os ossos, e as revoadas de pássaros e corvos que vinham comer os cadáveres eram tão numerosas que escureciam o sol, de modo que várias aldeias foram despovoadas, tanto ao longo das estradas quanto nas redondezas."

"A décima praga foram as divisões e facções que existiam entre os espanhóis no México." Em que isso prejudica os índios?, podemos nos perguntar; é simples: como os espanhóis não se entendem, os índios imaginam que podem se aproveitar disso para livrar-se deles; seja verdade ou não, os espanhóis encontram aí um bom pretexto para executar muitos deles, como Cuauhtemoc, então prisioneiro.

Motolinia partiu da imagem bíblica das dez pragas, eventos sobrenaturais enviados por Deus para punir o Egito. Mas seu relato vai se transformando pouco a pouco numa descrição realista e acusativa da vida no México nos primeiros anos após a conquista; fica claro que são os homens os responsáveis por essas "pragas", e na verdade Motolinia não os aprova. Ou melhor: embora condene a exploração, a crueldade e os maus-tratos, considera a própria existência dessas "pragas" como uma expressão da vontade divina, e uma punição dos infiéis (sem que isso implique que ele aprova os espanhóis, causa imediata dos infortúnios). Os responsáveis diretos por cada um desses desastres (antes que se tornem "pragas", de algum modo) são conhecidos por todos: são os espanhóis.

Passemos agora ao aspecto qualitativo da destruição dos índios (embora o termo "qualitativo" pareça um tanto deslocado aqui). Quero dizer o caráter particularmente impressionante, e talvez moderno, que toma essa destruição.

Las Casas tinha consagrado sua *Brevísima relación* à evocação sistemática de todos os horrores causados pelos espanhóis (cf. figs. 8 e 9). Mas a *Relación* generaliza, sem citar os nomes próprios, ou as circunstâncias individuais; por isso foi possível dizer que era um



Figs. 8 e 9 – As crueldades dos espanhóis

grande exagero, senão pura invenção, nascida do espírito talvez doentio, ou até perverso, do dominicano; é evidente que Las Casas não assistiu a tudo o que conta. Decidi, portanto, citar apenas relatos de testemunhas oculares; podem provocar uma impressão de monotonia, mas assim era, provavelmente, a realidade que evocam.

O mais antigo deles é o relatório de um grupo de dominicanos, endereçado a M. de Chièvres, ministro de Carlos I (futuro Carlos V), de 1516; concerne eventos que ocorreram nas ilhas do Caribe.

Sobre o modo como as crianças eram tratadas: "Alguns cristãos encontraram uma índia, que trazia nos braços uma criança que estava amamentando; e, como o cão que os acompanhava tinha fome, arrancaram a criança dos braços da mãe e, viva, jogaram-na ao cão, que se pôs a despedaçá-la diante da mãe. (...) Quando havia entre os prisioneiros mulheres recém-paridas, por pouco que os recém-nascidos chorassem pegavam-nos pelas pernas e matavam-nos contra as rochas ou jogavam-nos no mato para que acabassem de morrer."

Sobre as relações com os trabalhadores das minas: "Todos [os contramestres das minas] estavam acostumados a dormir com as índias que dependiam deles, se lhes agradassem, fossem casadas ou solteiras. Enquanto o contramestre ficava na cabana ou choça com a índia, mandava o marido extrair ouro nas minas; e à noite, quando o infeliz voltava, não somente cobria-o de golpes ou chicoteava-o por não ter trazido quantidade suficiente de ouro, como também, muito freqüentemente, amarrava seus pés e mãos e jogava-o para baixo da cama como um cão, antes de deitar-se, bem acima, com sua mulher."

Sobre a maneira como a mão-de-obra era tratada: "Cada vez que os índios eram transferidos, eram tantos os que morriam de fome no caminho que deixavam um rastro que bastaria, pode-se supor, para guiar até o porto outra embarcação (...) Mais de 800 índios tendo sido trazidos a um porto dessa ilha, de nome Puerto de Plata, dois dias se passaram antes que os fizessem descer da caravela. Morreram seiscentos deles, que foram lançados ao mar: flutuavam sobre as ondas como tábuas."

Eis agora um relato de Las Casas, que não figura na *Relación*, mas em sua *Historia de las Indias*, e que narra um acontecimento do qual foi mais do que testemunha: foi participante; é o massacre de Caonao, em Cuba, perpetrado pela tropa de Narvaez, de que era capelão (III, 29). O episódio começa por uma circunstância fortuita: "É preciso saber que os espanhóis, no dia em que ali chegaram, pararam de manhã, para o desjejum, no leito seco de um riacho que, entretanto, ainda conservava algumas pocinhas d'água, e que estava repleto de pedras de amolar: o que lhes deu a idéia de afiar as espadas."

Chegando à aldeia, após esse convescote, os espanhóis têm outra idéia: verificar se as espadas estão tão cortantes quanto parecem. "Um espanhol, subitamente, desembainha a espada (que parecia ter sido tomada pelo diabo), e imediatamente os outros cem fazem o mesmo, e começam a estripar, rasgar e massacrar aquelas ovelhas e aqueles cordeiros, homens e mulheres, crianças e velhos, que estavam sentados, tranqüilamente, olhando espantados para os cavalos e para os espanhóis. Num segundo, não restam sobreviventes de todos os que ali se encontravam. Entrando então na

casa grande, que ficava ao lado, pois isso acontecia diante da porta, os espanhóis começaram do mesmo jeito a matar a torto e a direito todos os que ali se encontravam, tanto que o sangue corria de toda parte, como se tivessem matado um rebanho de vacas."

Las Casas não encontra nenhuma explicação para esses fatos, a não ser o desejo de verificar se as espadas estavam bem afiadas. "Ver os ferimentos que cobriam os corpos dos mortos e agonizantes foi um espetáculo horroroso e apavorante: de fato, como o diabo, que movia os espanhóis, lhes fornecera as pedras de amolar com que afiaram as espadas, na manhã do mesmo dia, no leito do riacho onde comeram, onde quer que golpeassem aqueles corpos totalmente nus e carnes delicadas, cortavam um homem inteiro ao meio de um só golpe."

Eis agora um relato que concerne a expedição de Vasco Nuñez de Balboa, transcrito por alguém que ouviu vários conquistadores contarem pessoalmente suas aventuras: "Assim como os açougueiros cortam em pedaços a carne dos bois e carneiros para colocá-la à venda no açougue, os espanhóis cortavam de um só golpe o traseiro de um, a coxa de outro, o ombro de um terceiro. Tratavam-nos como animais desprovidos de razão. (...) Vasco fez com que os cães despedaçassem uns quarenta deles" (Pierre Martyr, III, 1).

O tempo passa mas os modos ficam: é o que se deduz da carta que o monge Gerónimo de San Miguel envia ao rei a 20 de agosto de 1550: "Queimaram vivos certos índios, outros tiveram as mãos cortadas, ou o nariz, a língua, e outros membros; outros foram entregues aos cães; cortaram os seios das mulheres..."

Eis agora o relato do bispo de Yucatán, Diego de Landa, que não é especialmente favorável aos índios:

"[] este Diego de Landa diz ter visto uma grande árvore próxima desse local, em cujos ramos o capitão enforcou um grande número de índias e, em seus pés, enforcou também as criancinhas. (...) Os espanhóis cometeram crueldades inauditas, cortando as mãos, os braços, as pernas, cortando os seios das mulheres, jogando-as em lagos profundos, e golpeando com estoque as crianças, porque não eram tão rápidas quanto as mães. E, se os que traziam coleira em torno do pescoço ficassem doentes ou não caminhassem tão rapidamente quanto seus companheiros, cortavam-lhes a cabeça, para não terem de parar e soltá-los" (15).

E, para terminar esta enumeração macabra, um detalhe contado por Alonso de Zorita, lá por 1570: "Conhecia um *oidor* [juiz], que dizia em público, de seu estrado e em voz alta, que, se faltasse água para irrigar as fazendas dos espanhóis, isso seria feito com o sangue dos índios" (10).

Quais são os motivos imediatos que levam os espanhóis a essa atitude? Um é, incontestavelmente, o desejo de enriquecer, rapidamente e muito, o que implica tratar com negligência o bem-estar e até a vida dos outros: torturam para arrancar o segredo sobre os esconderijos dos tesouros; exploram para obter benefícios. Os autores da época já propunham essa razão como principal explicação do ocorrido, como Motolinia: "Se alguém me perguntasse qual foi a causa de tantos males, responderia: a cobiça, o desejo de trancar no baú alguns lingotes de ouro, para o bem de não sei quem" (I, 3); e Las Casas: "Não digo que eles [os espanhóis] querem matar diretamente os índios, devido ao ódio que têm deles. Matam-nos porque querem ser ricos e ter muito ouro, é este seu único objetivo, graças

ao trabalho e ao suor dos atormentados e dos infelizes" (*Entre los remedios*, 7).

E por que esse desejo de enriquecer? Porque o dinheiro, como todos sabem, traz tudo: "Com o dinheiro os homens adquirem todas as coisas temporais de que precisam e que desejam, como honra, nobreza, bens, família, luxo, roupas finas, comidas delicadas, o prazer dos vícios, a vingança sobre os inimigos, a grande estima por sua pessoa" (*ibid.*).

O desejo de enriquecer não é, evidentemente, novo; a paixão pelo ouro nada tem de especificamente moderno. O que é um tanto moderno é a subordinação de todos os outros valores a esse. O conquistador ainda aspira aos valores aristocráticos, títulos de nobreza, honra e estima; mas, para ele, tornou-se perfeitamente claro que tudo pode ser obtido através do dinheiro, que este não somente é o equivalente universal de todos os valores materiais, como também a possibilidade de adquirir todos os valores espirituais. É sem dúvida vantajoso, tanto no México de Montezuma quanto na Espanha de antes da conquista, ser rico; mas não se pode comprar *status*, ou, em todo caso, não diretamente. Essa homogeneização dos valores pelo dinheiro é um fato novo, e anuncia a mentalidade moderna, igualitarista e economicista.

De qualquer modo, o desejo de enriquecer não explica tudo, longe disso; e, se é eterno, as formas que toma a destruição dos índios, assim como suas proporções, são inéditas, e às vezes excepcionais; a explicação aqui é insuficiente. Não se pode justificar o massacre de Caonao por uma cobiça qualquer, nem o enforcamento das mães nas árvores, e das crianças nos pés das mães; nem as torturas nas quais a carne das vítimas é arrancada com tenazes, pedaço por pedaço; os escravos não trabalham mais se o senhor dormir com suas mulheres por sobre suas cabeças. É tudo como se os espanhóis encontrassem um prazer intrínseco na crueldade, no fato de exercer poder sobre os outros, na demonstração de sua capacidade de dar a morte.

Aqui é possível, mais uma vez, evocar certos traços imutáveis da "natureza humana", para os quais o vocabulário psicanalítico reserva termos tais como "agressividade", "pulsão de morte", ou até "pulsão de domínio" (*Bemächtigungstrieb, instinct for mastery*); ou, em relação à crueldade, lembrar diversas características de outras culturas, e, inclusive, particularmente da sociedade asteca, que tem a reputação de ser "cruel", e de fazer pouco caso do número de vítimas (ou então de fazer muito, para vangloriar-se disso!): segundo Durán, 80 400 pessoas foram sacrificadas na Cidade do México pelo rei Ahuitzotl, quando da inauguração do novo templo. É possível também afirmar que cada povo, desde as suas origens até os tempos atuais, possui suas vítimas e conhece a loucura assassina, e indagar se esta não é uma característica das sociedades com predomínio masculino (já que são as únicas conhecidas).

Mas seria um erro apagar assim todas as diferenças e limitar-se a termos mais afetivos do que descritivos, como "crueldade". Os assassinatos têm algo em comum com as ascensões dos vulcões: a cada vez, sobe-se ao topo e volta-se; contudo, não se traz a mesma coisa. Assim como foi necessário opor a sociedade que valoriza o ritual à que favorece a improvisação ou o código e o contexto, caberia aqui falar em sociedades de sacrifício e sociedades de massacre, de que os aste-

cas e os espanhóis do século XVI seriam, respectivamente, os representantes.

