

As Américas na Primeira Modernidade (1492-1750)
Jorge Cañizares-Esguerra, Luiz Estevam de O. Fernandes,
Maria Cristina Bohn Martins (Organizadores)

1ª Edição - Copyright© 2017 Editora Prismas
Todos os Direitos Reservados.

Editor: **Chefe:** Vanderlei Cruz - editorchefe@editoraprismas.com.br
Agente Editorial: **Sueli Salles** - agenteeditorial@editoraprismas.com.br
Diagramação e Projeto Gráfico: **Jean Garcia**

Capa: **Raphaël Miranda**

Imagem da Capa: Baseada no mapa de Sebastian Münster, die neue welt, c.1540.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Elaborado por: **Isabel Schiavon Kinasz**

Biblioteca CRB 9-626

As Américas na primeira modernidade (1492-1750) /

A512 organização de Jorge Cañizares-Esguerra, Luiz Estevam de O. Fernandes, Maria Cristina Bohn Martins - 1.ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2017.
v.1: il.; 23cm

ISBN: 978-85-5507-655-8

1. América - História, 1492-1750. 2. América - Condições econômicas. 3. América - Condições sociais. 4. Historiografia. I. Cañizares-Esguerra, Jorge (org.). II. Fernandes, Luiz Estevam de O. (org.). III. Martins, Maria Cristina Bohn (org.).

CDD 980.012 (22.ed)

CDU 980

Coleção História das Américas

Diretor Científico

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes (UFOP)

Consultores científicos

Alexandre Varela (UNILA-PR)
Anderson Roberti dos Reis (UFMT-MT)
Caio Pedrosa da Silva (UFVJM-MG)
Carlos Alberto Barbosa (UNESP-SP)
Caroline Silveira Bauer (UFRGS-RS)
Fábio Feltrin de Souza (UFFS-SC)
Gabriela Pellegrino Soares (USP-SP)
Janice Theodoro (USP-SP)
José Alves de Freitas Neto (Unicamp-SP)

José Carlos Vilardaga (Unifesp-SP)
Luís Guilherme Assis Kalli (UFRRJ-RJ)
Maria Cristina Bohn-Martins (UNISINOS-RS)
Maria Elisi Noronha de Sá Mader (PUC-RJ)
Maria Helena Capelato (USP-SP)
Mariana Martins Vilaga (UNIFESP-SP)
Marcus Favaro Reis (UFOP-MG)
Paulo Renato da Silva (UNILA-PR)
Stella Marris Sesterna Franco Vilardaga (USP-SP)

Editora Prismas Ltda.
Fone: (41) 3030-1962
Rua Morretes, 500 - Ponta
80610-150 - Curitiba, PR

EDITORA
PRISMAS

Capítulo 1

Os índios: povos ancestrais, sujeitos modernos

Alexandre C. Varella

Os primeiros povoadores da América trazem consigo e difundem muitos traços de seu modo de vida ancestral na reconexão entre dois mundos. Aliás, estruturas mentais ameríndias não persistem até hoje apesar da aceleração dos tempos? Se esse entendimento é ponto pacífico na etnologia, também para muitos há a convicção de que os indígenas se reinventam constantemente. Apropriam-se dos outros com facilidade tremenda. Quanto a isso, não dá para saber se existe um peculiar substrato cultural “transformativo” para que aflorem as teses mais ousadas sobre o comportamento nativo, ou então, se essas teses, na esteira de pensadores como Claude Lévi-Strauss, é que mantêm a esperança de uma característica inerente à América profunda. Não importa: o poder de mutação é o grande charme dos indígenas. Ao menos no raciocínio de que foi inevitável lidar com as circunstâncias da irresistível globalização. Entretanto, na interpretação das aparências de perdas e assimilações, ensinamentos como de Marshall Sahlins indicam que há sempre lógicas arcaicas de baixo dos choques de qualquer modernidade.

Convém apresentar os indígenas como tradicionais e inventivos ao mesmo tempo. Afinal, não é novidade, inúmeros acadêmicos têm jogado com a tensão entre forças e sentidos de conservação e de alteração na leitura de uma nova época inaugurada em 1492. Mas nessa discussão é crucial e difícil ponderar os âmbitos do protagonismo indígena, bandeira da etno-história. Porque a narrativa pode concentrar-se na “agência” desses povos ou de certos indivíduos, porém, não tem como esconder aspectos como o terror e a coerção, formas graves da sujeição social. Além do mais, a hegemonia europeia oferece regras e caminhos para a expressão dos subalternos.

Ao privilegiar os atores sociais indígenas, é salutar que os pesquisadores advirtam sobre a dominação social e as assimetrias nas relações de poder no instante em que mostram as vias de mão-dupla e a va-

riedade de processos (tais como) de apropriação, justaposição e recriação entre as culturas. No diáfano das práticas e representações, a América fora povoada de misturas e conjunções, adaptações entre diferentes povos, ou melhor, entre subculturas e grupos de poder de várias origens. Assim, foi tomada pelos impasses, resiliências, confrontos físicos, embates no imaginário. É envolvente a força das interdições e das imposições de hábitos. Também ocorrem mútuas incompreensões e os indígenas podem ficar no meio do caminho, pendulando entre duas culturas, como no sentido de *nepantla*.⁴ Esta terra torna-se campo privilegiado de trocas fragmentárias. Contudo, existem sempre traduções e arranjos em que os diversos "outros" de alguma forma se entendem. Assim, despontam elementos e posicionamentos indígenas que são – com o perdão da palavra – sincréticos, como no sentido de *tinkuy*.⁵

Talvez tão importante quanto reconhecer a grande diferença entre os nativos e os adventícios é evitar a sedutora ideia de blocos coesos e rígidos vistos em contraposição na evolução histórica. Mas esta inclinação ainda hoje é natural. Não há muito como fugir disso. Porém, contribui para evitar a dicotomia culturalista uma atenção para os mecanismos de construção étnica e identitária a partir de aportes como de Fredrik Barth e Richard Jenkins, sendo que (a velha) História Nova e outras iniciativas também oferecem substanciais reflexões sobre a alteridade na época colonial.

Seguem fortes as tendências – já chamadas de pós-estruturalistas e de pós-modernas – por perceber um caleidoscópio de posições e situações instáveis, contextuais, plurais. As manifestações sociais e discursivas talvez despontem mais de maneira caótica e não progressiva, que de um jeito ordenado e direcionado para chegar a uma determinada configuração. Seguramente, a força inexorável da história são as mudanças, apesar de que elas também se definam por acomodações e indiquem regularidades.

Essas assertivas denotam mais paradoxos que soluções para a análise dos indígenas no início da modernidade. Não obstante, para ob-

servar alguns aspectos da construção do "índio", nada melhor do que enfocar o estudo perante os principais núcleos de expansão da Coroa católica que obteve o apoio de Roma e controlou as instituições clericais em seus domínios.

Após algumas décadas da experiência de exploração das Antilhas começa a entrada dos espanhóis nas regiões da Mesoamérica e dos Andes Centrais. Note-se que num período de mais ou menos duzentos anos, os "naturais" da Nova Espanha e do Peru passam por situações e processos que redundam em franco desmanche do corpo social. Acima de tudo, pela enorme queda populacional. Em aparente contradição, é concomitante e contínua a ressurgência política e cultural dos "povos locais".

Um novo ritmo de trabalho com a entrada em cena dos invasores ibéricos vem integrado à campanha evangelizadora e ao reconhecimento da escrita alfabética como instância privilegiada de conhecimento para os mais diversos propósitos. De fato, forças avassaladoras se impõem aos nativos. No entanto, isso significa também novos instrumentos para seu posicionamento ou afirmação na ordem pós-conquista. A figura do índio é uma generalização, mas também uma fórmula inovadora. A condição ou status de naturais das "Índias de ocidente" tem pervagante impacto social com fortes consequências identitárias, quando o ideal de uma nova cristandade e da vassalagem real consiste no fator central para as diretrizes do governo sobre essas populações. Enquanto que a distinção torna-se a principal carta na manga dos príncipes indígenas e mestiços aderentes à condição jurídica e às corporações "índias" formando a mais importante "nação" daqueles "reinos" do Novo Mundo sob domínio espanhol.

O começo da história do índio praticamente se confunde com a história geral dos primeiros séculos da América. Assim, entre os objetos de vários capítulos desta coleção necessariamente estão os descendentes dos antigos americanos. Até por causa disso, este ensaio está longe de constituir um esquema abrangente. Pouco se dedica em pensar os índios nas histórias conectadas ou na história atlântica e raramente beira o século XVIII. Mas algo traz da comparação entre duas grandes regiões indígenas nos termos da árida discussão de permanências e transformações com assuntos relevantes de um longo século da conquista espanhola e formação da Nova Espanha e do Peru, aludindo a

4 O Vocabulo náuatle do centro do México *nepantla* (no meio, entre) remete a uma situação de limbo cultural, como acentuou Miguel León-Portilla e outros autores depois dele, em resgate de uma passagem da obra do frei Diego Durán, terminada na década de 1580. Este cronista dominicano situou a palavra em conversa com um indígena que não se via mais com as antigas crenças e nem tomado pela nova lei cristã.

5 A palavra *quéchua* significa "encontro", como na junção de dois rios, mas também tem a semântica de "luta", resume Luis Millones ao retomar reflexões de outros etno-historiadores em referência aos cronistas indígenas andinos.

diversos documentos/monumentos. Que esse esforço venha incentivar leituras e investigações a respeito dos ancestrais habitantes da América como sujeitos modernos.⁶

América antiga em mudança

A população desta terra viveu quase que totalmente separada da outra por tanto tempo que os currículos escolares teriam como contemplar uma disciplina regular de História da América Antiga. Devido à intensidade dos fluxos internos, tudo foi mais ou menos compartilhado: o mundo simbólico, os costumes, inclusive a cultura material. A atenção para um substrato comum e práticas aparentadas faz notar que apesar da enorme diversidade de línguas e culturas, havia pouco contraste entre povos sedentários e não-sedentários. Como exemplo: a busca de visões e outras formas de contato com mundos extraordinários, práticas geralmente associadas aos “bandos” de caçadores-coletores, eram endêmicas entre castas sacerdotais e dirigentes polítics, inclusive entre outros setores das sociedades que viviam à base da agricultura intensiva.

O arcabouço comum aproxima troncos linguísticos e populações tão distantes e in comunicáveis como os tupis-guaranis sul-americanos e os uto-astecas do hemisfério norte. Contudo, é incorreto imaginar que esse mundo estivesse patinando numa só sintonia sem o ritmo das mudanças pelo comércio de produtos e ideias. E palavras como conquista, colonização, migração ou diáspora, usadas comumente para descrever o início da modernidade, podem muito bem ser apontadas para eventos e dinâmicas comuns da época pré-colombiana e que envolviam todo o continente.

6 Optou-se por não citar as referências ao longo de uma narrativa com característica de manual introdutório ao tema proposto, tendo em conta que o roteiro bibliográfico mostra algumas das principais fontes do conteúdo e da análise. Mas as avaliações indicam acima de tudo opiniões do autor. Foram acessadas (ou visitadas) as fontes históricas mencionadas e comentadas no decorrer do trabalho e que em muitos casos relacionam-se a pesquisas e publicações como *A embriaguez na conquista da América* (São Paulo, 2013), o artigo “Dulces regalos del Nuevo Mundo” na *Revista Alpanchis* (2009), os capítulos “A dietética no Novo Mundo” em *Al otro lado del cuerpo* (Bogotá, 2014) e “Las huacas en Nueva España” em *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles* (México, 2016). Na revisão final do texto houve o apoio decisivo de Maria Cristina Bohn Martins. Muito grato.

Se havia batalhas ritualizadas em regime de vingança tribal, como nas terras de tupi-guaranis do leste sul-americano ou dos povos nauas do México Central, existiram também verdadeiras campanhas que casavam guerra com ocupação. Os tupinambás e outros percorrem a costa do Brasil eliminando ou expulsando as populações apelidadas de tapuias, práticas pouco distintas daquelas dos portugueses contra os anteriores invasores indígenas, apenas dezenas de anos depois.

Os grupos geralmente não-sedentários da região árida do centro-norte do México eram chamados de “nações” chichimecas.⁷ Os mais antigos desses povos, como os astecas que falavam náuatle, entre os quais os mexicas e tlaxcaltecas, chegaram ao mundo mesoamericano cerca de quatro séculos antes da conquista espanhola. Eles se mesclaram às elites toltecas tornando-se mais um elemento da região. A etnia inca também teria saído de uma área para outra. De toda forma, o grupo é incubado num processo de interação com as parcelas mais antigas de Cusco, o que deve ter durado algumas gerações. O processo de ocupação espanhola não foi tão diferente a esses padrões de conquista e acômulo com mescla populacional. E a despeito do argumento de o movimento dos cristãos ter tido o diferencial de um deus zeloso que afrontava o politeísmo, não se pode afirmar que o emblema do sol e da lua ou que a “serpente emplumada” deixassem de implicar verdadeiro domínio social. A entidade Quetzalcôatl, motivo do centro urbano e cerimonial de Teotihuacán e de outras monumentais “Tula”, base da autoridade de diversos governantes, locais do centro do México no século XVI; ou então, o culto ao “grande filho do Sol”, o Sapa Inca, que se associara a oráculos regionais como o poderoso Pachacámac, com sua casta de senhores e sacerdotes no litoral peruano, são exemplos de cultos de elites expansionistas. Elas se colocam superiores perante a heterogeneidade de crenças, muitas vezes de âmbitos corporativos e étnicos bem precisos.⁸

As chamadas “altas culturas” americanas muitas vezes têm sido apontadas, com boas razões, como sociedades estatais. É complicado, entretanto, destacar uma qualidade superior perante demais sociedades

7 As palavras indígenas aparecem neste trabalho ora no plural pelas corruptelas no espanhol colonial ou devido a usos na academia, que, por outro lado, também traz termos em singular mesmo que tratando de coletivos, ferindo-se a sintaxe de línguas locais no intuito de facilitar a leitura.

8 Advirta-se que não há espaço para destacar, nesta síntese de comparações entre as “grandes áreas culturais”, as variações ecológicas, desenvolvimentos históricos peculiares, interações regionais e a diversidade étnica e cultural dos pequenos nichos sociais.

que também manifestavam, a seu modo, culturas complexas. Mas é claro que as “civilizações originais” da América nunca deixariam de fascinar pelas peculiares realizações. Entre outras que inferem centralização política, estão à vista as ruínas de antigas plataformas e edifícios com pedras alcantiladas, adobes e outros materiais. Essas construções espalhavam-se pela Mesoamérica e a região andina, mas também estavam fora dessas esferas.⁹

Padrões iconográficos pan-indígenas podem ser vislumbrados e associavam-se a práticas festivas, culturais, guerreiras, senhoriais. Muito comum em toda a América foram os bailes com percussão e outros instrumentos e cantos para tratar de eventos e situações diversas boas e ruins, da guerra ao amor. Os *hayllis* peruanos e os *mitotes* mexicanos deslumbraram muitos cronistas espanhóis. As falas melódicas e performáticas podiam ser chamadas *taki* nos Andes e *cuicatl* no México central.

Nesse ponto convém ressaltar as milenares escrituras logográficas mesoamericanas em suportes como os vasos de cerâmica, as lápides de pedra, e particularmente os biombos de couro ou de fibra conhecidos como *amoxtili* e que os espanhóis chamavam de “*libros de pinturas*”, atualmente catalogados como “códices”. Serviam para uma gama de coisas, como a organização de rituais, e davam suporte à narrativa dos mitos. Podiam fazer o registro para a coleta de tributos e muitos códices representavam o calendário “divinatório” comum em toda Mesoamérica,¹⁰ o qual interagiu de forma complexa com os cálculos astronômicos. Havia anais que destacavam as conquistas e as sucessões de grupos governantes, como entre mistecos e maias.¹¹ Também peculiares foram os registros andinos de quantidades e memórias, lidos em arranjos de cordas com nós e fitas coloridas conhecidos como *quipos*.¹² Enfim, essas ex-

9 Como em Cahokia no atual estado de Illinois, como na ilha de Marajó no Pará.

10 Esse ciclo conhecido como *tonalpobualli* compreendia duzentos e sessenta dias na combinação de treze números com vinte signos que podiam variar de acordo com a região, mas eram relacionados a coisas, animais, vegetais e outros códigos animados. Caracterizavam, influenciavam as entidades divinas e as pessoas.

11 A partir de caracteres logossilábicos, a escrita maia se destaca e podia expressar orações completas junto a uma cronologia que reportava à data de princípio da era ou mundo atual. Mas esse calendário se perde com o colapso da época “clássica” maia, antes do fim do primeiro milênio cristão.

12 Muitos contestam a tese de que os *quipos* pudessem auxiliar na narração de eventos, como faziam as escritas mesoamericanas. A principal finalidade era o controle, a contagem da força de trabalho, da produção agrícola, dos rebanhos de lhamas e alpacas. Há vestígios arqueológicos

pressões e muitos de seus usos inferem ricas culturas e a centralização política com o controle de grandes populações.

Anáhuac e Tahuantinsuyo

A Mesoamérica estava coalhada de senhorios conhecidos em náuatle como *altépetl* (água-montanha). Um paralelo muito grosseiro pode ser feito com as cidades-estados helênicas. Cada *altépetl* mantinha um centro cerimonial e urbano proeminente que podia ter a concentração de bairros de artesãos e vários mercados, dominando aldeias voltadas para a agricultura intensiva. Havia *altépetl* considerados, posteriormente, como *cabeceras*, pois mantinham sob controle outros senhorios menores que os espanhóis chamariam de *suñetos* e que entregavam tributos e ocasionalmente mão de obra no sistema rotativo de trabalho *coatéquitl*, para serviços que exigissem mais empenho, como a construção de templos.¹³

Muitos *altépetl* eram compostos por vários grupos étnicos, cada qual normalmente dividido em poucas organizações “clânicas” que usufruíam de um pedaço de terra ou constituíam bairros de artesãos. Podiam chamar-se *calpulli*, *tlaxilacalli*, entre outras denominações e subdivisões.¹⁴ Dentro dessas corporações estava uma massa de trabalhadores que os espanhóis conheciam como *maceguales*.

Nessas corporações havia algumas famílias que se destacavam formando suas lideranças políticas. Algumas das unidades de famílias estendidas, porém, constituíam-se em grupos da elite superior, entre as quais, as unidades chamadas *teccalli* (casas de senhores). Compunham uma espécie de casta nobre dos *pilli* e também havia corporações de elites de guerreiros, comerciantes, sacerdotes.

Entre as casas senhoriais mais importantes sedimentavam-se alianças ou pactos em diversas formas de persuasão, coação e entrevero que promoviam grandes líderes *tlabtoani* (aquele que fala/manda).

desse instrumento no horizonte Wari-Tiuanaku, séculos antes do período incaico.

13 O método foi convertido para as demandas dos espanhóis. A organização da tributação das “províncias” próximas e distantes dos grandes senhorios era o principal controle “estatal” supra-local, também apropriado pelos espanhóis.

14 Esses grupos se configuram de várias maneiras e podiam justapor especializações técnicas e de culto às complexas relações de parentesco e de regime de agregados (o que está pouco esclarecido até hoje).

Havia terras para sustentar ao *tlabtoani* e grupos de *pilli*, os quais, ao que parece, tinham oportunidades de negociar as terras, e muitas vezes estas podiam ser de usufruto hereditário. Eles mantinham serviços, dependentes diretos, como os *maveques*.

O *tlabtocayotl* (senhorio) mais importante antes da chegada dos espanhóis no Anáhuac (a terra cercada por águas) era o dos mexicanos, que tinham vários *altépetl* subalternos e que formaram laços com os texcocanos e tepanecas na "tríplice aliança". Fórmulas tripartites de governo eram comuns na região. Mas os principais inimigos dos mexicanos de seus aliados, os tlaxcaltecas, conformavam uma aliança entre quatro grandes senhorios.

Importa salientar que a renda e o uso da terra devem ter-se vinculado muito mais às complexas redes de dependência senhorial do que à definição de associações político-territoriais, o que se assemelha à fragmentária estrutura hierárquica e fundiária da Europa de tempos medievais.