O sacrifício é, nessa ótica, um assassinato religioso: faz-se em nome da ideologia oficial, e será perpetrado em praça pública, à vista e conhecimento de todos. A identidade do sacrificado é determinada por regras estritas. Não deve ser estrangeiro demais, afastado demais: vimos que os astecas achavam que a carne das tribos distantes não era comestível para seus deuses, mas tampouco pode pertencer à mesma sociedade: não se sacrifica um concidadão. Os sacrificados provêm de países limítrofes, que falam a mesma língua mas têm um governo autônomo; além disso, uma vez capturados, são mantidos na prisão durante algum tempo, e, assim, parcialmente assimilados – mas nunca completamente. Nem semelhante nem totalmente diferente, o sacrificado também é avaliado segundo suas qualidades pessoais: o sacrifício de guerreiros valorosos é mais apreciado do que o do joão-ninguém; inválidos de qualquer tipo são declarados impróprios para o sacrifício, por princípio. O sacrifício é executado em praça pública, e evidencia a força dos laços sociais e seu predomínio sobre o ser individual.

O massacre, ao contrário, revela a fragilidade desses laços sociais, o desuso dos princípios morais que asseguravam a coesão do grupo; então, é executado de preferência longe, onde a lei dificilmente se faz respeitar: para os espanhóis, na América, ou, a rigor, na Itália. O massacre está, pois, intimamente ligado às guerras coloniais, feitas longe da metrópole. Quanto mais longínquos e estrangeiros forem massacrados, melhor: são exterminados sem remorsos, mais ou menos assimilados aos animais. A identidade individual do massacrado é, por definição, não pertinente (se não, seria um assassinato): não há nem tempo nem curiosidade de saber quem se está matando nesse momento. Ao contrário dos sacrifícios, os massacres nunca são reivindicados, e sua própria existência é geralmente mantida em segredo e negada. Isso porque sua função social não é reconhecida, e tem-se a impressão de que o ato encontra em si mesmo sua justificação: os sabres são manejados pelo prazer de manejar os sabres; corta-se o nariz, a língua e o sexo do índio sem que o mínimo rito se manifeste no espírito do cortador de narizes.

Se o assassinato religioso é um sacrifício, o massacre é um assassinato ateu, e os espanhóis parecem ter inventado (ou redescoberto, mas não emprestado de seu passado imediato: pois as fogueiras da Inquisição estão mais próximas do sacrifício) precisamente esse tipo de violência que, em compensação, é abundante em nosso passado mais recente, quer seja no plano da violência individual ou estatal. É como se os conquistadores obedecessem à regra (se é que podemos chamá-la assim) de Ivan Karamazov, "tudo é permitido". Longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem; o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar, não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás cheio de futuro, que não conserva moral alguma e mata porque e quando isso lhe dá prazer. A "barbárie" dos espanhóis nada tem de atávico, ou de animal; é bem humana e anuncia a chegada dos tempos modernos. Na Idade Média, acontecia de mulheres terem os seios cortados e homens, o braço, por punição ou por vingança; mas se faz isso em seu próprio país, ou tanto dentro quanto fora dele. O que os espa-

nhóis descobrem é o contraste entre metrópole e colônia, leis morais radicalmente diferentes regulamentam o comportamento aqui e lá: o massacre precisa de um cenário apropriado.

Mas o que fazer se não quisermos ter de escolher entre a civilização do sacrifício e a civilização do massacre?

IGUALDADE OU DESIGUALDADE

O desejo de enriquecer e a pulsão de domínio, essas duas formas de aspiração ao poder, sem dúvida alguma motivam o comportamento dos espanhóis; mas este também é condicionado pela idéia que fazem dos índios, segundo a qual estes lhes são inferiores, em outras palavras, estão a meio caminho entre os homens e os animais. Sem esta premissa essencial, a destruição não poderia ter ocorrido.

Desde a sua primeira formulação, essa doutrina da desigualdade será combatida por uma outra, que, ao contrário, afirma a igualdade de todos os homens; assistimos, pois, a um debate, e será necessário prestar atenção às duas vozes presentes. Ora, esse debate não põe em jogo somente a oposição igualdade-desigualdade, mas também aquela entre identidade e diferença; e esta nova oposição, cujos termos não são mais neutros no plano ético do que os da precedente, torna mais difícil julgar as duas posições. Já vimos em Colombo: a diferença se degrada em desigualdade; a igualdade em identidade; são essas as duas grandes figuras

da relação com o outro, que delimitam seu espaço inevitável.

Las Casas e outros defensores da igualdade acusaram tão freqüentemente seus adversários de terem tomado os índios por animais, que se pode suspeitar de que houve exagero. É, pois, necessário voltar a atenção para os defensores da desigualdade, para ver como é. O primeiro documento interessante a esse respeito é o célebre *Requerimiento*, ou injunção dirigida aos índios. É obra do jurista real Palacios Rubios, e data de 1514; é um texto que surge da necessidade de regulamentar as conquistas, até então um pouco caóticas. A partir de então, antes de conquistar uma região, é preciso dirigir-se a seus habitantes, fazendo-lhes a leitura desse texto. Quiseram ver aí o desejo da coroa de impedir as guerras injustificadas, de dar certos direitos aos índios; mas essa interpretação é generosa demais. No contexto de nosso debate, o *Requerimiento* está claramente do lado da desigualdade, nele mais implicada do que afirmada.

Esse texto, exemplo curioso de uma tentativa de fudamentar legalmente a realização dos desejos, começa com uma breve história da humanidade, cujo ponto culminante é o aparecimento de Jesus Cristo, declarado "chefe da linhagem humana", espécie de soberano supremo, que tem o universo inteiro sob sua jurisdição. Estabelecido esse ponto de partida, as coisas se encadeiam naturalmente: Jesus transmitiu seu poder a São Pedro, e este aos papas que o sucederam; um dos últimos papas doou o continente americano aos espanhóis (e parte aos portugueses). Colocadas as razões jurídicas da dominação espanhola, é necessário certificar-se de uma única coisa: que os índios serão informados da situação, pois é possível que ignorem esses presentes sucessivos trocados por papas e imperadores. A leitura do *Requerimiento*, feita na presença de um oficial do rei (mas nenhum intérprete é mencionado), vem sanar este problema. Se os índios ficarem convencidos após essa leitura, não se tem o direito de fazê-los escravos (é aí que o texto "protege" os índios, concedendo-lhes um *status*). Se, contudo, não aceitarem essa interpretação de sua própria história, serão severamente punidos. "Se não o fizerdes, ou se demorardes maliciosamente para tomar uma decisão, vos garanto que, com a ajuda de Deus, invadir-vos-ei poderosamente e far-vos-ei a guerra de todos os lados e de todos os modos que puder, e sujeitar-vos-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Suas Altezas. Capturarei a vós, vossas mulheres e filhos, e reduzir-vos-ei à escravidão. Escravos, vender-vos-ei e disporei de vós segundo as ordens de Suas Altezas. Tomarei vossos bens e far-vos-ei todo o mal, todo o dano que puder, como convém a vassalos que não obedecem a seu senhor, não querem recebê-lo, resistem a ele e o contradizem."

Há uma contradição evidente, que os adversários do *Requerimiento* não deixarão de sublinhar, entre a essência da religião que supostamente fundamenta todos os direitos dos espanhóis e as conseqüências dessa leitura pública: o cristianismo é uma religião igualitária; ora, em seu nome, os homens são escravizados. Não somente poder espiritual e poder temporal se encontram confundidos, o que é a tendência de toda e qualquer ideologia de Estado – quer decorra ou não do Evangelho – como, além do mais, os índios só podem escolher entre suas posições de inferioridade: ou se submetem de livre e espontânea vontade, ou serão submeti-

dos à força, e escravizados. Falar em legalismo, nessas condições, é derrisório. Os índios são automaticamente colocados como inferiores, pois são os espanhóis que decidem as regras do jogo. A superioridade dos que enunciam o *Requerimiento*, pode-se dizer, já está contida no fato de serem eles os que falam, enquanto os índios escutam.

Sabe-se que os conquistadores não tinham nenhum escrúpulo em aplicar como lhes convinha as instruções reais, e punir os índios em caso de insubordinação. Ainda em 1550, Pedro de Valdivia conta ao rei que os aruaques, habitantes do Chile, não quiseram submeter-se; conseqüentemente, declarou-lhes guerra e, ganhando, não deixou de puni-los: "Mandei cortar as mãos e os narizes de duzentos deles para puni-los por insubordinação, já que várias vezes tinha enviado a eles mensagens e lhes tinha transmitido as ordens de Vossa Majestade."

Não se sabe exatamente em que língua se exprimiam os mensageiros de Valdivia, e como faziam para tornar inteligível para os índios o conteúdo do *Requerimiento*. Mas, em compensação, sabe-se que, em outros casos, os espanhóis dispensavam conscientemente os intérpretes, já que isso simplificava, em suma, seu trabalho: já não se colocava a questão da reação dos índios. O historiador Oviedo, um dos campeões da tese da desigualdade e conquistador ele mesmo, deixou vários escritos a esse respeito. Começa-se por agarrar os índios. "Uma vez acorrentados, alguém leu para eles o *Requerimiento*, sem conhecer sua língua e sem intérpretes; nem o leitor nem os índios se entendiam. Mesmo depois de alguém que compreendia sua língua lhes ter explicado, os índios não tiveram nenhuma chance de responder, pois foram imediatamente levados prisioneiros, os espanhóis utilizando o bastão sobre os que não andavam suficientemente depressa" (I, 29, 7).

Quando de uma outra campanha, Pedrarias Davila pede a Oviedo que leia o famoso texto. Este responde a seu capitão: "Senhor, parece-me que os índios não querem entender a teologia deste *Requerimiento*, e que não dispondes de ninguém capaz de explicá-lo a eles. Guardai pois convosco o *Requerimiento*, até encarcerarmos alguns desses índios. Lá, poderão calmamente apreendê-lo, e Monsenhor o Bispo lhes explicará" (*ibid.*).

Como diz Las Casas ao analisar esse documento, não sabemos "se devemos rir ou chorar diante do absurdo" do *Requerimiento* (*Historia*, III, 58).

O texto de Palacios Rubios não será mantido como base jurídica da conquista. Porém, marcas mais ou menos atenuadas de seu espírito encontram-se até mesmo nos adversários dos conquistadores. O exemplo mais interessante talvez seja o de Francisco de Vitoria, teólogo, jurista e professor da Universidade de Salamanca, uma das sumidades do humanismo espanhol do século XVI. Vitoria destrói as justificativas comumente apresentadas para as guerras feitas na América, mas concebe, todavia, a possibilidade de "guerras justas". Entre as razões que podem levar a elas, dois tipos são particularmente interessantes para nós. Há, por um lado, as que se baseiam na reciprocidade: aplicam-se indiferentemente a índios e a espanhóis. É o caso da violação daquilo que Vitoria chama de "o direito natural de sociedade e de comunicação" (*Dos índios*, 3, 1, 230). Esse direito à comunicação pode ser entendido em vários níveis. Inicialmente, é natural que as pessoas possam circular livremente fora de seu país de ori-

gem, deve ser "permitido a todos ir e viajar a todos os países que quiserem" (3, 2, 232). Pode-se igualmente exigir a liberdade de comércio, e Vitoria relembra aqui o princípio da reciprocidade: "Os príncipes indígenas não podem impedir seus vassalos de comerciarem com os espanhóis e, inversamente, os príncipes espanhóis não podem proibir o comércio com os índios" (3, 3, 245). No que se refere à circulação das idéias, Vitoria só pensa, evidentemente, na liberdade, para os espanhóis, de pregar o Evangelho para os índios, nunca na liberdade dos índios para divulgar o *Popol Vuh* na Espanha, pois a "salvação" cristã é, para ele, um valor absoluto. Não obstante, esse caso pode ser assimilado aos dois precedentes.

Em compensação, o mesmo não acontece com um outro grupo de razões que Vitoria avança para justificar as guerras. Considera uma intervenção lícita se for feita em nome da proteção dos inocentes contra a tirania dos chefes ou das leis indígenas, que consiste, "por exemplo, em sacrificar homens inocentes ou até mesmo executar homens não culpados para comê-los" (3, 15, 290). Tal justificação da guerra é muito menos evidente do que gostaria Vitoria, e, em todo caso, não diz respeito à reciprocidade: mesmo que essa regra se aplicasse indiferentemente a índios e a espanhóis, são estes últimos que decidem o sentido da palavra "tirania", e é isso o essencial. Os espanhóis, à diferença dos índios, não são unicamente parte mas também juiz, já que são eles que escolhem os critérios segundo os quais o julgamento será pronunciado; decidem, por exemplo, que o sacrifício humano diz respeito à tirania, mas o massacre não.

Tal distribuição dos papéis implica que não há verdadeira igualdade entre espanhóis e índios. Na verdade, Vitoria não dissimula; sua última justificativa da guerra contra os índios é perfeitamente clara a esse respeito (apesar de ser apresentada de modo dubitativo). "Embora esses bárbaros não sejam completamente loucos, escreve, não estão longe disso. (...) Não são ou já não são mais capazes de se auto-governarem do que loucos ou até animais selvagens e bichos, haja vista que sua alimentação não é mais agradável e só ligeiramente melhor do que a dos animais selvagens." "Sua estupidez", acrescenta, "é muito maior do que a das crianças e dos loucos dos outros países" (3, 18, 299-302). É portanto lícito intervir em seu país para exercer um direito de tutela. Mas, admitindo que se deve impor o bem aos outros, quem, mais uma vez, decide o que é barbárie ou selvageria e o que é civilização? Somente uma das partes presentes, entre as quais não há mais nenhuma igualdade ou reciprocidade. Tornou-se um hábito ver em Vitoria um defensor dos índios; mas, se interrogarmos o impacto de seu discurso, em vez das intenções do sujeito, fica claro que seu papel é outro: com o pretexto de um direito internacional fundado na reciprocidade, fornece, na verdade, uma base legal para as guerras de colonização, que até então não tinham nenhuma (em todo caso, nenhuma que resistisse a um exame um pouco mais sério).

Ao lado dessas expressões jurídicas da doutrina da desigualdade, encontram-se outras, em grande quantidade, em cartas, relatórios ou crônicas da época; todas tendem a apresentar os índios como imperfeitamente humanos. Escolho dois testemunhos entre mil, simplesmente porque seus autores são um religioso e um homem de letras e ciências, o que quer dizer que representam os grupos sociais que são, geralmente, os

que demonstram maior boa vontade em relação aos índios. O dominicano Tomas Ortiz escreve ao Conselho das Índias:

"Comem carne humana na terra firme. São sodomitas mais do que qualquer outra nação. Não há justiça entre eles. Andam completamente nus. Não respeitam nem o amor nem a virgindade. São estúpidos e tontos. Só respeitam a verdade quando lhes é favorável; são inconstantes. Não fazem idéia do que seja a previdência. São muito ingratos e amantes das novidades. (...) São brutais. Gostam de exagerar seus defeitos. Não há entre eles nenhuma obediência, nenhuma complacência dos jovens para com os velhos, dos filhos para com os pais. São incapazes de receber lições. Os castigos de nada adiantam. (...) Comem piolhos, aranhas e vermes, sem cozê-los, e onde quer que os encontrem. Não praticam nenhuma das artes, nenhuma das indústrias humanas. Quando se lhes ensinam os mistérios da religião, dizem que essas coisas convêm aos castelhanos, mas não valem nada para eles e que não querem mudar seus costumes. Não têm barba e, se por ventura ela cresce, arrancam-na e depilam-na. (...) Quanto mais envelhecem, piores ficam. Lá pelos dez ou doze anos, pensamos que terão alguma civilidade, alguma virtude, porém, mais tarde transformam-se em verdadeiras bestas brutas. Assim posso afirmar que Deus nunca criou raça mais cheia de vícios e de bestialidade, sem mistura alguma de bondade e de cultura. (...) Os índios são mais idiotas do que os asnos, e não querem fazer esforço no que quer que seja" (Pierre Martyr, VII, 4).

Esse texto, parece-me, dispensa comentários.

O segundo autor é, mais uma vez, Oviedo, fonte rica de julgamentos xenófobos e racistas: nele os índios

não são reduzidos ao nível do cavalo ou do asno (ou mesmo logo abaixo), mas colocados nalguma parte junto aos materiais de construção, madeira, pedra ou ferro, de qualquer modo, com os objetos inanimados. Ele tem um modo tão extraordinário de formular as coisas, que dificilmente se acreditaria não ser irônico; mas não, não é: "Quando se guerreia contra eles e se combate face a face, é preciso ser muito prudente para não atingi-los na cabeça com a espada, pois vi muitas espadas serem quebradas desse modo. Seus crânios são espessos e também muito fortes" (V, "Prefácio", cf. VI, 9). Não surpreenderá o fato de Oviedo ser, na verdade, partidário da "solução final" do problema indígena, solução cuja responsabilidade ele gostaria que o Deus dos cristãos assumisse. "Deus destruí-los-á em breve" proclama com segurança, e também "Satã agora foi expulso dessa ilha [Hispaniola]; toda a sua influência desapareceu agora que a maioria dos índios está morta. (...) Quem pode negar que usar pólvora contra os pagãos é oferecer incenso a Nosso Senhor?"

O debate entre partidários da igualdade e da desigualdade dos índios e dos espanhóis atingirá seu apogeu, e encontrará ao mesmo tempo uma encarnação concreta, na célebre controvérsia de Valladolid que, em 1550, opõe o erudito e filósofo Gines de Sepúlveda ao padre dominicano e bispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas. A própria existência desse confronto tem algo de extraordinário. Geralmente, esse tipo de diálogo se estabelece entre livros, e os protagonistas não ficam um diante do outro. Porém, justamente, foi recusado a Sepúlveda o direito de imprimir seu tratado consagrado às justas causas das guerras contra os índios; buscando uma espécie de julgamento de recurso,

Sepúlveda provoca um encontro diante de um grupo de doutos, juristas e teólogos; Las Casas se propõe a defender o ponto de vista oposto nessa justa oratória. É difícil imaginar o espírito que permite que os conflitos ideológicos sejam solucionados por diálogos assim. Aliás, o conflito não será realmente solucionado: depois de ouvir longos discursos (especialmente o de Las Casas, que dura cinco *dias*), os juízes, exaustos, se separam, e no fim não tomam nenhuma decisão; a balança pende, no entanto, para o lado de Las Casas, pois Sepúlveda não obtém autorização para publicar seu livro.

Sepúlveda se baseia, em sua argumentação, numa tradição ideológica, na qual os outros defensores da tese da desigualdade também vão buscar seus argumentos. Destaquemos entre esses autores aquele que essa tese reivindica – com razão – como patrono: Aristóteles. Sepúlveda traduziu a *Política* para o latim, e é um dos maiores especialistas de seu tempo no pensamento aristotélico; ora, não é Aristóteles, justamente na *Política*, que estabelece a célebre distinção entre os que nasceram senhores e os que nasceram escravos? "Quando os homens diferem entre si tanto quanto a alma difere do corpo e um homem de um bruto (...), estes são por natureza escravos (...). É efetivamente escravo por natureza aquele (...) que recebe da razão um quinhão somente na medida em que está implicada na sensação, mas sem possuí-la plenamente" (1254 b). Um outro texto mencionado freqüentemente é um tratado, *De regimine*, atribuído na época a São Tomás de Aquino, mas que na verdade é de autoria de Ptolomeu de Lucas, que acrescenta à afirmação da desigualdade uma explicação já antiga, que,

no entanto, tem muito futuro: deve-se procurar a razão da desigualdade na influência do clima (e na dos astros).

Sepúlveda acha que a hierarquia, e não a igualdade, é o estado natural da sociedade humana. Mas a única relação hierárquica que conhece é a da simples superioridade-inferioridade; não há, pois, diferenças de natureza, mas apenas graus diversos numa única escala de valores, ainda que a relação possa repetir-se *ad infinitum*. Seu diálogo *Democrates alter*, aquele para o qual não conseguem obter o *imprimatur*, expõe claramente suas opiniões a esse respeito. Inspirado nos princípios e afirmações particulares que encontra na *Política* de Aristóteles, declara que todas as hierarquias, apesar das diferenças de forma, baseiam-se num único princípio: "o domínio da perfeição sobre a imperfeição, da força sobre a fraqueza, da eminente virtude sobre o vício" (p. 20). Parece óbvio, como se se tratasse de uma "proposição analítica"; no momento seguinte, Sepúlveda, mantendo o espírito aristotélico, dá exemplos dessa superioridade natural: o corpo deve subordinar-se à alma, a matéria à forma, os filhos aos pais, a mulher ao homem e os escravos (definidos tautologicamente como seres inferiores) aos senhores. Mais um passo e justifica-se a guerra de conquista contra os índios: "Em prudência como em habilidade, e em virtude como em humanidade, esses bárbaros são tão inferiores aos espanhóis quanto as crianças aos adultos e as mulheres aos homens; entre eles e os espanhóis, há tanta diferença quanto entre gente feroz e gente de uma extrema clemência, entre gente prodigiosamente intemperante e seres temperantes e comedidos, e, ousaria dizer, tanta diferença quanto entre os macacos e os ho-

mens" (*ibid.*, p. 33; a última parte da frase está ausente em certos manuscritos).

Todas as oposições que constituem o universo mental de Sepúlveda têm, finalmente, o mesmo conteúdo; e as afirmações acima poderiam ser reescritas como uma cadeia interminável de proporções:

$$\frac{\text{ÍNDIOS}}{\text{ESPANHÓIS}} =$$

$$\frac{\text{CRIANÇAS (FILHO)}}{\text{ADULTOS (PAI)}} =$$

$$\frac{\text{MULHER (ESPOSA)}}{\text{HOMEM (ESPOSO)}} =$$

$$\frac{\text{ANIMAIS (MACACOS)}}{\text{HUMANOS}} =$$

$$\frac{\text{FEROCIDADE}}{\text{CLEMÊNCIA}} =$$

$$\frac{\text{INTEMPERANÇA}}{\text{TEMPERANÇA}} =$$

$$\frac{\text{MATÉRIA}}{\text{FORMA}} =$$

$$\frac{\text{CORPO}}{\text{ALMA}} =$$

$$\frac{\text{APETITE}}{\text{RAZÃO}} =$$

$$\frac{\text{MAL}}{\text{BEM}} =$$

Nem todos os partidários da desigualdade têm um pensamento assim tão esquemático; vê-se que Sepúlveda junta todas as hierarquias e todas as diferenças na simples oposição do bom e do mau, o que quer dizer que, no final, arranja-se bem com o princípio da identidade (em vez do da diferença). Mas a leitura dessas oposições em cadeia também é instrutiva. Inicialmente, coloquemos de lado a oposição em que afirmar a superioridade do segundo termo sobre o primeiro é tautologia: mal/bem; as que valorizam um determinado comportamento (clemência, temperança); e, finalmente, as que se baseiam numa diferença biológica clara: animais/homens ou crianças/adultos. Restam duas séries de oposições: as que giram em torno do par corpo/alma e as que opõem partes da população do globo cuja diferença é evidente, mas de superioridade ou inferioridade problemática: índios/espanhóis, mulheres/homens. É sem dúvida revelador encontrar os índios assimilados às mulheres, o que prova a passagem fácil do *outro* interior ao *outro* exterior (já que é sempre um homem espanhol que fala); lembremo-nos, aliás, de que os índios faziam uma distribuição simétrica e inversa: os espanhóis eram assimilados às mulheres, pelo viés da palavra, na fala dos guerreiros astecas. É inútil especular para saber se foi projetada no estrangeiro a imagem da mulher ou, antes, na mulher os traços do estrangeiro: os dois sempre estiveram

presentes, e o que importa é sua solidariedade, e não a anterioridade de um ou de outro. Colocar em equivalência essas duas oposições e o grupo relativo ao corpo e à alma é igualmente revelador: antes de mais nada, o *outro* é nosso próprio corpo; daí também a assimilação dos índios e mulheres aos animais, àqueles que, apesar de animados, não têm alma.

Todas as diferenças se reduzem, para Sepúlveda, a algo que não é uma diferença, a superioridade/inferioridade, o bem e o mal. Vejamos agora em que consistem seus argumentos em favor da justa guerra feita pelos espanhóis. Quatro razões tornam uma guerra legítima (parafraseio seu discurso de Valladolid, mas os mesmos argumentos encontram-se em *Democrates alter*):

1. É legítimo sujeitar pela força das armas homens cuja condição natural é tal que deveriam obedecer aos outros, se recusarem essa obediência e não restar nenhum outro recurso.
2. É legítimo banir o crime abominável que consiste em comer carne humana, que é uma ofensa particular à natureza, e pôr fim ao culto dos demônios, que provoca mais que nada a cólera de Deus, com o rito monstruoso do sacrifício humano.
3. É legítimo salvar de graves perigos os inumeráveis mortais inocentes que esses bárbaros imolavam todos os anos, apaziguando seus deuses com corações humanos.
4. A guerra contra os infiéis é justificada, pois abre caminho para a difusão da religião cristã e facilita o trabalho dos missionários.