No resumo sobre os Andes Centrais há como destacar semelhanças e diferenças com o mundo mesoamericano. Certamente, um bom contraste é o sentido propriamente estatal de uma estrutura supra-regional desde o final do século XV que é herdeira do horizonte Wari-Tiuanaku de centenas de anos antes. Mas seria impróprio identificar o avanço dos incas à imagem do império romano. Edifícios como os templos do sol e das acllas (mulheres escolhidas), os tambos (hospedarias) nas estradas do Tahuantinsuyo (as quatro regiões ligadas) eram também manejados pelos governantes da região onde se encontravam. Respeitados na aliança com os incas, ainda que pactuando a subordinação, os grandes senhores das macro-etnias regionais podiam ser chamados de *cápac apu*, *hatun curaca*, entre outros termos. Havia uma quantidade de categorias de *curacas* abaixo dos grandes senhores. Eles tutelavam a mão-de-obra dos camponeses que viviam em *ayllus*, corporações similares aos *calpulli* do México. Os curacas regionais e locais separavam indivíduos dos *ayllus* que em turnos iam viajar e depois voltavam dos serviços ao estado. Formavam as milícias, os trabalhadores da construção, os pastores de camélidos do inca. Essa gente tornava-se *mitmae* e chamou-se de *mita* o sistema de destacamento da mão de obra para as minas de prata, plantações de coca e outros serviços, depois requisitados também pelos espanhóis. As peculiares dinâmicas de prestação e con-

traprestação dos serviços aos caciques e auxiliares podem ser descritas como de "reciprocidade assimétrica". Assim, a instituição de festivais e cultos perpassam o mundo laboral amenizando o fardo. O mesmo acontece na Mesoamérica. Mas a extrema disponibilidade de mão de obra fora das comunidades constitui a base de um modelo econômico característico ao mundo andino.¹⁵

No topo da nobreza incaica estavam as *panacas*. Eram estruturas formadas pela parentela mais próxima de cada um dos incas decessos que, mumificados, continuavam servidos com alimentos e outras oferendas. Esses corpos eram considerados poderosos *huacca*, ou seja, grandes oráculos. Os grupos dessa alta estirpe possuíam os palácios e terras dos incas anteriores, enquanto o atual mantinha vários *ayllus* nobres em Cusco para compor sua corte. Os incas também empregavam os *yanaes* em suas terras e palácios, uma categoria de serviços desgarrados das comunidades de origem e, portanto, distintos dos *mitmaes*.

Assim como em diversas estruturas de poder regionais e locais, os incas se distinguiam pelo exercício compartilhado da chefia. Esquemas duais, trinos, ou quádruplos se relacionam a divisões territoriais e de funções específicas governamentais e religiosas.¹⁶ Apesar da crescente centralização política e burocrática, o Tahuantinsuyo apenas extrapolava a partir de mecanismos de controle comuns aos grandes senhores regionais em boa parte preservados na composição do estado, o qual, antes da conquista espanhola, já se via dividido na guerra entre dois grupos da elite incaica. O Tahuantinsuyo parecia desmoronar, ou pelo menos reconfigurar-se nessas disputas intestinas e na ressurgência de líderes regionais. A Mesoamérica tampouco se encontrava estável,

15 Os trabalhadores transitavam por vários "pisos ecológicos" ou migravam para distantes regiões. Por isso, o mercado e as caravanas de comércio a longa distância, bem como a nucleação urbana e mesmo o tributo em gênero não eram práticas muito comuns ou fortalecidas nas serras andinas. Distinguindo-se do modelo "tributário" característico da distante Mesoamérica ou, ainda, do tipo próximo litoral do Peru.

16 Havia o inca de *huan* Cusco (da parte de cima) e o de *urin* Cusco (da parte de baixo). Se as metades de Cusco eram relacionais, havia uma hierarquia e o inca *huan* era superior ao *urin*. Pode ser que este último fosse o líder religioso, enquanto o inca principal representava o poder guerreiro. A organização social dos *ayllu* e das "províncias" se dava igualmente em metades, em quádruplos (a própria concepção do território inca do Tahuantinsuyo). Na Mesoamérica também houve formas de poder e organização social de metades e outras divisões. Destaque-se que o *huey tlabtoani* (grande senhor) de México-Tenochtitlan, que fazia a guerra e a embaixada, tinha o apoio do homem da administração doméstica, chamado *cihuacóatl* (mulher-serpente).

pois havia fortes rivalidades entre os aliados astecas, bem como poderosos inimigos dentro dessa macro-etnia, ou fora dela, como os purépechas do "reino" de Michoacán.

Termina aqui o esboço bastante esquemático e seletivo dos tempos prévios à conquista do México e Peru, o que deve servir para as avaliações de um verdadeiro choque de civilizações que muitas vezes é chamado de "encontro de dois mundos".

Renascença e Antigo Regime na América indígena

Em que sentido os americanos podem assumir a posição de sujeitos tipicamente modernos? É verdade que estavam no mesmo barco das grandes transformações que criaram a mestiçagem biológica (e as combinações simbólicas) pelos quatro cantos de um sistema-mundo de comércio e capitalização. Certamente, alguns poucos nativos e mestiços nobres tornam-se inusitados sábios numa esfera de subjetividade própria do mundo literário renascentista. Mas, normalmente, as grandes massas e as elites mesoamericanas e andinas não teriam sido empurradas para o universo mental e as práticas de cunho tipicamente medieval dos conquistadores e missionários?

Não se busque resposta para esse paradoxismo, até porque qualquer conclusão não teria como fugir do referencial bastante disputável das eras europeias. É interessante a perspectiva de uma "renascença" na Baixa Idade Média, em especial na Andaluzia, que também foi o foco da intolerância na Reconquista castelhana. Também a noção de primórdios da época moderna pode ser contestada se observados os contornos culturais e as bases institucionais do Antigo Regime. A península ibérica é outra vez exemplar para sustentar questionamentos. Sendo que a América indígena (com os ibéricos) participa decisivamente na construção de uma época e lugares peculiares.

Há diversas questões para levantar, como a natureza das legislações e tribunais corporativos, o poder das cidades, a força da aristocracia nas cortes reais. As colisões e imiscuidades de âmbitos civis, militares e eclesiásticos, também às vezes contendo com quase indistinação entre administração e justiça no patrimonialismo.

A exploração de magia posta como natural, ou seja, sem recurso ao diabo e, portanto, lícita, ela vem paralela à condenação das ditas superstições plebeias e das intenções supostamente malignas dos curandeiros, benzedores, parteiras e outros, tratados como feiticeiros ou bruxos pela cultura dos clérigos escolados. Mas as práticas mais comuns dos católicos talvez se encontrem no culto "participativo" de devoção a veneráveis e anjos ou suas imagens, signos de guerra e de milagre. Essas e outras heranças talvez sejam exponenciadas nas relações com os indígenas, que se apropriam desses códigos muitas vezes semelhantes a certos modos e figuras de suas culturas.

A ciência aristotélica, o neotomismo e o galenismo dos teólogos e doutores, o que dominava as universidades, conventos e as cortes na mentalidade renascentista ou barroca, mesmo na ortodoxia com a crescente vigilância do Santo Ofício, deixa efervescer, contudo, novas formas de anatomia do homem e do mundo natural, particularmente em certos tratados e crônicas do Novo Mundo. São obras que surgem no redemoinho de impressões no contato entre dois mundos e são consideradas por certos estudiosos como etnografias *avant la lettre* ao compor-se com "informantes indígenas" e propor ousadas plataformas da descrição das novidades. É o caso do soldado escritor Pedro de Cieza de León que se encontra com *amautas* (sábios) e *orejones* (a nobreza cusquenha). Teria falado com Cayu Tupac Yupanqui, nada menos que o filho de Huayna Cápac, o inca que morreu pouco antes de Francisco Pizarro desembarcar no Peru. Mas a obra mais surpreendente é a enciclopédia de tradição medieval composta de cadernos com colunas de texto em náuatle e traduções ao espanhol do franciscano Bernardino de Sahagún.¹⁷

Essas obras não se desvelilham, porém, das questões inerentes ao choque e acômodo de bagagens culturais distintas dentro de situações com interesses e identidades diversos. Cronistas indígenas também navegam sobre os códigos renascentistas, mas a profundidade da memória com a transmissão oral, as escrituras e outras formas da herança pré-colombiana seguem presentes em seus textos e imagens.¹⁸ Um mestiço,

17 O famoso exemplar conhecido como *Códice Florentino* teve doze livros produzidos em diferentes momentos no século XVI. Sahagún fez falar vários anciãos que viveram as vésperas da conquista. Jovens neófitos alfabetizados praticamente transcreveram os relatos dos entrevistados, recuperando exortações morigerantes e adágios populares, entre outros e diversos discursos que eles também construíram na sua escrita.

18 Assim, o historiador Domingo Chimalpáhin da região de Chalco professora o catolicismo e os mitos cristãos, ao mesmo tempo em que explora as tradições e os sentidos indígenas da época "gentílica" como se tivessem sido iluminadas (e ele também iluminado) por Deus.

descendente de um nobre da Extremadura com uma "princesa" inca, sem dúvida foi o maior expoente da "renascença índia". O Inca Garcilaso de la Vega absorveu a cultura erudita desde pequeno em Cusco, acompanhado também do leite de sua cultura materna.¹⁹

É perfeitamente compreensível que muitas dessas iniciativas dos índios e mestiços – mas também de vários clérigos e outros espanhóis – transpirassem nostalgia dos tempos anteriores à conquista espanhola.

De encontro ao cataclismo

A abrupta queda do mundo americano é incontestável. A rápida decadência começa nas ilhas caribenhas. Ali não houve saída para os nativos, quase eliminados antes de começar a aventura das companhias de mercenários espanhóis no continente. Diversos são os fatores da população, mas pouco se relaciona às rápidas campanhas de conquista dos centros de poder indígena, mesmo que contassem com eventos traiçoeiros como cercar e trucidar governantes e sacerdotes. Contudo, aliados aos espanhóis, milhares de guerreiros que levavam serviços e muitas vezes suas famílias consigo pelos diversos "reinos e províncias" geralmente encontravam a morte, o mesmo destino para muitas elites e comuns que resistiam às investidas. O abandono de terras, as fugas para regiões remotas, as migrações forçadas abalam a produção de alimentos causando a carestia. Em algumas décadas se acelera a desestruturação e começa a reorganização agrária e urbana. Ocorrem graves desequilíbrios ambientais pelo influxo de plantas com os lavradores espanhóis. Há um crescimento exponencial dos rebanhos de animais de corte europeus. O intenso trabalho sazonal dos índios fora das comunidades na construção dos edifícios e das vias, na extração mineira, nas fazendas; as precárias condições de moradia e transumância; mais fugas, migrações e

fomes são alguns dos fatores concatenados para o retrato de um quadro desalentador. Mas se é para escolher os maiores vilões da depressão, então, seria o caso de culpar os micróbios do outro mundo.

Vários tipos de gripe e de males exantemáticos afetaram as populações de todo o continente desde os primeiros contatos. Os indígenas de regiões de clima tropical sofreram muito mais que os habitantes das terras frias. O litoral do Peru, no final do século XVI, se via quase sem os requintados *yungas*, povos bem distintos dos índios serranos. Os africanos começam a chegar em maior número, não só como serviçais de luxo, mas como escravos de grandes empresas. Na mesma época, nas costas do Brasil, eles substituem os gentios ou "negros da terra", que sumiam nos sertões ou se acabavam pelas doenças. O "apresamento" dos índios para viver em aldeias dos jesuítas e nos engenhos de açúcar concentra muita gente. Proliferam as doenças contagiosas. Já as alterações climáticas que inibem as plantações matam as populações mais sedentárias. Também a reunião dos camponeses em vilarejos coopera para os surtos epidêmicos no Peru e no México.

Se as cifras são debatíveis e as áreas e circunstâncias únicas, é factível uma narrativa geral para Mesoamérica e Andes Centrais: a maior mortandade deve ter ocorrido nos primeiros cinquenta anos de invasão das virulências estrangeiras. Em meados do século XVII essas áreas devem ter presenciado o extremo da baixa populacional. O centro do México pôde ter menos de noventa por cento da população dos tempos pré-hispânicos. Mas até o século XVIII, o estoque nativo é maior que os demais coletivos somados. Nas serras peruanas houve preservação e recuperação maior, bem como menos povoamento estrangeiro e miscigenação.

Mas enfim, não dá para desconsiderar o fenômeno da alta mortalidade ao lidar com qualquer assunto relativo aos indígenas após a chegada dos estrangeiros. Inclui-se para qualificar as análises em torno aos discursos e práticas da Coroa espanhola e seus representantes ou coadjuvantes civis e religiosos, que a todo o momento elaboravam causas para explicar a terrível situação. É claro que a decadência vai impregnar emoções, entendimentos e posturas dos indígenas. Antes da conquista hispânica houve o casamento entre epidemias e carestias, bem como as execuções sumárias, guerras e massacres, templos e palácios arrasados, povos submetidos ou expulsos, como consta nos anais e outros relatos indígenas de tempos coloniais e até os primeiros séculos do século XIX.

19 Garcilaso chegou a traduzir do italiano para o espanhol uma obra do filósofo neoplatônico Leão Hebreu. Já a publicação em Lisboa do tratado *Comentarios reales de los incas* tornou Garcilaso a referência da imagem de benevolência e perfeição do Tahuantinsuyo. Vai influenciar não apenas a literatura e filosofia europeia, como os movimentos nativistas que extrapolam nas poderosas rebeliões armadas lideradas por caciques do centro-sul andino em meados do século XVIII.

tanto, a concentração e a qualidade desses eventos parecem outras nos idos da invasão e povoação espanhola. As epidemias trouxeram, afinal, a degradação social e um sentido literal de desculturação. A progressiva perda de peculiares práticas pode ser bem notada nos registros anuais do *Códice Telleriano-Remense*.²⁰

Um verdadeiro cataclismo está no entorno de importantes representações do encontro dos indígenas com os estrangeiros. Não é fortuito imaginar que as grandes mudanças ambientais, as rupturas do *status quo* e as “pragas” inerentes a esse novo contexto tenham-se relacionado a antigas concepções da alteração de tempos/espacos, às profecias e aos embates de entidades cósmicas e personagens deificados.

Entre as histórias ameríndias de maior destaque está o *Popol Vuh*. Ele relata as “quatro criações” e “humilhações” que geraram distintas formas de animais, de gentes, de coisas, de outras *personas* que antecederam e culminam na parcela responsável pelas memórias – as casas senhoriais maia-quichés, representadas como gente superior em conexão com as divindades. O conquistador surge só no final da obra e nem aí é protagonista da história.²¹ Essa “bíblia” indígena não parece ter influências, mas paralelos com os mitos cristãos. Já os livros de *Chilam Balam* produzidos no Yucatán contam com profecias propostas para um momento anterior à conquista e que preveem a nova era.²²

20 O *libro de pintura* foi encomendado ou emprestado por autoridades coloniais na Nova Espanha. Entre outros dessa classe – como os códices *Mendoza* e *Borbónico* – o *Telleriano-Remense* expõe padrões de comunicação escrita de antes da conquista e contém glosas explicativas em espanhol. Ícones identificam uma sequência de anos a partir da antiga peregrinação dos mexicas e um apontamento evoca a grande mortandade para os anos Treze-Pederal (1544) e Um-Casa (1545), cujos signos são ligados a vários corpos em envoltório mortuário. Os últimos registros retratam, antes de tudo, o empobrecimento da arte pictórica, até chegar ao simples rascunho. Depois só há texto em espanhol e o produto termina de forma abrupta, denunciando a grande depressão dos atos de escritura e memória tradicionais com a depopulação.

21 Há apenas rápida menção a Tonatiuh – como era conhecido o capitão Pedro de Alvarado. *Tonatiuh* significa “o sol, o resplandecente”. Foi assim chamado devido ao cabelo loiro, ou melhor, como alguém muito poderoso como a excelsa entidade do sol nas cosmologias mesoamericanas. Outra menção aos espanhóis infere a responsabilidade na morte de seus líderes, cujos sucessores já aparecem com nomes do batismo cristão.

22 Os “malditos barbudos” chegam no *kutun* “Onze Ahau” e os sacerdotes do “Deus encarnado” espalham sua adoração por todos os cantos do mundo. Tempo nefasto em que (sem dívida não por acaso) começa a contagem do tempo cíclico de mais treze *katus* com vinte anos solares cada. Os diversos livros têm desenhos e textos alfabéticos sobre variados temas, alguns nitidamente da cultura europeia, como astrologia e medicina humoral. Foram produzidos e aumentados desde os tempos da conquista por custódios de povoados como Chumayel e Ixil.

Semelhantes ao *Popol Vuh*, as *leyendas de los soles* astecas descrevem várias destruições e recriações do mundo e assim familiarizam os mexicas e outros com os momentos de crise do século XVI. O “quinto sol”, cuja permanência exigia ser alimentado do coração de guerreiros aprisionados, não fora substituído pela luz e o calor do Cristo representado e muitas vezes identificado com o grande astro? As passagens sobrenaturais da mitologia cristã, ao mesmo tempo destruidoras e criadoras, como a Queda, o Advento, o Dilúvio e o Apocalipse, foram apropriadas para a inteligibilidade indígena dos fatos e processos inusitados. É debatível que posições mais radicais do Milênio tiveram guardada na mente de alguns franciscanos, mas o certo é que a Nova Jerusalém se projeta na América. Convém que as vinganças de Deus contra a idolatria fossem contornadas com a promessa de uma geração nova de índios criados na retitude para a salvação eterna.

Concepções andinas de mudança de era nos tempos antigos podem ser obtidas no relato indígena de Huarochiri – depoimento extraído do pelo perseguidor das “sobrevivências idolátricas” doutor Francisco de Ávila. Mas a expressão *pacha puchukay* (fim do mundo) aí usada, já havia estado antes no “catecismo breve” do III Concílio limenho, para tratar com os índios sobre a redenção em Jesus. A visão de grande calamidade também é obtida nas expressões *pacha kuti* e *pacha tikra* que se encontram no dicionário do jesuíta Diego Gonzalez Holguín e que são utilizadas também pelo cronista “dom” Felipe Guaman Poma de Ayala. No início do século XVII, ele avalia que sua terra parecia cada vez mais distante da ordem natural das coisas. Está tudo ao revés, um mundo fora da autoridade dos incas ou de Cristo e muito próximo dos bárbaros espanhóis. Sua escrita de protesto recorre à memória dos mundos da gente andina propondo um passado autóctone paralelo às idades da história judaico-cristã.

O décimo-segundo livro do *Códice Florentino*, constituído em meados do século XVI, fora dedicado à conquista do México com relatos de velhos que haviam presenciado, ainda púberes, o grande trauma. Contempla imagens plenas de significado religioso, como o arco-íris da mensagem do anjo do Apocalipse. Sua iconologia é estruturada por motivos importados e as visões dos conventuais são compartilhadas com os indígenas pintores. O fogo e a fumaça dos arcabuzes e canhões parecem condizer com as pragas do fim do mundo que saem da boca dos cavalos na narrativa de São João.

Segundo o cronista mestiço de Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo, por todo Anáhuac os indígenas consideravam os espanhóis como entidades do céu que haviam descido para protagonizar o fim do mundo. O que parece realizar o encerramento do atual "sol de movimento" das lendas astecas. Uma crônica recuperada pela pena do nobre mexica, dom Fernando de Alvarado Tezozómoc, teve a informação do *tlacuilo* (pintor/escritor) despachado por Moctezuma descrevendo estranhas criaturas vindas do mar. As aparições teriam base em mitos locais com algumas indicações do que só depois seria percebido como seres humanos e cavalos. Em variadas fontes indígenas os conquistadores do México teriam sido *teules* – da palavra *téotl* identificada rapidamente com a ideia de "deuses". Mas a partir dos primeiros contatos com a nova gente, a qual também comia milho e apodrecia ao morrer, uma possível semântica é que apesar de extraordinários, os invasores eram pouco mais respeitáveis e sagrados do que os grandes senhores e sacerdotes da sua terra. Estes também tinham poderes excepcionais e faziam contatos com outros mundos.

Os espanhóis podiam também ser bem diferentes ou muito iguais para os indígenas do Peru. Um documento singular, pleito de descendentes de Francisco Pizarro para obter indenizações sobre um dos grandes feitos do conquistador, contará com o depoimento de quase vinte indígenas de extração dos comuns, como pastores e soldados sobreviventes de quarenta anos de morticínio. De acordo com um deles que morava distante da costa, as primeiras notícias dos espanhóis é de que eram "filhos do mar" que comiam ouro e prata. Mas nos depoimentos, bem como nas crônicas que se nutriam das falas da nobreza incaica – como a obra de Juan de Betanzos – logo os estrangeiros seriam vistos como outro grupo de poder nas alianças e guerras dos senhorios andinos.