Pode-se dizer que essa argumentação reúne quatro proposições descritivas acerca da natureza dos índios a um postulado que é também um imperativo moral. As proposições são: os índios são por natureza submissos; praticam o canibalismo; sacrificam seres humanos; ignoram a religião cristã. Quanto ao postulado-prescrição, é: temos o direito, se não o dever, de impor o bem aos outros. Talvez seja necessário precisar desde já que nós mesmos decidimos o que é o bem e o mal; temos o direito de impor aos outros o que nós consideramos como um bem, sem nos preocuparmos em saber se é também um bem do ponto de vista deles. Esse postulado implica, portanto, uma projeção do sujeito enunciante sobre o universo, uma identificação entre *meus* valores e *os* valores.

Não se pode julgar do mesmo modo as proposições descritivas e o postulado prescritivo. As proposições, que estão ligadas à realidade empírica, podem ser contestadas ou completadas; na realidade não estão, nesse caso específico, muito afastadas da verdade. É incontestável que os astecas não são cristãos, que praticam o canibalismo e o sacrifício humano. Até mesmo a proposição sobre a tendência natural à obediência não é completamente desprovida de veracidade, embora sua formulação seja evidentemente tendenciosa: certamente os índios não têm a mesma relação com o poder que os espanhóis; que, justamente, o mero par superioridade/inferioridade tem, para eles, menos importância do que a integração na hierarquia global da sociedade.

Não acontece o mesmo com o postulado, que não diz respeito à verificação e ao mais-ou-menos, e sim à fé, ao tudo-ou-nada; é um princípio, que constitui a base

da ideologia que opera em Sepúlveda, e por isso não pode ser discutido (mas somente recusado ou aceito). Ele tem em mente esse postulado quando avança o seguinte argumento: "Como diz Santo Agostinho (epístola 75), a perda de uma só alma morta sem o batismo ultrapassa em gravidade a morte de inumeráveis vítimas, ainda que fossem inocentes" (*Democrates*, p. 79). Esta é a concepção "clássica": há um valor absoluto, que neste caso é o batismo, o fazer parte da religião cristã; a aquisição desse valor tem precedência sobre aquilo que o indivíduo considera como seu bem supremo, a saber, a vida. Isso porque a vida e a morte do indivíduo são, justamente, bens pessoais, ao passo que o ideal religioso é um absoluto, ou melhor, um bem social. A diferença entre o valor comum, transindividual, e o valor pessoal é tão grande, que permite uma variação quantitativa inversa nos termos aos quais esses valores estão ligados: a salvação de um justifica a morte de milhares.

Antecipando a continuação, podemos lembrar aqui que Las Casas, enquanto adversário coerente e sistemático de Sepúlveda, recusaria precisamente esse princípio, no que talvez não traia o cristianismo em particular, mas a essência da religião em geral, já que ela consiste na afirmação de valores transindividuais, e assim abandona a posição "clássica" para anunciar a dos "modernos". Escreve (*Entre los remedios*, 20): "Seria uma grande desordem e um pecado mortal jogar uma criança no poço para batizá-la e salvar sua alma se assim ela morresse." Não somente a morte de milhares de pessoas não se justifica pela salvação de uma pessoa; a morte de um só passa a pesar mais do que sua salvação. O valor pessoal – a vida, a morte – passa a ter precedência sobre o valor comum.

Em que medida o quadro ideológico de Sepúlveda permite que ele perceba os traços específicos da sociedade indígena? Num texto posterior à controvérsia de Valladolid (mas semelhante a ela no espírito), "Do reino e dos deveres do rei", escreve: "Os maiores filósofos declaram que tais guerras podem ser travadas por uma nação muito civilizada contra gente não-civilizada, que são mais bárbaros do que se possa pensar, pois falta-lhes absolutamente qualquer conhecimento das letras, ignoram o uso do dinheiro, geralmente andam nus, inclusive as mulheres, e carregam fardos sobre os ombros e as costas, como animais, por longos percursos. E eis as provas de sua vida selvagem, semelhante à dos animais: suas imolações execráveis e prodigiosas de vítimas humanas para os demônios; o fato de se alimentarem de carne humana; de enterrarem vivas as mulheres dos chefes com os maridos mortos, e outros crimes semelhantes" (I, 4-5).

O retrato que Sepúlveda esboça é do maior interesse, tanto por cada um dos traços que o compõem quanto por sua combinação. Sepúlveda é sensível às diferenças, chega a procurá-las; por isso reúne algumas das características mais marcantes das sociedades indígenas; é curioso constar que, ao fazê-lo, Sepúlveda recupera algumas descrições idealizadas dos índios (a ausência de escrita, de dinheiro, de roupas), e ao mesmo tempo inverte-lhes o sinal. O que faz com que precisamente esses traços sejam reunidos? Sepúlveda não diz, mas pode-se pensar que tal reunião não se deve ao acaso. A presença de tradição oral em vez de escrita indica o papel diferente que é destinado em cada caso à presença e à ausência em geral: a escrita, por oposição à palavra, permite a ausência dos locutores;

por oposição à imagem, a do objeto designado, até e inclusive em sua forma; a memorização necessária das leis e transições, imposta pela ausência de escrita, determina, como vimos, a predominância do ritual sobre a improvisação. É semelhante o caso da ausência de dinheiro, esse equivalente universal que dispensa a necessidade de justapor os bens que são trocados. A ausência de roupas, se fosse verificada, por um lado, que o corpo está sempre presente, não sendo ocultado dos olhares; por outro lado, que não há diferença entre situação privada e pública, íntima e social, isto é, o não-reconhecimento do estatuto singular do terceiro. Finalmente, a falta de animais de carga deve ser posta no mesmo plano que a ausência de ferramentas: é sobre o corpo humano que recai o cumprimento de determinadas tarefas, em vez de essa função ser atribuída a um auxiliar, animado ou não; a pessoa física em vez do intermediário.

Pode-se, pois, procurar o traço subjacente da sociedade descrita que é responsável por essas diferenças, e voltar assim à reflexão esboçada acerca do comportamento simbólico: tínhamos constatado que os discursos dependiam, de certo modo, "demais" de seu referente (a famosa incapacidade de mentir, ou de dissimular) e que havia uma certa insuficiência na concepção que os astecas tinham do outro. As "provas" recolhidas por Sepúlveda apontam para a mesma insuficiência: o canibalismo, o sacrifício humano, o enterro da esposa, todos implicam que não se reconhece plenamente ao outro o estatuto de humano, simultaneamente semelhante e diferente. Ora, a pedra de toque da alteridade não é o *tu* presente e próximo, mas o *ele* ausente ou afastado. Nos traços destacados por Sepúlveda encontramos também uma diferença no lugar ocupado pela ausência (se é que ela pode ocupar lugar): o intercâmbio oral, a falta de dinheiro e de roupas, assim como de animais de carga, implicam uma predominância da presença sobre a ausência, do imediato sobre o mediato. É exatamente nesse ponto que se pode ver como se cruzam o tema da percepção do outro e do comportamento simbólico (ou semiótico), que me preocupam simultaneamente ao longo de toda esta pesquisa: num certo grau de abstração os dois se confundem. A linguagem só existe pelo outro, não somente porque sempre se fala a alguém, mas também na medida em que permite evocar o terceiro, ausente; à diferença dos animais, os homens conhecem a citação. Mas a própria existência desse outro pode ser medida pelo lugar que lhe reserva o sistema simbólico: não é o mesmo, para evocar apenas um exemplo sólido, e agora familiar, antes e depois do advento da escrita (no sentido estrito). De modo que qualquer pesquisa sobre a alteridade é necessariamente semiótica; e reciprocamente: a semiótica não pode ser pensada fora da relação com o outro.

Seria interessante fazer uma aproximação entre os traços da mentalidade asteca destacados e o que uma forma de sacrifício, evocada por Durán, ensina acerca do funcionamento do simbólico: "Quarenta dias antes da festa, um índio era vestido como o ídolo, com os mesmos adereços, de modo que aquele escravo índio vivo representasse o ídolo. Após ter sido purificado, era honrado e celebrado durante quarenta dias, como se fosse o próprio ídolo. (...) Depois de os deuses serem sacrificados, eram todos esfolados rapidamente (...). O coração era arrancado e oferecido a leste, e

depois os esfoladores, cuja função era essa, traziam o corpo morto novamente para baixo e fendiam-no da nuca até os calcanhares, esfolando-o como um cordeiro. A pele saía inteira. (...) Os outros índios vestiam imediatamente as peles e em seguida adotavam o nome dos deuses representados. Por sobre as peles traziam os adereços e as insígnias das mesmas divindades, cada homem recebia o nome do deus que representava e se considerava divino" (I, 9; cf. fig. 10).

Num primeiro momento, portanto, o prisioneiro literalmente torna-se o deus: recebe seu nome, aparência, insígnias e tratamento; pois, para absorver o deus, será preciso sacrificar e consumir seu representante. Contudo, são os homens que decidiram essa identificação, e não esquecem isso, já que recomeçam todos os anos. E agem como se confundissem o representante com aquilo que ele representa: o que começa como uma representação acaba em participação e identificação; parece faltar a distância necessária para o funcionamento simbólico. De resto, para se identificar a um ser ou a uma de suas propriedades (mulheres são freqüentemente esfoladas em ritos ligados à fertilidade), veste-se, literalmente, sua pele. Isso faz pensar na prática das máscaras, que podem ser feitas à semelhança de um indivíduo. Porém a máscara, justamente, se parece com – mas não faz parte de – aquele que representa. Neste caso, o próprio objeto da representação permanece, pelo menos na aparência (a pele); o simbolizante não está realmente separado de seu simbolizado. Tem-se a impressão de que uma expressão figurada foi tomada ao pé da letra, que se encontra a presença onde era esperada a ausência; curiosamente, temos a fórmula "se pôr na pele de alguém", o que não implica que sua origem seja um rito de esfolamento humano.



Fig. 10 – O uso das peles esfoladas

Fazendo este levantamento das características do comportamento simbólico dos astecas sou levado a constatar não somente a diferença entre duas formas de simbolização, como também a superioridade de uma em relação à outra; ou melhor, e para ser mais preciso, sou levado a deixar a descrição tipológica, para me referir a um esquema evolutivo. Será que isso significaria adotar, pura e simplesmente, a posição dos desigualitaristas? Penso que não. Há um campo no qual a evolução e o progresso não podem ser postos em dúvida: é, *grosso modo*, o da técnica. É incontestável que um machado de bronze ou de ferro corta melhor do que um machado de madeira ou de pedra; que o uso da roda reduz o esforço físico necessário. Ora, essas invenções técnicas não surgem do nada: são condicionadas (sem serem diretamente determinadas) pela evolução do aparelho simbólico próprio do homem, evolução que podemos igualmente observar em determinados comportamentos sociais. Existe uma "tecnologia" do simbolismo, que é tão suscetível de evolução quanto a tecnologia dos utensílios, e nessa perspectiva os espanhóis são mais "avançados" do que os astecas (ou, generalizando: as sociedades com escrita mais do que as sociedades sem escrita), ainda que se trate unicamente de uma diferença de grau.

Mas voltemos a Sepúlveda. Seria tentador ver nele os germes de uma descrição etnológica dos índios, facilitada pela atenção que dá às diferenças. Porém, é necessário acrescentar em seguida que, já que as diferenças sempre se reduzem, para ele, a uma inferioridade, sua descrição perde muito do seu interesse. Não somente porque a curiosidade de Sepúlveda em relação aos índios é fraca demais para que, uma vez demonstrada a "inferioridade", ele possa indagar acerca das razões das diferenças; nem simplesmente porque seu vocabulário é carregado de julgamentos de valor ("não-civilizados", "bárbaros", "animais"), em vez de visar à descrição; mas também porque seu preconceito contra os índios vicia as informações nas quais a demonstração se baseia. Sepúlveda contenta-se em buscar suas informações em Oviedo, que já é violentamente antiíndio, e nunca leva em conta as nuanças e as circunstâncias. Por que culpar os índios pela ausência de animais de carga (em vez de constatá-lo simplesmente), já que o cavalo e o burro, a vaca e o camelo são desconhecidos no continente americano: que animais os índios podiam utilizar? Os próprios espanhóis não conseguem resolver o problema rapidamente, e vimos que o número de vítimas entre os carregadores só aumentou depois da conquista. A ausência de roupas, observada por Colombo no Caribe, não caracterizava, evidentemente, os habitantes do México, que, ao contrário, possuíam, como vimos, modos refinados, admirados por Cortez e seus camaradas. A questão do dinheiro, assim como a da escrita, também é mais complexa. As informações de Sepúlveda são, portanto, falseadas por seus julgamentos de valor, pela assimilação da diferença à inferioridade; contudo, o retrato que fornece dos índios continua a ter interesse.