O encontro entre o inaudito e o familiar suscita novas equações. Mas o que a imagem e o texto indígena de tempos depois selecionam, parece ser a memória lúgubre das pestilências, dos saques e dos massacres cometidos pelos encarnados "cristãos". Já desencantados estrangeiros, ainda que trouxessem consigo poderosas divindades, como o Cristo, a Ave Maria, Santiago e o Arcanjo Miguel, entre outras imagens e significados que são apropriados na nova era do mundo indígena.

Naturais no serviço e no governo

A anterior organização do trabalho mantenedora das elites que impunham e justificavam prestígio, riqueza e poder, foi bem aproveitada depois. Tanto pelos espanhóis como por líderes locais, os que sobreviveram às guerras e rearranjos políticos como aliados ou subalternos dos invasores. Muitos "senhores naturais", "nobres" e "principais" conseguiram preservar a autoridade como entidades de origem divina, aplicavam sentidos de reciprocidade como protetores e beneficiadores dos comuns, cultivavam antigos sentidos de casta superior ao adquirir direitos de portar o título de "dom", de ser fidalgo e ter postos jurídico-administrativos na nova ordem.

Mas só uma porção da elite indígena tradicional continuaria aceita pelos antigos subalternos comuns e dependentes. Porque houve muitos que se alçaram deixando de respeitar seus mandantes no relativo caos que se instalou na época da conquista espanhola, a qual também teve sentidos de libertação do jugo de antigos opressores.

A riqueza e o mando, as benesses, as isenções tributárias da maioria das linhagens vai mingando com o tempo. Embora não foram poucos os que conseguiram tornar-se empresários bem-sucedidos e preservar vantagens de antigas hierarquias. Por fim, a despeito da queda populacional e crescimento da presença e poder dos estrangeiros, bem como devido à miscigenação, que em parte conduziu à desestruturação da malha social indígena, certa autonomia ou liberdade econômica, política e cultural fora mantida. O poder decisório até que cresceu em algumas "repúblicas" dos índios, que se compunham também de mestiços, mulatos e espanhóis, como mascates e desocupados que podiam parasitar, mas também cooperar para o fortalecimento dessas estruturas.

Por outro lado, a carga de serviços deve ter aumentado para os índios comuns após a conquista espanhola. Na ilha de Santo Domingo foram concebidas as primeiras *encomiendas* aos povoadores espanhóis e assim começa o *repartimiento* de índios – eles eram contados e distribuídos para servir nas empresas e casas dos novos senhores como se todos por igual fossem as *naborías* dos caciques.²³

²³ As *naborías* eram propriamente os serviços dos caciques e compreendiam uma pequena parcela da população dos tainos e outros aruaques, pois a grande maioria vivia em suas comunidades e entregavam tributos aos caciques. O termo *naboría* é usado depois na Nova Espanha para identificar ou promover categorias similares de trabalhadores praticamente escravizados.

A *encomienda* tornou-se uma forma de domínio indireto do rei na conquista dos particulares sobre os “reinos e províncias” do continente. O *encomendero* teria de estabelecer a *policia* (urbanidade) cristã, em troca dos serviços dos naturais para o crescimento de suas empresas – e para proveitos como a ostentação. O favorecido devia cobrar o tributo dos índios vassallos do rei e às vezes ficava legalmente com parte dos bens ou valores arrecadados.

Muitos indígenas dependentes como os *mayeques* no México e *yanas* no Peru foram tomados pelos espanhóis aos senhores naturais em desgraça. Outros indígenas, “plebeus” que tributavam ou se viam empregados em serviço sazonal, pois vinculados a seus *calpulli* e *ayllu*, eram por sua vez frequentemente sequestrados. Os carregadores a pé *tameme* seguiram como categoria servil importante, apesar dos impedimentos legais na Nova Espanha do século XVI. Os *tlacolli* – como indivíduos ou famílias que se vendiam, por exemplo, devido a dívidas ou por não ter como sustentar-se – eram sabidos como “escravos”, mesmo que distantes do sentido jurídico dessa condição pelo direito castelhano. Povos não-sententários eram os mais passíveis do “resgate” nas “guerras justas” e vítimas normais de punições capitais, de venda a ferro e fogo nos mercados.

Apesar dessas situações, as entidades senhoriais e suas bases sociais foram mais ou menos preservadas antes de algumas transformações mais sérias que vão ocorrendo após os primeiros decênios da invasão europeia. Ainda que durante muito tempo segue importante um certo “pacto colonial” entre as elites estrangeiras e os caciques, mesmo que estes ficassem cada vez mais deprimidos em seu poder. Mas ao lado da coerção é imprescindível a colaboração. Aliás, havia de se dar a intermediação e a tradução dos interesses espanhóis para aqueles indígenas acostumados ao serviço.

A nobreza de sangue índio

As circunstâncias da conquista espanhola que modificaram a simbologia e os trâmites do poder indígena, todavia tiveram de se aliar aos “usos e costumes” locais. Circunscricões e entendimentos do governo

e do ranque pré-hispânico se encaixariam rapidamente. De outro lado, o antigo aos poucos se acomoda, adapta-se às disposições encabeçadas pelo governo estrangeiro nas audiências, bispados e cortes vice-reais.

Logo nos primeiros tempos, quando as grandes regiões estavam sob o controle dos *adelantados gobernadores* como Hernán Cortés ou Francisco Pizarro, houve grandes comoções nas altas esferas do poder indígena, a subdivisão dos grandes senhorios em várias *encomiendas* para satisfazer os sócios e a clientela de conquistadores e funcionários reais. Centros cerimoniais da Mesoamérica que eram subalternos a outros se tornam independentes. A antiga ordem dos *altepetl* sofre alterações com novas configurações de municípios *cabeceras* e *sjetets*. Alguns *curacas urin* – denominados pelos espanhóis como *segundas personas* – se arvoraram mais poderosos que os líderes principais chegando a tomar os trabalhadores *mitimaes* reservados a estes.

Se os senhores naturais tiveram de se contentar com menos terras e servidores que antigamente, não deixariam de reclamar por restituições perante as instâncias de justiça, chegando até as autoridades máximas, incluindo o rei da Espanha. Não obstante, alguns homens e mulheres obtiveram *encomiendas* de índios, principalmente das famílias de Moctezuma Xoyocotzin e do inca Huayna Cápac. Outros poderosos *tlahoani* mesoamericanos e *curacas* do Peru, que em geral manifestavam a figura de imbatíveis guerreiros e entes sagrados relacionados a forças extraordinárias, continuaram sendo influentes personagens. Até mesmo um guerreiro inimigo dos incas, do povo *cañari* chamado Chilche e batizado Francisco, aliado dos espanhóis no cerco de Cusco contra Manco Cápac, conseguiu uma *encomienda*.²⁴ Os quatro senhorios da “província” de Tlaxcala, tão importantes na campanha espanhola contra México, apesar das vicissitudes, preservaram por séculos considerável território obtendo títulos de nobreza. Inclusive os índios tributários mantiveram status diferenciado.²⁵

24 Nada menos que o vale de Yucay (atual Vale Sagrado dos Incas). Teve muitos servidores diretos que antes pertenciam a uma das *panacas* do senhorio incaico. Chegou a controlar comunidades que tinham raízes no vale, até que após várias queixas, um grande cacique local recuperou em 1550 o poder sobre esses lotes de terras, que também tinham seus chefes menores. Em 1558, o inca Sayri Tupac que havia sucedido o movimento rebelde (era filho de Manco), depois de reconciliar-se com o governo espanhol, sai do refúgio de Vilcabamba e é logo agraciado com a *encomienda* do vale de Yucay. Assim, o *curaca* dos *cañaris*, senhorio desafeto dos incas, é destronado de vez e acusado, pelos cronistas Inca Garcilaso e Guaman Poma, de envenenar Sayri Tupac.

25 Centenas de famílias tlaxcaltecas colonizaram a chamada *Gran Chichimeca* colaborando para as ambições espanholas da mineração de prata em áreas inóspitas.

Muitos caciques conseguiram algum prestígio e vantagens nas rivalidades entre as casas senhoriais, ao obter cargos como o de *alcalde mayor de indios*, atribuição de juiz para causas menores, concedida pelo vice-rei Francisco de Toledo e bem utilizada por certas "dinastias" de Quito e Charcas. As *cacicas* líderes de poderosos "reinos" andinos, no início da conquista preservaram a proeminência, mesmo se convertidas em consortes dos que oficialmente deviam portar-se como caciques, de acordo com as regras do patriarcado espanhol. Houve muitos matrimônios entre espanhóis e "princesas" indígenas, assim como várias mulheres espanholas esposaram líderes da terra. Para ambos os lados, de imediato isto podia significar prestígio, maiores riquezas, mais oportunidades e um espaço na governança. Contudo, esses arranjos foram interditados quando cobra importância a "pureza de sangue" na crescente organização do poder voltado para concentrar-se entre os *criollos* (menos como mesclados e mais como espanhóis).

Afora a ambiguidade e certo limbo que acompanhava a vida de tantos mestiços "nobres" ricos ou pobres, a oficialização de status especial teve de assumir a quebra de padrões tradicionais de promoção e reprodução. A escolha de novos líderes teve de seguir o estranho costume europeu da primogenitura. O que significava fazer nova leitura (que se diga política) das antedecências e heranças.²⁶ Muitas vezes os *lienzos* e outros suportes que retratavam os clãs e as sucessões das elites remontam aos estílos e mensagens pictográficos, mas as expressões mais tardias da época colonial assumem plenamente a forma das árvores genealógicas europeias.