Se a concepção hierárquica de Sepúlveda podia ser colocada sob o patronato de Aristóteles, a concepção igualitarista de Las Casas merece ser apresentada, o que aliás foi feito na época, como proveniente dos ensinamentos do Cristo. O próprio Las Casas diz, em seu discurso de Valladolid: "Adeus, Aristóteles! O Cris-

to, que é a verdade eterna, deixou-nos este mandamento: 'Amarás ao próximo como a ti mesmo.' (...) Apesar de ter sido um filósofo profundo, Aristóteles não era digno de ser salvo e de chegar a Deus pelo conhecimento da verdadeira fé" (*Apologia*, 3).

Não que o cristianismo ignore as oposições, ou as desigualdades; mas aqui a oposição fundamental é a que existe entre crente e descrente, cristão e não-cristão; ora, todos, sem exceção, *podem* tornar-se cristãos: as diferenças de fato não correspondem a diferenças de natureza. O mesmo não se dá com a oposição senhor-escravo derivada de Aristóteles: o escravo é um ser intrinsecamente inferior, pois falta-lhe, ao menos em parte, a razão, que é justamente o que define o homem, e que não pode ser adquirida, como a fé. A hierarquia é irredutível nesse segmento da tradição greco-romana, assim como a igualdade é um princípio inabalável da tradição cristã; estas duas componentes da civilização ocidental, aqui extremamente simplificadas, confrontam-se diretamente em Valladolid. Os patronos reivindicados por cada uma delas têm, evidentemente, um valor essencialmente emblemático: não esperemos que aqui se faça justiça às complexidades da doutrina cristã ou às sutilezas da filosofia de Aristóteles.

Las Casas também não é o único a defender os direitos dos índios, e a proclamar que eles não podem, em hipótese alguma, ser escravizados; na verdade, a maior parte dos documentos oficiais emitidos pela coroa fazem o mesmo. Vimos os reis negarem a Colombo o direito de vender os índios como escravos, e o célebre testamento de Isabel afirma que eles não devem ser, de maneira nenhuma, prejudicados. Uma ordem de Carlos V, datada de 1530, é particularmente explícita:

"Que ninguém ouse escravizar nenhum índio, no decorrer de uma guerra ou em tempo de paz; nem manter nenhum índio escravo sob pretexto de aquisição por guerra justa, ou de resgate, ou de compra ou de troca, ou sob qualquer título ou pretexto que seja, mesmo se se tratar de índios que os próprios nativos dessas ilhas e dessas terras continentais consideram como escravos." As *Leyes nuevas*, relativas ao governo das colônias espanholas, de 1542, serão redigidas no mesmo espírito (e provocam um verdadeiro clamor entre os colonos e conquistadores da América).

Do mesmo modo, na bula papal de 1537, Paulo III afirma: "A Verdade (...) diz, ao enviar os pregadores da fé para que cumpram este preceito: 'Vai e faz discípulos em todas as nações.' Ele diz 'todas' sem nenhuma distinção, já que todos são capazes de receber a disciplina da fé. (...) Os índios, sendo verdadeiros homens, (...) não podem de modo algum ser privados de sua liberdade ou da posse de seus bens." Esta afirmação decorre dos princípios cristãos fundamentais: Deus criou o homem à sua imagem, ofender o homem é ofender Deus.

Las Casas adota essa posição, e lhe dá uma expressão mais ampla, colocando a igualdade como fundamento de qualquer política humana: "As leis e as regras naturais e os direitos do homem são comuns a todas as nações, cristã ou gentílica, e qualquer que seja a seita, a lei, o Estado, a cor e a condição, sem nenhuma diferença." E dá ainda mais um passo, que consiste não somente em afirmar a igualdade abstrata, mas em precisar que se trata realmente de uma igualdade entre *nós* e os *outros*, espanhóis e índios; daí a freqüência, em seus escritos, de fórmulas do gênero: "Todos

os índios que ali se encontram devem ser considerados livres: pois na realidade o são, pelo mesmo direito que faz com que eu mesmo seja" (*Carta ao príncipe Felipe*, 20.4.1544). Consegue tornar seu argumento particularmente concreto recorrendo facilmente à comparação que coloca os índios no lugar dos espanhóis: "Se os mouros ou turcos tivessem vindo fazer [aos índios] o mesmo *Requerimiento*, afirmando que Maomé é senhor e criador do mundo e dos homens, será que teriam de acreditar neles?" (*Historia*, III, 58).

Mas essa afirmação da igualdade dos homens se faz em nome de uma religião particular, o cristianismo, e esse particularismo não é reconhecido. Há, conseqüentemente, um perigo potencial de ver afirmar, não somente a natureza humana dos índios, mas também sua "natureza" cristã. "As leis e as regras naturais e os direitos dos homens..." dizia Las Casas; mas quem decide o que é natural em matéria de leis e direitos? Não seria justamente a religião cristã? Já que o cristianismo é universalista, implica uma indiferença essencial de todos os homens. Vemos delinear-se o perigo da assimilação neste texto de São João Crisóstomo, citado e defendido em Valladolid: "Assim como não há nenhuma diferença natural na criação dos homens, tampouco há diferença no apelo para salvar todos eles, sejam bárbaros ou sábios, pois a graça divina pode corrigir o espírito dos bárbaros de modo que tenham um entendimento razoável" (*Apologia*, 42).

A identidade biológica passa a acarretar uma espécie de identidade cultural (diante da religião): todos são chamados pelo Deus dos cristãos, e é um cristão que decide qual o sentido da palavra "salvar". Num primeiro momento, Las Casas constata que, do ponto de

vista doutrinário, a religião cristã *pode* ser adotada por todos. "Nossa religião cristã convém igualmente a todas as nações do mundo, está aberta a todos do mesmo modo; e, sem tirar de nenhuma delas a liberdade ou a soberania, não põe nenhuma delas em estado servil, com o pretexto de distinguir entre homens livres e servos por natureza" (discurso proferido por volta de 1520, diante do rei; *Historia*, III, 149). Mas em seguida afirma que todas as nações *são* destinadas à religião cristã, dando o passo que separa o potencial do ato: "Nunca houve geração, ou povo, ou língua entre os homens criados (...), e menos ainda desde a Encarnação e Paixão do Redentor (...), que não pudesse ser incluída entre os predestinados, isto é, entre os membros do corpo místico de Jesus Cristo, que, como diz São Paulo, é a Igreja" (*Historia*, I, "Prólogo"). "A religião cristã, que é o caminho universal, foi dada pela misericórdia divina a todos os povos, para que abandonem os caminhos e as seitas da infidelidade" (*ibid.*, I, 1).

E é como observação empírica que aparecerá a afirmação, incansavelmente repetida, de que os índios já possuem traços cristãos e que aspiram ao reconhecimento de sua cristandade um tanto quanto "selvagem": "Jamais foi vista em outras épocas ou em outros povos tanta capacidade, tanta disposição ou facilidade para essa conversão. (...) Não há no mundo nação tão dócil nem menos refratária, nem mais apta ou mais disposta do que estas a receber o jugo do Cristo" (*Carta ao Conselho das Índias*, 20.1.1531). "Os índios são tão doces e tão decentes que, mais do que qualquer outra nação de todo o mundo, estão inclinados e prontos a abandonar a adoração dos ídolos e aceitar, província por província e povo por povo, a palavra de Deus e a pregação da verdade" (*Apologia*, 1).

O traço mais característico dos índios, segundo Las Casas, é sua semelhança com os cristãos... O que encontramos, além disso, em seu retrato? Os índios são dotados de virtudes cristãs, são obedientes e pacíficos. Eis aqui algumas formulações extraídas de várias obras, escritas em momentos diferentes de sua carreira: "Estes povos, tomados em conjunto, são, por natureza, só meiguice, humildade e pobreza, sem defesa ou armas, sem a menor malícia, tolerantes e pacientes como ninguém no mundo" (*Historia*, I, "Prólogo"). "Muito obedientes e muito virtuosos, naturalmente pacíficos" (*Relación*, "De los reinos..."). "São, em sua grande maioria, de natureza pacífica, meiga, inofensiva" (*Objeções a Sepúlveda*). "Os índios, (...) naturalmente meigos e humildes" (*Carta a Carranza*, agosto de 1555).

A percepção que Las Casas tem dos índios não é mais nuançada do que a de Colombo, no tempo em que este acreditava no "bom selvagem", e Las Casas quase admite que projeta sobre eles seu ideal: "Os lucayos (...) viviam realmente como a gente da Idade do Ouro, uma vida que poetas e historiadores tanto louvaram", escreve, ou ainda, a propósito de um índio: "Tinha a impressão de ver nele nosso pai Adão, no tempo em que vivia no estado de inocência" (*Historia*, III, 44 e 45). Essa monotonia dos adjetivos é ainda mais impressionante na medida em que lemos aí descrições que, além de terem sido escritas em momentos diferentes, descrevem populações distintas, e até distantes entre si, da Flórida ao Peru; ora, são todas, invariavelmente, "meigas e pacíficas". Ele chega a percebê-lo, às vezes, mas não se atém a isso: "Embora em algumas coisas seus ritos e costumes sejam diferentes, pelo menos nisso todos, ou quase todos, se assemelham: são

simples, pacíficos, amáveis, humildes, generosos, e, de todos os descendentes de Adão, sem exceção, os mais pacientes. Também são os mais dispostos a serem trazidos ao conhecimento da fé e de seu Criador, não lhe opondo nenhum obstáculo" (*Historia*, I, 76). Uma outra descrição, no "Prefácio" da *Relación*, também é reveladora a esse respeito: "Todos esses povos universais e inumeráveis, de todos os tipos, foram criados por Deus extremamente simples, sem maldade ou duplicidade, muito obedientes e muito fiéis a seus senhores naturais e aos cristãos que servem, os mais humildes, os mais pacientes, os mais pacíficos e tranqüilos que há no mundo; sem rancor nem exagero, nem violentos nem briguentos, sem ressentimentos, sem ódio, sem desejo de vingança." É interessante ver que Las Casas é levado a descrever os índios em termos quase inteiramente negativos ou restritivos: são gente *sem* defeitos, *nem* assim *nem* assado...

Além disso, o que se afirma positivamente não é senão um estado psicológico (mais uma vez como em Colombo): bons, tranqüilos, pacientes; nunca uma configuração cultural ou social que possa ajudar a compreender as diferenças. Aliás, tampouco determinados comportamentos, à primeira vista inexplicáveis: por que os índios obedecem tão humildemente aos espanhóis, pintados como monstros cruéis? Por que são facilmente derrotados por poucos adversários? A única explicação que, finalmente ocorre a Las Casas é: porque eles se comportam como verdadeiros cristãos. Nota, por exemplo, uma certa indiferença dos índios em relação aos bens materiais, que faz com que não se apressem em trabalhar e enriquecer. Alguns espanhóis propuseram, como explicação, o fato de os índios se-

rem naturalmente preguiçosos; Las Casas replica: "Em comparação com a preocupação fervente e infatigável que temos em acumular riquezas e bens temporais, devido à nossa ambição inata e à nossa cobiça insaciável, esta gente, concedo, poderia ser taxada de ociosa; mas não segundo a lei natural, a lei divina e a perfeição evangélica, que louvam e aprovam que nos contentemos com o estritamente necessário" (*Historia*, III, 10). Assim, a primeira impressão, correta, de Las Casas é neutralizada, porque ele está convencido da universalidade do espírito cristão: se essa gente é indiferente à riqueza, é porque tem uma moral cristã.

Sua *Apologetica historia* contém, de fato, uma massa de informações, colhidas por ele mesmo ou por outros missionários, e relativas à vida material e espiritual dos índios. Porém, como diz o próprio título da obra, a história se transforma em apologia: o essencial, para Las Casas, é que nenhum dos costumes ou práticas dos índios prova que são seres inferiores; faz uma aproximação de todos os fatos com categorias valorativas, e o resultado do confronto é decidido de antemão: se o livro de Las Casas tem, atualmente, valor de documento etnográfico, é à revelia do autor. Somos obrigados a reconhecer que o retrato dos índios que se pode extrair das obras de Las Casas é claramente mais pobre do que o deixado por Sepúlveda: na verdade, acerca dos índios não se aprende nada. Se é incontestável que o preconceito da superioridade é um obstáculo na via do conhecimento, é necessário também admitir que o preconceito da igualdade é um obstáculo ainda maior, pois consiste em identificar, pura e simplesmente, o outro a seu próprio "ideal do eu" (ou a seu eu).