Houve rápida interdição pelos religiosos e seus tribunais de práticas que sugeriam o incesto. Tampouco pôde ser mantida a poligamia, tão comum entre os incas e os mais diversos grupos de elites da Mesoamérica e Andes Centrais. De toda forma, havia como justificar o

26 Difícil que os líderes pré-hispânicos em suas casas senhoriais definissem sentidos claros ou qualquer supremacia à norma da primogenitura, tão importante no direito castelhano. Como se observa nas sucessões do *tlatoani* mexica que ocorriam muitas vezes de "tio" para "sobrinho". Os conselhos de anciãos e guerreiros (também nos Andes) escolhiam, entre vários candidatos, aqueles para ocupar as vacâncias da liderança política. Por exemplo, entre "irmãos" de várias esposas, entre os guerreiros mais aptos e dominantes (líderes chamados *sinchi* no Peru) e outros códigos de parentela e status das "linhagens".

casamento de incas com irmãs e tornar a prática um valor importante, ao mesmo tempo em que se insinua a sucessão pela primogenitura.²⁷

Por longo tempo mesclou-se à acusação de "idolatria", a da promiscuidade sexual em noções como amancebamentos, bacanaís e outras ofensas. Isto se relaciona, por sinal, a diferenças perante a organização nuclear da família cristã e as normas endogâmicas da nobreza europeia. Mas os indígenas de castas superiores quiseram imitar os espanhóis para conservar uma posição privilegiada, e muitas vezes abraçavam as regras de parentesco com o mesmo ímpeto em que pediam autorização para portar espadas e montar a cavalo, entre outras aproximações à aparência dos fidalgos e nobres espanhóis. Qualquer liderança buscava usar chapéu e camisa, distinguindo-se dos comuns da mesma forma que antes, quando usavam mantas, joias e penachos de especial confecção.

As investiduras tiveram grande importância para autoridades mexicas, tlaxcaltecas, texcocanas, incas, huancas, entre outras, que à imitação dos conquistadores espanhóis em suas *probanzas de méritos y servicios*, empenharam-se pelo reconhecimento de suas façanhas e compromissos com a Coroa e a Igreja da Espanha na conquista. Houve muitas visitas à Corte não apenas para jurar vassalagem, como para adquirir brasões de nobreza que dariam dignidade e poder para o contemplado e seus descendentes.²⁸

27 Como se pode notar em um quadro a óleo sobre tela, de 1725, comissionado pela nobreza nativa de Copacabana intitulado "*Efigies de los incas o reyes del Peru...*". Hoje no museu da Catedral de Lima, a pintura aponta, pelas inscrições nos retratos, uma linhagem de pai para filho. O que começa como prerrogativa do primeiro inca, Manco Cápac, casado com sua mãe, "*ignorante o sabedor del parentesco*", mas que "*para mayor seguridad de la Real Estirpe*" impõe que seus "*Descendientes se casassen con la hermana mayor*".

28 Pouco antes que um dos filhos de Moctezuma conseguisse seu escudo de armas, outro "principal" que o acompanhara numa embaixada em 1532 já estava com seu emblema: don Hernando de Tapia. Ele foi filho de um aliado mexica de Cortés no cerco de Tenochtitlán. Chegou a ser intérprete na Audiência de México, quando colaborou para a compra de terras indígenas por espanhóis. Em visita à península, estudou no convento de San Francisco em Madri, tendo contraído nupcias com dona Isabel de Cáceres, da nobreza castelhana. O brasão que lhe fora outorgado passou pelo escrutínio da rigorosa vista dos homens da Corte. Diferente do escudo de don Martín Cortés Moctezuma, que emprestou uma água da heráldica espanhola, tinha claros elementos indígenas na representação de onça e águia conjunadas. A pictografia da "águia-onça" refere-se aos membros das ordens guerreiras dos mexicas e também podia integrar o *chimalli* (escudo de guerra) com a identidade do portador. Denotaria, aliás, um privilégio adquirido pelo pai de Hernando de Tapia, que nunca tinha sido *pilli* de descendência numa casa nobre. Por mérito guerreiro é que chegou então ao posto de "nobre-águia" (*cuahpilli*).

Já nos séculos XVII e XVIII, houve muitos indivíduos que buscam manter ou retomar isenções tributárias pela estatura nobiliárquica em processos de *limpieza de sangre* e de passado sem idolatrias. Mas geralmente não conseguiram sustentar a riqueza e o poder que haviam conseguido manter ou então conquistar, nas décadas após a chegada dos espanhóis. Todavia, desde esses tempos uma parcela de privilegiados conseguiu associar a nobreza, o cargo ou o ofício, a muita riqueza. O cronista mestiço tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo, por exemplo, manteve a herança do pai num *obraje*, fábrica de confecção de roupas. Há registros de vários curacas andinos bem-sucedidos no comércio e como donos de empreendimentos apropriando-se do trabalho dos *mitayos*. Como na plantação de coca e na mineração, rivalizando, assim, com *encomenderos*, fazendeiros e comerciantes espanhóis. Muitas lideranças indígenas, ao que tudo indica, igualavam-se ou até mesmo podiam superar os estrangeiros na superexploração do trabalho dos comuns.

Cargos e encargos nas repúblicas dos índios

Em meados do século XVI, com a decadência do poder e do número das *encomiendas*, nas áreas rurais e regiões mineiras sobrepujouse uma espécie de municipalidade – são os *corregimientos de índios* e *alcaldías mayores de minas*. Aí a Coroa espanhola opera melhor sua postura de suserania sobre os novos vassalos.

A princípio, os *corregidores* e seus auxiliares tiveram a incumbência principal de administrar a justiça. Mas terminaram como unidades plenas de administração e de extração do fisco no contato direto com as lideranças dos *pueblos de índios* que ficavam sob sua jurisdição. Os *corregidores* coordenavam o *repartimiento* para o emprego das quadrilhas de trabalhadores em diversas empresas e serviços para os *encomenderos*, os *hacendados*, os mineiros, para a construção e manutenção das obras públicas ou dos templos. O *repartimiento* (neste uso da palavra) em parte representava formas pré-existentes de emprego do trabalho e os próprios espanhóis reconheciam o mecanismo com termos locais como *coatéquil* no centro do México e *mita* nos Andes. Os recrutados deviam

ser pagos em dinheiro, havendo outras obrigações dos empregadores, como oferecer alojamento e alimentação, ainda que na prática a situação pudesse ser muito precária e diferente do que idealizava a legislação.

Junto à formação das jurisdições dos *corregimientos*, as entidades políticas indígenas são institucionalizadas como *pueblos de índios* pelas concessões reais de usufruto das terras demarcadas com base em “*lienzos*” com desenhos, mapas, e por depoimentos dos velhos. Os líderes e funcionários dos *pueblos*, normalmente isentos das obrigações dos serviços, coordenavam, afinal, o emprego da mão-de-obra e a coleta do tributo dos comuns.

Durante algumas décadas a partir de meados do século XVI, pode ter ocorrido o auge dessas corporações indígenas na Nova Espanha. A burocracia municipal fora constituída como espelho dos *ayuntamientos* espanhóis. Os *gobernadores* ou *alcaldes* tiveram maior poder e prestígio, com autoridade de juízes locais. Os conselhos desses cabildos de índios eram compostos também por *regidores*. Podiam representar os bairros que, por sua vez, tinham relação com os antigos *calpulli*. Os *mandoncillos*, como os chamados *calpixques* em alusão a um tipo pré-hispânico, cobravam o tributo dos residentes. O título de *alguacil* era relacionado à manutenção da ordem policial e o *mayordomo* cuidava dos bens da comunidade. Havia rebanhos, reservas florestais e a cadeia do *pueblo*. Era muito importante a posição de notário para a confecção das atas dos cabildos e como representante em disputas e demandas nos *juzgados* (tribunais).

No Peru demorou o estabelecimento das instituições e instâncias que haviam surgido na Nova Espanha, entre as quais as propostas para a governança indígena, que se desenvolvem de outras maneiras. Em geral, os *encomenderos* e os *caciques* conseguiram preservar mais poder, apesar de que os *corregidores* e as *cofradías* tenham-se empoderado bastante a partir do século XVII.

O *curacazgo* seguiria muito importante e sobreposto à estrutura municipal indígena desde a sua instalação nos tempos do vice-rei Toledo. Cargos como o do *alcalde* e dos *regidores* índios parecem abafados na sua dimensão política. Já na Nova Espanha, os chamados *gobernadores caciques* cada vez mais seriam suplantados pelos *alcaldes*, que muitas vezes nem eram *índios principales* (eram *maceguales*). Mestiços fora de uma linhagem nobre também chegavam ao posto. Tampouco se seguia à risca a rígida regra das eleições e da rotatividade do poder anual nos cabildos, que

tendiam ser ocupados, sem dúvida, pelas famílias mais poderosas, muitas vezes recuperando a complexa estratificação social de antigamente.

Indígenas dentro e fora dos pueblos

Em fins do século XVI, teria acabado a fase áurea da governança indígena na Nova Espanha. Para isso contribuiu bastante os seguidos surtos de doença contagiosa, o que redunda na extinção de muitos pueblos vizinhos e a reunião das pouquíssimas unidades sobreviventes, no início do século XVII, em novos aglomerados conhecidos como *congregaciones*. Outro fator importante é o fortalecimento das *haciendas*, que vão ocupando terras despovoadas e negociando (geralmente de forma ilegal) parcelas dos *pueblos* empobrecidos. Ser índio *gañon*, ou seja, como empregado pago por *jornada* na *hacienda*, foi um caminho buscado para escapar dos tributos que recaíam sobre os *pueblos* com poucos adultos. Eram cargas insuportáveis. Aliás, chegou um momento, na terceira década do século XVII, em que os lavradores *criollos* foram impedidos de usufruir dos *repartimientos* nos *pueblos* comandados pelos *corregidores*. Mas antes disso, os *hacendados* já buscavam índios desgarrados ou fugidos para viverem em suas propriedades e faziam ocupações nos territórios que eram dos *pueblos*, sem pedir permissão. Também os espanhóis, mestiços e mulatos que viviam nas vilas e aldeias dos índios sem licença, eram sujeitos apenas eventuais de cobranças e sanções dos funcionários chamados *justicias*.

Nada disso significou o ocaso da estrutura municipal e de instituições como o mercado, com regras e autoridades de costume mesoamericano – que a legislação espanhola reconhecia pela expressão *tianguie* de origem indígena. O interesse pela coesão ou o fato do poder comunitário se percebe pelo que se costuma denominar de *títulos primordiales*, documentos ecléticos escritos em alfabeto latino, muitas vezes no náuatle que se transforma pelo contato com a língua espanhola. Os primeiros são de meados do século XVII, época em que volta a crescer a população dos naturais e quando seus representantes procuram recuperar terras perdidas e proporcionam muitas visões das histórias e hábitos

locais. Há práticas que apesar de parecerem muito distantes, ao mesmo tempo reforçam trâmites antigos. Requisições de títulos de propriedade e testamentos apontam, por exemplo, para a relevância do *tecpán*, lugar tradicional de reuniões da comunidade e que não era o mesmo que a sala do cabildo. Os documentos trazem a questão da autoridade dos anciãos que não compunham o corpo de funcionários dos *pueblos*. Os fiscais, os cantores e outros *teopantlaca* (gente do templo), ou seja, com funções nas capelas, imiscuem-se no governo civil.