Las Casas percebe todos os conflitos, e particularmente o de espanhóis e índios, em termos de uma única oposição, completamente espanhola: fiel/infiel. A originalidade de sua posição reside no fato de atribuir o pólo valorizado (fiel) ao outro, e o desvalorizado a "nós" (aos espanhóis). Mas esta distribuição invertida dos valores, prova incontestável de sua generosidade de espírito, não diminui o esquematismo da visão. Isto é particularmente perceptível nas analogias a que Las Casas recorre para descrever o confronto entre índios e espanhóis. Por exemplo, utiliza sistematicamente a comparação evangélica entre os apóstolos e os cordeiros, os infiéis e os lobos, ou os leões, etc.; os próprios conquistadores, como vimos, usavam essa comparação, mas sem lhe dar um sentido cristão. "Foi na casa desses mansos cordeiros, assim dotados, por seu criador, de tantas qualidades, que os espanhóis, desde que os conheceram, entraram como lobos, tigres, e leões muito cruéis, esfomeados há dias" (*Relación*, "Prefácio").

Do mesmo modo, assimilará os índios aos judeus, os espanhóis ao faraó; os índios aos cristãos, os espanhóis aos mouros. "O governo [das Índias] é muito mais injusto e cruel do que o reinado pelo qual o faraó do Egito oprimia os judeus" (*Relatório ao Conselho das Índias*, 1565). "As guerras foram piores do que as dos turcos e mouros contra o povo cristão" (*Discurso de Valladolid*, 12); note-se que Las Casas nunca demonstra a mínima ternura em relação aos muçulmanos, sem dúvida porque não podem ser assimilados a cristãos que não têm consciência de sê-lo; e, quando demonstra, em sua *Apologia*, que é ilegítimo tratar os índios de "bárbaros" simplesmente porque são outros, diferen-

tes, não se esquece de condenar "os turcos e os mouros, a verdadeira escória bárbara das nações" (4).

Quanto aos espanhóis na América, são finalmente assimilados ao diabo. "Não seria conveniente chamar tais cristãos de diabos e não seria preferível confiar os índios aos diabos do inferno, em lugar de confiá-los aos cristãos das Índias?" (*Relación*, "Granada"). Lutará contra os conquistadores, diz ainda, "até que Satã seja posto para fora das Índias" (*Carta ao príncipe Felipe*, 9.11.1545). Esta frase evoca um som conhecido: é o historiador racista Oviedo, que também esperava que "Satã fosse expulso das ilhas"; só muda o Satã, neste caso índio, no outro, espanhol; mas a "conceitualização" continua a mesma. Assim, Las Casas ao mesmo tempo ignora os índios e desconhece os espanhóis. Estes não são, efetivamente, cristãos como ele (ou como seu ideal); mas não se pode captar a mudança que ocorreu na mentalidade espanhola se for apresentada simplesmente como a tomada do poder pelo diabo, isto é, conservando justamente o quadro de referências que foi colocado em questão. Os espanhóis, para quem a noção de acaso substitui a de destino, têm um novo modo de viver a religião (ou de viver sem religião); isto explica parcialmente o fato de construírem com tanta facilidade seu império transatlântico, de contribuírem para a submissão de grande parte do mundo à Europa: não é essa a fonte de sua capacidade de adaptação e de improvisação? Mas Las Casas opta por ignorar essa maneira de viver a religião, comporta-se aqui como teólogo, não como historiador.

Aliás, em matéria de história, Las Casas contenta-se igualmente em manter uma posição egocêntrica, no que concerne não mais ao espaço, mas ao tempo. Se admite haver, entre espanhóis e índios, diferenças que podem ser desfavoráveis a estes, é para reduzi-las imediatamente, por um esquema evolucionista único: eles (*lá*) são *agora* como nós (*aqui*) éramos *antigamente* (é claro que ele não inventou este esquema). Originariamente, todas as nações foram grosseiras e bárbaras (Las Casas não quer reconhecer a barbárie especificamente moderna); com o tempo atingirão a civilização (subentendido: a nossa). "Não temos razão alguma para nos espantarmos com os defeitos ou costumes não-civilizados e desregrados que podemos encontrar entre as nações indígenas, nem de desprezá-las por isso. Pois a maior parte das nações do mundo, senão todas, foram bem mais pervertidas, irracionais e depravadas, e deram mostra de muito menos prudência e sagacidade em sua maneira de se governarem e de exercer as virtudes morais. Nós mesmos fomos bem piores no tempo de nossos antepassados e em toda a extensão de nossa Espanha, tanto pela irracionalidade e a confusão dos modos quanto pelos vícios e costumes animalescos" (*Apologetica historia*, III, 263).

Há, aqui também, uma incontestável generosidade por parte de Las Casas, que se recusa a desprezar os outros simplesmente porque são diferentes. Mas vai mais além, e acrescenta: aliás, eles não são (ou: não serão) diferentes. O postulado de igualdade acarreta a afirmação de identidade, e a segunda grande figura da alteridade, ainda que incontestavelmente mais amável, leva a um conhecimento do outro ainda menor do que a primeira.

ESCRAVISMO, COLONIALISMO E COMUNICAÇÃO

Las Casas ama os índios. E é cristão. Para ele, esses dois traços são solidários: ama-os precisamente *porque* é cristão, e seu amor *ilustra* sua fé. Entretanto, essa solidariedade não é óbvia: vimos que, justamente por ser cristão, não via claramente os índios. Será que é possível amar realmente alguém ignorando sua identidade, vendo, em lugar dessa identidade, uma projeção de si mesmo ou de seu ideal? Sabemos que isto é possível, e até freqüente, nas relações interpessoais, mas como fica no encontro das culturas? Não se corre o risco de querer transformar o outro em nome de si mesmo, e, conseqüentemente, de submetê-lo? De que vale então esse amor?

O primeiro grande tratado de Las Casas consagrado à causa dos índios intitula-se: *Da única maneira de atrair todos os povos à verdadeira religião*. Este título condensa a ambivalência da posição lascasiana. Essa "única maneira" é, evidentemente, a suavidade, a persuasão pacífica; a obra de Las Casas é dirigida contra os conquistadores, que pretendem justificar suas guerras

de conquista pelo objetivo almejado, que é a evangelização. Las Casas recusa essa violência; mas, ao mesmo tempo, para ele só há uma religião "verdadeira": a sua. E esta "verdade" não é somente pessoal (não é a religião que Las Casas considera verdadeira *para ele mesmo*), mas universal; é válida para todos, e por isso ele não renuncia ao projeto evangelizador. Ora, já não há violência na convicção de possuir a verdade, ao passo que esse não é o caso dos outros, e de que, ainda por cima, deve-se impô-la a esses outros?

A vida de Las Casas é rica em ações variadas em favor dos índios. Porém, excetuando-se as de seus últimos anos, às quais voltaremos no capítulo seguinte, todas são marcadas por alguma forma dessa mesma ambigüidade. Antes de sua "conversão" à causa dos índios, estava cheio de boa vontade e sentimentos humanitários em relação a eles; no entanto, os limites de sua intervenção aparecem rapidamente. Já foi mencionado o massacre de Caonao, do qual ele foi testemunha, como capelão da tropa de Narváez. Que pôde ele fazer para aliviar as dores dos índios massacrados? Eis o que ele mesmo conta: "Foi então que, tendo descido o jovem índio, um espanhol que ali se encontrava sacou um alfanje ou espada curta e lhe deu, como se quisesse divertir-se, um golpe no flanco que pôs a nu suas entranhas. O infeliz índio tomou os intestinos nas mãos e fugiu da casa correndo; encontrou o padre [Las Casas] que, reconhecendo-o, falou ali mesmo das coisas da fé [em que língua?], tanto quanto permitia a angustiante circunstância, fazendo com que ele compreendesse que, se quisesse ser batizado, iria para o céu, viver com Deus. O infeliz, chorando e gritando sua dor como se estivesse sendo consumido pelo fogo, respon-

deu que sim; o padre, então, batizou-o, e o índio, imediatamente, caiu morto ao solo" (*História*, III, 29).

Aos olhos de quem tem fé, evidentemente, faz diferença saber se uma alma vai para o paraíso (tendo sido batizada) ou para o inferno; realizando esse gesto, Las Casas está realmente sendo movido pelo amor ao próximo. Há, no entanto, algo de derrisório nesse batismo *in extremis*, e o próprio Las Casas diz isso em outras ocasiões. A preocupação com a conversão adquire aqui um aspecto absurdo, e o remédio realmente não está à altura do mal. O benefício que a cristianização traz aos índios é então bem pequeno, como ilustra também esta anedota contada por Bernal Díaz: "Jesus permitiu que o cacique se fizesse cristão: o monge batizou-o, e ele pediu e obteve de Alvarado que não seria queimado, mas enforcado" (164). Cuauhtemoc também "morreu de certo modo cristãmente": "os espanhóis enforcaram-no num cincho", mas "puseram-lhe nas mãos uma cruz" (Chimalpahin, 7, 206).

Após sua "conversão", que o faz renunciar aos índios que possui, Las Casas lança-se numa nova empresa, que é a colonização pacífica da região de Cumana, na Venezuela atual: no lugar dos soldados devem estar clérigos, dominicanos e franciscanos, e camponeses-colonos trazidos da Espanha; trata-se, sem dúvida, de colonizar, no plano espiritual e no plano material, mas deve-se fazê-lo com suavidade. A expedição é um fracasso: Las Casas se vê obrigado a fazer cada vez mais concessões aos espanhóis que o acompanham, e os índios, por sua vez, não são tão dóceis quanto ele esperava; tudo acaba em sangue. Las Casas escapa, e não desanima. Aproximadamente quinze anos mais tarde, dedica-se à pacificação de uma região particu-

larmente tumultuada, na Guatemala, que receberá o nome de Vera Paz. Mais uma vez, os religiosos devem substituir os soldados; mais uma vez, o resultado deverá ser a mesma colonização, talvez melhor do que se fosse feita por soldados: Las Casas garante o aumento dos lucros da coroa se seus conselhos forem seguidos. "Declaramo-nos dispostos a pacificá-los e reduzi-los ao serviço do rei nosso senhor, e a convertê-los e instruí-los no conhecimento de seu criador; feito isso, faremos com que essas populações paguem tributos e prestem serviços a Sua Majestade todos os anos, segundo as possibilidades que seus recursos lhes deixam tudo para melhor proveito do rei, da Espanha e destes países" (*Carta a uma personagem da corte*, 15.10.1535). Desta vez as coisas dão mais certo do que da outra; mas, alguns anos mais tarde, sentindo-se em perigo, os próprios missionários apelam para o exército que, de qualquer modo, não está longe.

A atitude de Las Casas para com os escravos negros também poderia ser evocada neste contexto. Os adversários do dominicano, que sempre foram muitos, não deixaram de ver aí uma prova de sua parcialidade na questão dos índios e, portanto, um meio de rejeitar seu testemunho da destruição destes. Esta interpretação é injusta, mas é fato que Las Casas não teve, no início, a mesma atitude em relação aos índios e aos negros: aceita que estes, mas não aqueles, sejam escravizados. É preciso relembrar que a escravidão dos negros é então um dado, ao passo que a dos índios começa sob seus olhos. Mas, na época em que escreve a *Historia de las Indias*, afirma que não faz mais nenhuma distinção entre os dois: "Sempre considerou os negros injustamente e tiranicamente escravizados, pois as mesmas razões aplicam-se a eles e aos índios" (III, 102). No entanto, sabemos que, em 1544, ainda possuía um escravo negro (tinha renunciado a seus índios em 1514), e ainda se encontram em sua *Historia* expressões do gênero: "É uma cegueira incrível a das pessoas que vieram a estas terras e trataram seus habitantes como se fossem africanos" (II, 27). Sem ver nisso algo que possa invalidar seu testemunho sobre os índios, devemos constatar que sua atitude em relação aos negros é menos clara. Não seria porque sua generosidade baseia-se no espírito de assimilação, na afirmação de que o outro é como eu, e essa afirmação seria esquisita demais no caso dos negros?

Uma coisa é certa: Las Casas não pretende fazer parar a anexação dos índios, quer simplesmente que isso seja feito por padres em vez de soldados. É o que diz sua carta ao Conselho das Índias, de 20 de janeiro de 1531: é preciso que os conquistadores "sejam expulsos deste país e substituídos por pessoas que temem a Deus, de boa consciência e grande prudência". O sonho de Las Casas é um Estado teocrático, no qual o poder espiritual esteja acima do poder temporal (o que é um modo de voltar à Idade Média). A mudança que propõe talvez encontre sua melhor expressão numa comparação que ele encontra numa carta escrita pelo bispo Santa Maria, para o rei, a 20 de maio de 1541, e que ele cita na *Relación*: é preciso arrancar esta terra "do poder de pais desnaturados e dar-lhe um marido que a trate sensatamente e como ela merece". Las Casas, como Sepúlveda, identifica a colônia às mulheres; e a emancipação está fora de cogitação (para as mulheres ou para os índios): basta substituir o pai, que mostrou-se cruel, por um marido que, espera-se, será

sensato. Ora, em matéria de emancipação feminina, a doutrina cristã estaria mais próxima de Aristóteles: a mulher é tão necessária para o homem quanto o escravo para o senhor.

A submissão e a colonização devem ser mantidas, mas feitas de outro modo; os índios não são os únicos que têm a ganhar com isso (não sendo torturados e exterminados), o rei da Espanha também. Las Casas sempre desenvolve, lado a lado, esses dois argumentos. Pode-se pensar que, ao fazê-lo, não seja sincero, que simplesmente seja obrigado a usar esse chamariz para que prestem atenção a suas palavras; mas pouco importa: não somente porque é impossível saber ao certo, mas também porque os textos de Las Casas, isto é, o que pode agir publicamente, dizem claramente que há uma vantagem material a ser tirada da colonização. Recebido pelo velho rei Fernando, em 1515, diz-lhe que suas palavras "são da mais lata importância para a consciência do rei e para suas possessões" (*Historia*, III, 84). Num relatório de 1516 afirma: "Tudo será muito proveitoso para Sua Alteza, cuja renda aumentará proporcionalmente." Em sua carta ao Conselho das Índias, de 20 de janeiro de 1531: seguir seus conselhos traria "além disso, imensos benefícios e a promessa de uma prosperidade incalculável". Numa carta, da Nicarágua, de 1535: o religioso "serviu ao rei um pouco melhor do que aqueles que fazem com que ele perca tantos reinos imensos, privam-no de tantas riquezas, e também de fabulosos tesouros".

Essas afirmações reiteradas não bastam, de resto, para afastar de Las Casas todas as suspeitas de querer rechaçar o poder imperial, e ele tem de se defender explicitamente, enumerando por sua vez as razões que o

levam a crer na legitimidade desse poder; este é particularmente o caso das *Trinta proposições* (1547) e do *Tratado das provas* (1552). Lê-se neste último texto: "O pontífice romano tem, sem dúvida alguma, poder sobre os infiéis." "A Sé apostólica pode portanto escolher certos territórios desses infiéis e atribuí-los a um rei cristão." "O rei que a Sé apostólica escolheu para exercer o ministério da pregação da fé nas Índias devia necessariamente ser investido da suprema soberania e da monarquia perpétua sobre as ditas Índias e ser constituído imperador acima de muitos reis."

Não soa como uma paráfrase do *Requerimiento*, ainda que os reis locais conservem nele uma aparência de poder?

Os outros defensores dos índios adotam a mesma atitude em relação a isso: não se deve combatê-los, não se deve escravizá-los, não somente porque isso faz sofrer os índios (e a consciência do rei), mas também porque é melhor para as finanças da Espanha. "Os espanhóis não se dão conta", escreve Motolinia, "de que, não fossem os padres, eles não teriam servos, em suas casas ou em suas terras, pois todos teriam sido mortos, como se deduz da experiência em São Domingos e nas outras ilhas, onde os índios foram exterminados" (III, 1). E o bispo Ramirez de Fuenleal, numa carta a Carlos V: "É bom impedir que se escravizem índios, pois são eles que devem fazer valer o território, e, enquanto houver muitos deles, não faltará nada aos espanhóis."

Não pretendo sugerir, acumulando citações, que Las Casas ou outros defensores dos índios deviam, ou podiam, agir de outro modo. De qualquer modo, a maioria dos documentos que lemos são missivas endereça-

das ao rei, e não vemos que interesse poderia haver em sugerir-lhe que renunciasse a seus reinos. Pelo contrário, pedindo uma atitude mais humana em relação aos índios, fazem a única coisa possível, e realmente útil; se alguém contribuiu para melhorar a situação dos índios, esse alguém foi Las Casas; o ódio inextinguível que sentiam por ele todos os adversários dos índios, todos os defensores da superioridade branca, comprova-o suficientemente.

Ele obteve esse resultado utilizando as armas que mais lhe convinham: escrevendo, apaixonadamente. Deixou uma imagem indelével da destruição dos índios, e todas as linhas que foram consagradas a eles desde então – inclusive esta – lhe devem algo. Ninguém soube, como ele, com tanta abnegação, dedicar uma imensa energia e meio século de sua vida a melhorar a sorte dos *outros*. Mas não diminui em nada a grandeza da personagem, muito pelo contrário, reconhecer que a ideologia assumida por Las Casas e outros defensores dos índios é uma ideologia colonialista. É justamente por ser impossível não admirar o homem que é importante julgar lucidamente sua política.

Os reis da Espanha não se enganam. Em 1573, sob Felipe II, são regidas as ordenanças definitivas no que concerne às "Índias". Encabeçando o Conselho das Índias, responsável pelo teor das ordenanças, encontra-se Juan de Ovando, que não somente conhece as doutrinas de Las Casas como traz à corte, em 1571, os textos da célebre controvérsia de Valladolid. Eis aqui alguns trechos:

"Não se deve chamar as descobertas de conquistas. Como queremos que sejam feitas pacificamente e caridosamente, não queremos que o uso da palavra

'conquista' sirva de desculpa para o emprego da força ou para os danos causados aos índios. (...) Tratar-se-á de obter informações sobre as várias nações, línguas, seitas e grupos de naturais que há na província, assim como sobre os senhores a quem essas populações obedecem. Feito isso, usando a troca e o comércio como disfarce, estabelecer-se-ão com eles relações amistosas, manifestando muito amor, lisonjeando-os e distribuindo alguns presentes e pequenos objetos que possam interessar-lhes. E, sem demonstrar cobiça, estabeleceremos laços de amizade e faremos alianças com os chefes e senhores que pareçam ser os mais aptos a facilitar a pacificação daqueles países. (...) Para que os índios possam ver a fé com mais temor e reverência, os padres devem sempre trazer o crucifixo nas mãos e devem andar vestidos pelo menos com uma alva ou uma estola; que se diga aos cristãos que escutem a pregação com muito respeito e veneração, de modo que seu exemplo induza os fiéis a aceitarem a instrução. Se parecer desejável, os padres podem chamar a atenção dos infiéis utilizando música e cantores, encorajando-os assim a se unirem a eles. (...) Os padres devem pedir-lhes os filhos sob pretexto de instruí-los, e mantê-los como reféns; devem também convencê-los a construir igrejas onde possam ensinar, para nelas estarem seguros. Por esses meios e outros semelhantes, os índios serão pacificados e doutrinados, mas não devem ser de modo algum prejudicados, pois buscamos unicamente seu bem-estar e sua conversão."

Ao ler o texto das *Ordenanças*, percebemos que, desde o *Requerimiento* de Palacios Rubios, houve não somente Las Casas como também Cortez: a antiga injunção sofreu a influência inextricável dos discursos

de ambos. De Las Casas vem, evidentemente, a suavidade. A escravidão é banida, assim como a violência, exceto em caso de extrema necessidade. A "pacificação" e a gestão ulterior devem ser realizadas com moderação, e os impostos devem ser razoáveis. Também devem ser mantidos os chefes locais, contanto que aceitem servir aos interesses da coroa. A própria conversão não deve ser imposta, mas somente proposta; os índios só devem abraçar a religião cristã de livre e espontânea vontade. Mas é à influência (difusa) de Cortez que se deve a presença espantosa, e assumida, do discurso do parecer. O texto não podia ser mais explícito neste ponto: não são as conquistas que se deve extirpar, é a palavra "conquista"; a "pacificação" não passa de outra palavra para designar a mesma coisa, mas não pensem que este cuidado lingüístico é vão. Em seguida, deve-se agir usando o comércio *como disfarce, manifestando* amor, e sem *demonstrar* cobiça. Para aqueles que porventura não entendam esta linguagem, especifica-se que os presentes devem ser de pouco valor: basta que agradem aos índios (é a tradição do gorro vermelho presenteado por Colombo). A evangelização também utiliza encenações de espetáculos de "som e luz", inaugurados por Cortez: o rito deve ser cercado de toda a solenidade possível, os padres são paramentados com seus mais belos adornos, e a música também dará sua contribuição. Fato interessante, já não se pode contar automaticamente com a devoção dos espanhóis, e neste caso também será necessário regulamentar o parecer: não se lhes pede que sejam bons cristãos, mas que ajam como se o fossem.

Apesar dessas influências evidentes, a intenção do *Requerimiento* se mantém, e o objetivo global não é modificado: continua a ser a submissão daquelas terras à coroa espanhola. E tudo é calculado: as igrejas, além de belas, devem também poder servir de fortalezas. Quanto ao ensino, generosamente oferecido aos filhos dos nobres, não passa de um pretexto para apoderar-se deles e usá-los, caso seja necessário, como um meio de chantagem (vossos filhos em nossas escolas são reféns...).

Uma outra lição de Cortez é lembrada: antes de dominar, é preciso estar informado. O próprio Cortez explicitou essa regra em documentos posteriores à conquista, como neste relatório (de 1537) endereçado a Carlos V: antes de conquistar uma região é preciso, escreve, "saber se é habitada e por qual espécie de gente, e quais são sua religião ou ritos, de que vivem, e o que há nas terras". Pressente-se aqui a função do futuro etnólogo: a exploração desses países levará à sua (melhor) espoliação, e sabe-se que a Espanha colonial é o primeiro país a aplicar sistematicamente este preceito, graças às investigações instigadas pela coroa. Uma nova espécie de trindade substitui, ou melhor, coloca em segundo plano, pois é preciso estar sempre pronto para intervir, o antigo conquistador-soldado: é formada pelo douto, pelo padre e pelo comerciante. O primeiro colhe informações acerca do estado do país; o segundo possibilita sua assimilação espiritual; o terceiro garante os lucros; presta-se auxílio mútuo, e todos auxiliam a Espanha.

Las Casas e os outros defensores dos índios não são contrários à expansão espanhola; mas preferem uma *de suas formas à outra. Daremos a cada uma delas um* nome familiar (ainda que estes nomes não sejam totalmente corretos historicamente): têm uma ideologia *co-*

lonialista, e são contra a ideologia *escravista*. O escravismo, neste sentido da palavra, reduz o outro ao nível de objeto, o que se manifesta particularmente em todos os comportamentos em que os índios são tratados como menos do que homens: sua carne é utilizada para alimentar os índios que restam, ou até mesmo os cães; matam-nos para usar sua gordura, que, supõe-se, cura os ferimentos dos espanhóis: e assim são considerados como animais de corte: cortam-se todas as extremidades, nariz, mãos, seios, língua, sexo, transformando-os em aleijões, como se cortam árvores; propõe-se utilizar-lhes o sangue para regar o jardim, como se fosse água de rio. Las Casas conta que o preço de uma escrava aumenta se estiver grávida, exatamente como acontece com as vacas. "Aquele homem perdido gabou-se, vangloriou-se desavergonhadamente, diante de um venerável padre, de tudo fazer para engravidar muitas índias, de modo a obter melhor preço por elas, vendendo-as grávidas como escravas" (*Relación*, "Yucatán").

Mas essa forma de utilização do homem não é, evidentemente, a mais rentável. Se, em vez de considerar o outro como objeto, ele fosse considerado como um sujeito capaz de produzir objetos que se possuirá, a cadeia teria mais um elo – um sujeito intermediário – e, ao mesmo tempo, o número de objetos possuídos seria infinitamente maior. Duas preocupações suplementares decorrem desta transformação. Primeiramente, é preciso manter o sujeito "intermediário" nesse papel de sujeito-produtor-de-objetos, e impedir que venha a ser como nós: a galinha dos ovos de ouro perde todo o interesse se consumir seus próprios produtos. O exército, ou a polícia, cuidará disso. A segunda preocupação se traduz assim: quanto mais bem tratado, mais produtivo será o sujeito. Os padres, portanto, dispensarão cuidados médicos, além de instrução (Motolinia e Olarte dizem, ingenuamente, numa carta ao vice-rei Luis de Velasco, de 1554: "Esta pobre gente ainda não está suficientemente instruída para pagar de boa vontade [novos tributos]"). A saúde do corpo e a da alma serão posteriormente garantidas por especialistas leigos: o médico e o professor.