Isto vem de antes e também é paralelo à constituição das *cofradías*, irmandades religiosas que significaram, a partir do século XVII, outra fonte importante da identidade e poder dos indígenas. Dependiam das doações dos membros e beneficiadores. Também as *cajas de comunidad* dos cabildos serviam para pagar os gastos com as inúmeras festas religiosas do peculiar “cristianismo pago” dos índios. Mesmo que muitas vezes fosse usado indevidamente por “principais” que controlavam a municipalidade, esses recursos foram fundamentais para as inaugurações e reformas de conventos e igrejas. Aliás, o santo patrono de cada *pueblo*, de cada *barrio*, fazia a função, apresentava paralelos com as entidades divinas anteriores – que eram os “corações” dos *altépetl*, dos *calpulli*. Nos Andes, os *viracochas* e as *pacarinas* (respectivamente entidades e locais de origem) galvanizavam a identidade das comunidades, que também usavam os santos e as *buacas*.²⁹ Essas diversas forças geravam não apenas um sentido de coesão cultural e comunal, como de afirmação política e rivalidade entre as unidades de poder e território indígena.

As etnias que conviviam num mesmo senhorio às vezes conservaram-se distintas. Notável a diversidade de línguas separando num mesmo *pueblo*, por exemplo, otomis de popoluucas de matlatzincas. Porém, firma-se cada vez mais a pertença ao *pueblo*. Os que falavam dialetos da *lengua mexicana* (o náuatle) se diferenciavam pela comunidade onde viviam e na devoção ao santo patrono.

Muito já foi escrito sobre a grande transformação causada pelas *reducciones* no vice-reino do Peru, a partir do ambicioso plano de Francisco de Toledo de meados do século XVI. Em visitas pelo centro-sul andino, orquestrou a concentração das complexas ocupações ru-

²⁹ Após a destruição como “ídolos ou santuários”, muitas vezes as entidades são rematerializadas em reliquias, são escondidas, ou também substituídas pelas entidades das montanhas e outros acidentes geográficos.

rais em cerca de quatrocentos *pueblos* para facilitar a inserção do estado. Como apontado, o cabildo indígena andino não funciona como planejado. No século XVII, os *pueblos viejos* – anteriores à mudança forçada de assentamento – seguiam visitados ou mesmo habitados. À revelia das autoridades espanholas, às vezes com apoio de uma *cofradía* ou de um *ayllu*, e sendo peça das rivalidades entre *encomenderos*, *doctrineros*, *corregidores*, e caciques e *cabildantes* índios. Considere-se a forte relação dos índios com as *pacarinas* que forjavam a relação da comunidade com um determinado lugar. Os *ayllus*, apesar de transformados, seguiram como estruturas importantes. A economia de “arquipélago”, ou seja, baseada na circulação das famílias em diferentes regiões para a produção de bens diversificados, manteve certa vigência apesar das novas explorações fundiárias dos espanhóis. Enfim, a distribuição esparsa das moradias reiterava a prévia ordenação. Um sintoma disso são os *anejos*, pequenas aldeias que ficavam longe de suas respectivas *reducciones*.

Entretanto, novos padrões haviam surgido. Paralelo à decadência populacional dos *ayllus* cresce bastante o número de índios forasteiros nos *pueblos*. Eles não tinham obrigações de *mita* e tributo. E assim como na Nova Espanha, as corporações indígenas andinas se viam invadidas por elementos da outra “república”. Havia muitos *hacendados* (nas chamadas *chacras*) e donos de *obrajes* que usavam grandes contingentes de índios em regime de *yanaconaje*, ou seja, como dependentes desses *criollos*. Eram mantidos e tratados como cativos.

Sem dúvida, aos indígenas foi imposta uma carga de trabalhos e obrigações quase sem limites. Muitos abandonavam suas ligações ancestrais com os *pueblos cabeceras* e *sujetos*, *ayllus* e *barrios*. Mas as *cofradías* de índios vão aumentando seu alcance social e poder financeiro a partir do século XVII e os laços de *compadrazgo* acabam sendo muito importantes numa sociedade em crise que contava com tantos órfãos e viúvas. Por sua vez, o *peonaje* nas fazendas, o recebimento em dinheiro pelas jornadas de trabalho em diversos serviços, assim como o refúgio e a vagabundagem nos recônditos e também nas cidades, são alguns dos grandes sintomas de desestruturação social, ou melhor, da integração dos indígenas na típica sociedade que toma corpo na moderna América.

Mas a aossada estrutura dos *pueblos de índios* persiste apesar de todo o avanço de uma sociedade ao mesmo tempo “senhorial” e “capitalista”. De toda forma, essas unidades sempre estiveram em interação

com os outros lugares da vida econômica dos vice-reinos, mesmo com as grandes transformações da época borbônica, que ajudaram ainda mais o latifúndio e o trabalho assalariado sem liberdade.

Devotados às artes e escritura

Nocões da medieval “doutrina dos temperamentos” indicarão que os índios fossem melancólicos ou fleumáticos, o que reforçava visões de que seriam leigos, frouxos, afeminados, covardes. Por outro lado, a preponderância de fleuma ou melancolia na “compleição” do corpo podia significar que os índios eram pacientes e engenhosos, que aprendiam rápido qualquer coisa.³⁰ Também autoridades e particulares alheios às apreciações médicas e filosóficas, muitas vezes consideravam uma propensão dos índios para o artesanato, a construção, a música, a encenação. Independente disso, os naturais sempre foram incentivados (ou obrigados) à excelência em diversos ofícios e talentos do mundo secular dos cristãos.

Se preciosidades como as sementes de cacau no México e os tecidos de cumbi andinos (elaborados de fina lã de alpaca e lhama) foram usados nas transações comerciais, logo a economia indígena adota as moedas espanholas. Muitíssimos pequenos negócios retomam velhas práticas ou imitam e aprimoram técnicas estrangeiras, como a destilação para fazer aguardentes.³¹

Além de devotados às “artes mecânicas”, desde os primórdios da evangelização os índios se afeiçoaram às “artes sacras”. Entre os principais profissionais que se incorporaram ao meio religioso estavam os desenhistas e pintores, que anteriormente se achegavam à estrutura sa-

³⁰ Cronistas religiosos como o franciscano Gerónimo de Mendieta e o jesuíta Bernabé Cobo enfatizavam aspectos positivos do suposto temperamento e caráter dos índios, mas os cronistas depreciadores também viam um lado utilitário na caracterização psicofisiológica.

³¹ Mas não havia permissão para qualquer tipo de negócio. É o caso da confecção de bebidas fortes, ilegal para os índios, que podiam conseguir licença para produzir os fermentados tradicionais como o pulque, quando pouco alcoólico e considerado medicinal. Também se acostumaram a uma gama de ofícios novos, muitos pela demanda dos espanhóis. Por exemplo, em 1591 na cidade do México, houve interessados na produção de “*pan de castilla*”, requisitando autorização para o empreendimento.

cerdotal da chamada idolatria. Entre suas realizações estão os murais de conventos e igrejas.³²

As danças da conquista, espetáculos de “mouros versus cristãos” e a tragédia de Atahuallpa frente a Pizarro, os autos sacramentais, as procissões no Corpus Christi, os diabos em carnavais, são algumas das atividades que retomavam os bailes que anteriormente serviam aos cultos dos deuses e à memória dos senhores naturais. Mas não houve apenas a substituição ou a justaposição de práticas, houve o redimensionamento do *haylli* andino, do *mitote* mesoamericano, e que as autoridades clericais e civis muitas vezes consideravam inocentes ou desimportantes de coibir, ainda que vissem “mesclas de idolatria” depois de muitas décadas da propalada evangelização.

Se a instrução religiosa foi o epicentro da ação clerical, também foi o refúgio mais seguro e o melhor caminho de promoção dos índios nobres e comuns. O Novo Mundo foi balão de ensaio para sonhos de grupos muito distintos que viram no indígena ou quiseram fazer dele um *genus angelicum*. Destaca-se a empresa “hospitalária” do jurista Vasco de Quiroga, que se baseia na ordem ideal instituída na *Utopia* de Tomas Morus para forjar duas comunidades com rígidas regras de trabalho e refeição, de instrução e performance do sagrado cristão.³³

Os mendicantes franciscanos, dominicanos e agostinhos, por sua vez, criam muitos mancebos das elites indígenas em seus mosteiros no centro do México e nas “províncias” do Peru para desagarrá-los dos “maus costumes” dos parentes mais velhos. Desse meio, nada se compara à experiência do colégio instalado no convento de Santiago

32 Podem confundir-se as árvores bíblicas da vida e do conhecimento com as árvores dos quatro cantos do cosmo mesoamericano. Ilustrativo das mesclas e da justaposição de signos é a impressionante pintura do claustro do mosteiro agostiniano do *pueblo* de Malinalco, no centro do México, de meados do século XVI. As paredes e tetos do quadrilátero com pátio interno estão enfeitados pelo jardim do paraíso cristão. Mas o cenário se compõe de diversas plantas e animais nativos de climas relacionados aos quatro rumos, em estilos e maneiras de conceber seres e detalhes ou assinaturas que informam identidades de um *pueblo* conhecido por albergar especialistas em cura ritual com plantas. A representação do jardim faz pensar nos murais descobertos numa residência nobre das antiquíssimas ruínas de Teotihuacán, cujas pinturas remetem ao mito de Tlalocan, segundo relatos nauas na época da conquista. Morada fértil de águas e plantas do deus Tlaloc, ponto de chegada para mortos em enchentes e enfermidades provocadas pela entidade.

33 Um dos *pueblos* ficava perto da cidade do México e outro em Michoacán. Como membro da Segunda Audiência do México e logo depois como bispo de Michoacán, Vasco de Quiroga conseguiu os recursos da real fazenda para que seus “pueblos-hospitales” ficassem o mais longe possível da iniquidade que via grassar na Nova Espanha dos conquistadores.