A eficácia do colonialismo é superior à do escravismo, ou pelo menos é isto que podemos constatar atualmente. Na América espanhola não faltam colonialistas de grande estatura: se um Colombo deve ser colocado do lado dos escravistas, personagens tão diferentes, e inclusive opostas na realidade, como Cortez e Las Casas, estão ligadas à ideologia colonialista (é este parentesco que as ordenanças de 1573 tornam explícito). Um afresco de Diego Rivera, no Palácio Nacional da Cidade do México, mostra a relação entre as duas personagens (cf. fig. 11): de um lado Cortez, espada numa mão e chicote na outra, espezinhando os índios; diante dele Las Casas, protetor dos índios, detém Cortez com uma cruz. É verdade que muitas coisas separam os dois homens. Las Casas ama os índios mas não os conhece; Cortez conhece-os, a seu modo, embora não sinta por eles nenhum "amor" especial; sua atitude em relação à escravidão dos índios, que pudemos observar, ilustra bem sua posição. Las Casas é contrário ao *repartimiento*, distribuição feudal dos índios entre os espanhóis, que Cortez, ao contrário, promove. Ignora-se quase completamente o que os índios da época sentem por Las Casas, o que, em si, já é significativo. Cortez, em compensação, é tão popular, que

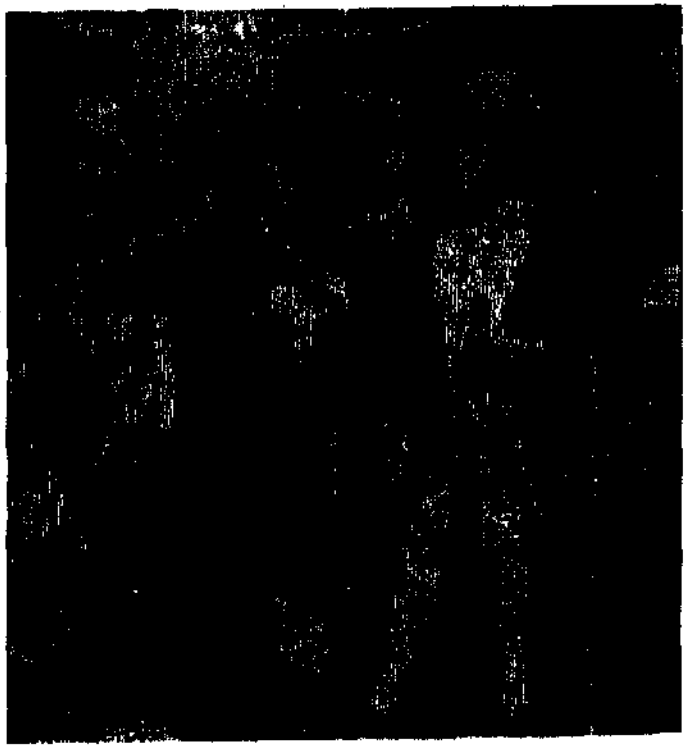


Fig. 11 – Cortez e Las Casas

faz tremer os detentores do poder legal, representantes do imperador espanhol, que sabem que os índios se sublevariam ao primeiro sinal de Cortez; os membros da segunda Audiência explicam a situação assim: "A afeição que os índios têm pelo Marquês vem do fato de ter sido ele quem os conquistou, e, para dizer a verdade, por tê-los tratado melhor do que todos os outros." E, contudo, Las Casas e Cortez concordam num ponto essencial: a submissão da América à Espanha, a assimilação dos índios à religião cristã, a preferência pelo colonialismo em detrimento do escravismo.

Pode espantar o fato de se estigmatizar, pelo nome de "colonialismo", que atualmente é um insulto, todas as formas tomadas pela presença espanhola na América. Desde a época da conquista, os autores pertencentes ao partido pró-espanhol sempre insistem nos benefícios trazidos pelos espanhóis às regiões selvagens, e freqüentemente encontramos estas listas: os espanhóis suprimiram os sacrifícios humanos, o canibalismo, a poligamia, o homossexualismo, e trouxeram o cristianismo, as roupas européias, animais domésticos, utensílios. Embora hoje em dia nem sempre seja evidente a superioridade de uma determinada novidade sobre uma prática antiga, e se considere que o preço de alguns desses presentes tenha sido muito alto, ainda assim há pontos indiscutivelmente positivos: progressos técnicos e também, como vimos, simbólicos e culturais. Ainda se trata de colonialismo? Dito de outro modo, toda influência é, em função de sua exterioridade, nefasta? Colocada deste modo, a pergunta só pode receber, parece-me, uma resposta negativa. Portanto, se o colonialismo se opõe, de um lado, ao escra-

vismo, opõe-se ao mesmo tempo a uma outra forma, positiva ou neutra, do contato com outrem, que chamarei simplesmente de *comunicação*. À tríade compreender/tomar/destruir corresponde esta outra, em ordem inversa: escravismo/colonialismo/comunicação.

O princípio de Vitoria, segundo o qual é preciso permitir a livre circulação dos homens, das idéias e dos bens, parece ser geralmente aceito atualmente (embora não baste para justificar uma guerra). Em nome de que reservar-se-ia "a América para os americanos" – ou os russos para a Rússia? De resto, os próprios índios não tinham vindo de outros lugares: do norte, ou, até, segundo alguns, de outro continente, a Ásia, pelo Estreito de Behring? A história de um país qualquer pode ser algo que não a soma de todas as influências sucessivas que sofreu? Se existisse realmente um povo refratário a qualquer mudança, uma tal vontade não indicaria uma pulsão de morte hipertrofiada? Gobineau acreditava que as raças superiores eram as mais puras; não acreditamos, atualmente, que as culturas mais ricas são as mais misturadas?

Mas também temos outro princípio, o da autodeterminação e não-ingerência. Como conciliá-los? Não é contraditório reivindicar o direito à influência e condenar a ingerência? Não, ainda que isso não seja evidente, e deva ser precisado. Não se trata de julgar o conteúdo, positivo ou negativo, da influência em questão: só seria possível fazê-lo a partir de critérios totalmente relativos, e, mesmo assim, correríamos o risco de nunca chegar a um acordo, tão complexas são as coisas. Como medir o impacto da cristianização sobre a América? A pergunta parece quase desprovida de sentido, tal a variação possível das respostas. Um pequeno exemplo poderá fazer com que reflitamos sobre a relatividade dos valores; é um episódio contado por Cortez, durante sua expedição em Honduras: "Aconteceu que um espanhol encontrou um índio de sua comitiva, originário da Cidade do México, comendo um pedaço da carne de um outro índio que tinha matado ao entrar na aldeia. Veio dizê-lo a mim; ordenei que fosse preso e queimado vivo na presença do senhor [índio], fazendo com que ele compreendesse a razão daquele castigo: ele tinha matado e comido um índio, o que é proibido por Vossa Majestade; em vosso real nome tinha proibido que se fizesse isso, e assim, por ter matado e comido alguém, mandei queimá-lo porque não queria que se matasse ninguém" (5).

Os cristãos ficaram revoltados com os casos de canibalismo (cf. fig. 12). A introdução do cristianismo leva à sua extinção. Mas, para conseguir isso, queimam homens vivos! Todo o paradoxo da pena de morte está aí: a instância penal executa o próprio ato que condena, mata para melhor proibir de matar. Para os espanhóis, era um meio de lutar contra o que julgavam ser barbárie; os tempos mudaram, e tornou-se difícil perceber a diferença de "civilização" entre queimar vivo e comer morto. Paradoxo da colonização, ainda que seja feita em nome de valores considerados superiores.

Em compensação, é possível estabelecer um critério ético para julgar a forma das influências: o essencial, eu diria, é saber se são *impostas* ou *propostas*. A cristianização, como a exportação de toda e qualquer ideologia ou técnica, é condenável a partir do momento em que é imposta, pelas armas ou de outro modo. Há traços de uma civilização que podem ser considerados superiores ou inferiores; mas isso não justifica



Fig. 12 – Cena de canibalismo

sua imposição a outrem. E mais, impor sua própria vontade a outrem implica não considerá-lo parte da mesma humanidade de que se faz parte, o que é precisamente um traço de civilização inferior. Ninguém perguntou aos índios se queriam a roda, ou os teares, ou as forjas; foram obrigados a aceitá-los; aí reside a violência, e ela independe da eventual utilidade desses objetos. Mas em nome de quê condenar-se-ia o pregador sem armas, mesmo que seu objetivo declarado seja converter-nos à sua própria religião?

Talvez seja um tanto utopista, ou simplista, reduzir assim as coisas ao uso da violência. Na medida em que ela pode, como se sabe, adquirir formas que não

são realmente mais sutis, porém menos evidentes: pode-se dizer que uma ideologia ou técnica é somente proposta, quando o é por todos os meios de comunicação existentes? Não, sem dúvida. Reciprocamente, uma coisa não é imposta se houver a possibilidade de escolher uma outra, e de saber disso. A relação entre o saber e o poder, que pudemos observar durante a conquista, não é contingente, mas constitutiva. Vitoria, um dos fundadores do direito internacional moderno, já tinha consciência disso. Vimos que admitia a existência de guerras justas, as que têm por motivo a supressão de uma injustiça. Ora, ele mesmo se perguntava: como decidir acerca da justiça de uma guerra? Sua resposta põe em evidência o papel da informação. Não basta que o príncipe acredite nisso: está comprometido demais, e um homem pode se equivocar. Nem que a população, ainda que toda, pense assim: o povo não tem acesso aos segredos de Estado, e é, por definição, não informado. É preciso que a causa em si seja justa, e não somente segundo uma opinião sempre manipulável. Esta justiça absoluta só é acessível para os sábios, e torna-se obrigação destes. "É preciso consultar homens honestos e sábios, capazes de falar livremente, sem cólera, ódio ou cobiça" (*O direito de guerra*, 21, 59). A ignorância é uma desculpa provisória; a partir de um certo ponto, é culpada. "Aquele que tiver dúvidas, e deixar de lado a busca da verdade, não tem boa fé" (*ibid.*, 29, 84).

Quando Vitoria aplica esta doutrina ao caso das guerras contra os índios, não esquece esse cuidado com a informação: os espanhóis só poderão queixar-se das hostilidades dos índios se puderem provar que estes foram devidamente informados das boas intenções dos

recém-chegados; o ato de fornecer informação é uma obrigação, tanto quanto o de buscá-la. Porém o próprio Vitoria não ilustra com perfeição seu preceito – e assim encarna a separação característica do intelectual moderno, entre o dizer e o fazer, entre o conteúdo do enunciado e o sentido da enunciação. Além das razões "recíprocas" que podem justificar uma guerra, e além das que poderiam ser imputadas a seu próprio etnocentrismo, dava outras, cujo vício não é a falta de reciprocidade, mas o descuido em relação à informação. Admite, por exemplo, que os chefes, ou uma parte da população, apelem para as potências estrangeiras, cuja intervenção estaria então ligada à guerra justa. Mas não diz uma palavra sobre as modalidades de consulta à população nesse caso, e não encara a possibilidade de má-fé por parte dos chefes. Ou ainda, justifica as intervenções feitas em nome de alianças militares. Mas o exemplo que fornece – tirado da conquista do México – o trai: "Diz-se que os tlaxcaltecas agiram assim em relação aos mexicanos: entenderam-se com os espanhóis para que estes os ajudassem a combater os mexicanos; os espanhóis posteriormente receberam tudo o que caberia a eles em virtude do direito de guerra" (*Dos índios*, 3, 17, 296). Vitoria fala como se a guerra entre mexicanos e tlaxcaltecas fosse a relação de base, e os espanhóis interviessem somente enquanto aliados destes últimos. Mas sabemos que isto é uma deformação brutal da realidade; por isso, Vitoria é culpado, por ter-se fiado na aproximação dos "dizem", dos "dizeres daqueles que lá estiveram" (*ibid.*, 3, 18, 302), sem realmente "buscar a verdade".

A boa informação é o melhor meio de estabelecer o poder: vimos com Cortez e as ordenanças reais. Mas,

por outro lado, o direito à informação é inalienável, e não há legitimidade do poder se este direito não for respeitado. Aqueles que não se preocupam em saber, assim como os que se abstêm de informar, são culpados diante de sua sociedade; ou, para dizê-lo em termos positivos, a função da informação é uma função social essencial. Ora, se a informação for eficaz, a distinção entre "impor" e "propor" continuará a ser pertinente.

Não é preciso fechar-se numa alternativa estéril: ou se justificam as guerras coloniais (em nome da superioridade da civilização ocidental), ou então se recusa qualquer interação com o estrangeiro, em nome de uma identidade própria. A comunicação não-violenta existe e pode ser defendida como um valor. Isto poderia fazer com que a tríade escravismo/colonialismo/comunicação não seja apenas um instrumento de análise conceitual, mas acabe por corresponder também a uma sucessão no tempo.