Tlatelolco. O espaço implantado pelo arcebispo Juan de Zumárraga e com a presença do frade Sahagún entre outros franciscanos, formava jovens da “nobreza” indígena já na década de 1530, tendo oferecido gramática, retórica, teologia, bem como algo de filosofia e das artes mecânicas espanholas. Em meados do século XVI, teve forte apoio das autoridades vice-reais, mas uma série de vicissitudes políticas, ideológicas e sociais arruinou o projeto. Ainda assim, o Colégio de Tlatelolco formou muitos índios “latinos”, ou seja, alfabetizados em náuatle, espanhol e latim. Como Antonio Valeriano, considerado grande sábio e que foi *rector* da instituição. Depois tomou o assento de *gobernador* da parte indígena na cidade do México, exercendo o cargo por cerca de duas décadas. Homens como ele se tornam entusiastas e propagadores da religião, embora impedidos de exercer o sacerdócio.

Surgiram muitos espaços para a instrução dos índios também no vice-reino do Peru. Escolas episcopais e seminários em La Paz, Huamanga, Quito, etc. A forte presença dos jesuítas na evangelização, desde os tempos de Toledo, propiciou a fundação de dois colégios de patrocínio real, um em Cusco, outro em Lima. Alcançaram relativa prosperidade no século XVII e seguiram importantes no século seguinte. Formavam os filhos dos caciques de diversas províncias. Almejava-se sua reinsertão nos *pueblos* como baluartes do cristianismo em regiões acusadas de manterem *maestros* da idolatria e de terem poucos e maus sacerdotes

A instrução religiosa, ao propiciar o conhecimento da escrita, podia gerar resultados inesperados. Como os papeletes encontrados por ajudantes índios do clérigo Hernando Ruíz de Alarcón, perseguidor das idolatrias dos camponeses de *pueblos* do centro do México. Essas anotações serviram para evitar o esquecimento ou não ter de decorar as invocações e súplicas às antigas forças do imaginário indígena que se misturavam às visões de santos e anjos.

Desde a chegada dos primeiros religiosos, oficiais de justiça e escrivães, os nativos intereram-se da importância da escrita alfabética e começam a utilizá-la de forma direta ou indiretamente. Nos templos e palácios mesoamericanos existiram verdadeiras bibliotecas daqueles *libros de pinturas*. Logo os cabildos dos *pueblos* se familiarizam com a ferramenta. O memorial dos índios de Tepetlaoztoc, conhecido como *Códice Kingsborough*, é ilustrativo da convivência entre os códigos an-

tigos e novos de texto, bem como exemplar da relevância política do documento escrito.³⁴

Já foi trazido um motivo forte, a depopulação, para que as “pinturas” perdessem espaço para as letras do alfabeto, que iriam dominar os trâmites nas corporações e nas instâncias governamentais e judiciais, quer estas esferas estivessem nas “repúblicas” dos índios ou dos espanhóis. A apropriação dessa escrita representou a grande arma disponível após a pacificação espanhola (também no Peru dos peculiares *quipos*). Enfim, a complexa estrutura judicial do estado castelhano foi um terreno de conquistas e derrotas dos índios que teriam gosto de pleitear.

É difícil considerar que houve qualquer propensão às disputas judiciais, mas é compreensível que uma profusão de disputas ocorra também devido à condição especial dos índios como “miseráveis”, conceito incorporado pelo direito indiano na segunda parte do século XVI. Isto é, deviam ter a mesma proteção jurídica de viúvas, órfãos e paupérrimos. O que implicava medidas de facilitação das demandas e queixas. Os processos são desburocratizados e desonerados. No final do século XVI, os índios não precisarão sair dos *pueblos* e viajar até as sedes dos fóruns para as audiências, os processos podiam ter os custos eliminados, e torna-se obrigatório que um intérprete ficasse à disposição nesses juízos.

Talvez não exista obra tão emblemática de protestos e demandas que a segunda parte do tratado do andino Felipe Guaman Poma de Ayala para o rei da Espanha, intitulado *Buen gobierno*. Mas não apenas esse autor como muitos outros estiveram imbuídos de interesses de restituição de bens e direitos ou reforma social, quer em âmbitos locais ou para todas as nações de índios. Seja por meio da crônica ou outros produtos sempre híbridos – não só por trazer formas e sentidos pré-hispânicos de memória, pois também recombina tradições da es-

34 Produzido em 1554, retrata o auge dos *encomendados* no México central, assim como o fim do seu reinado nessa região. Glosado com a escrita cortesã, o documento traz pinturas praticamente sem influência europeia, com mapas, personagens, tributos e quantidades, construções e outras características do *pueblo*. É impactante a imagem de quatro índios principais queimando numa fogueira acesa pelo *encomendero*, isso porque não tinham entregado rapidamente as riquezas exigidas. Os abusos na extração de tributos e nas execuções da elite indígena, bem como usurpações de terras comunais e sua reversão para usos empresariais, entre outros desmandos, viram rotina. Mas os índios conseguiram levar a causa para a Audiência de México e o *Consejo de Indias* da corte espanhola. O códice fez parte da documentação de um processo em que o *pueblo* de Tepetlaotoc sai vitorioso, conseguindo diminuir a carga tributária, enquanto o recrutamento da mão-de-obra foi retirado da *encomienda* e passou para o *corregimiento*.

critura europeia, como o gênero *problemata* de tempos medievais. É, por exemplo, numa forma híbrida de anais de eventos que Chimalpahin da nobreza chalca escreve suas proezas de méritos.

Em suma, as esferas religiosas e civis dos espanhóis ofereceram a instrução e a escrita no programa oficial de constituir a “civilidade cristã” dos naturais. Inclusive estabelecendo a identificação social dos aptos à fala espanhola e à escrita alfabética pelo termo “ladino”. O que implicava uma vantagem, particularmente pela inteligibilidade dos procedimentos jurídicos. Na Nova Espanha pulularam os escritores dos *pueblos* existindo uma massa documental de atas de cabildos e de processos litígio de terras, como nas demarcações perante invasões das *haciendas* ou nas disputas entre *pueblos* ou indivíduos indígenas. Enquanto que no Peru não são poucos os resquícios de testemunhos de caciques e comuns em pendências com clérigos ou *corregidores*, assim como há boas disputas entre as autoridades indígenas.

Por tudo isso, os ladinos representam um grupo social de dúbio valor. Bom *status* se presume da capacidade de mediação cultural, contudo, muitos se tornaram líderes políticos e gente rica em detrimento de outras pessoas do meio indígena. Também as autoridades espanholas se queixavam deles, malvistas como espertos e maliciosos. Ou seja, a imagem do ladino transitava entre figuras opostas. Vai do piedoso e caridoso cristão até chegar a do grande oportunista que abusava dos outros índios, considerados rudes e inocentes com inteligência pueril.

Regalos ou vícios nos dois mundos

Até aqui quase nada foi comentado sobre reconfigurações e trânsitos na cultura material do início da modernidade. Também nesse ponto há como observar vários aspectos do protagonismo dos naturais. O que pode ser notado na apropriação de bens do estrangeiro e inclusive pela influência do ambiente americano noutras partes. Coisas com símbolos e técnicas indígenas vão impregnar a Europa e todo o globo. Contudo, igual de notória é a força oposta. Diferenças entre as culturas locais e forâneas mostram impasses e dificuldades de comunicação entre

os dois mundos. A temática é extremamente vasta e a opção aqui é lidar com certos problemas relacionados aos alimentos, bebidas e drogas, substâncias que interagem, compartilham valores e mudam de sentido na dimensão da dieta.

A identidade cultural a partir da cozinha ou a própria tradição de uma cozinha pode situar-se conservadora apesar da aparente mestiçagem pela mescla de produtos de várias origens. A cozinha representa propriamente o conjunto de relações sociais e simbólicas desde o aspecto dos critérios ecológicos aos tabus na seleção dos alimentos, tendo em conta as formas de preparo, como os princípios de condimentação, que parecem sempre resistir às transformações. Como o uso do alho e cebola pelos espanhóis ao empregar as comidas indígenas, como o gosto pelos *chiles* ou *ajís* entre os índios, ao usarem as carnes europeias.

Entretanto, junto às carnes espanholas também o alho e a cebola são apropriados rapidamente pelos índios do México para fazer seus tradicionais *tamales*, enquanto as *pimientos de las Indias* são incorporadas pelos *criollos* na mesma velocidade para compor suas receitas de guisados e assados de tradições andaluzas e castelhanas. Até porque os condimentos são tidos como medicinais em praticamente todas as culturas. Assim, as misturas foram mais frequentes nas coisas consumidas do que nos núcleos das cozinhas. Porém, as reticências sobre os gêneros alimentícios do “outro” podem ocorrer, por exemplo, na história do milho indígena com o trigo espanhol. Tornam-se emblemas da diferença entre as duas “repúblicas”, demarcando, aliás, a distância entre campo e cidade na Nova Espanha.

Assim como o trigo, outro caro elemento da alimentação das elites da Espanha e que invade a América são as carnes de animais domésticos, desconhecidos dos indígenas, ainda que houvesse alguns equivalentes, como as lhamas e veados. Os índios se adaptam e buscam com sofreguidão a carne de vaca em compras nas *carnicerías* dentro e fora dos *pueblos*. O suíno, grande símbolo da cristandade na Reconquista contra os mouros, também conquista a América. Aliás, a banha de porco substitui, por necessidade, outro elemento da identidade cristã: o óleo de oliva, cuja planta se desenvolve mal na nova terra. Tanto o porco como os galináceos da pequena granja são logo tomados e povoam os quintais das famílias aldeãs. Os ovos e os frangos são itens que não escapavam da tributação indígena no início da conquista. Destarte, em várias or-

denanças e disposições dos vice-reis, os *pueblos* são obrigados a produzir os alimentos europeus e alguns produtos indígenas para vender aos colonizadores. Muitos dos novos alimentos erodem a agricultura nativa e o constante crescimento dos rebanhos europeus coincide com a exponencial depopulação indígena.³⁵

Muitas plantas europeias invadem a América como os apreciados cítricos e as verduras da alface e do espinafre. A cana doce, as bananas, o arroz, o cravo, o gengibre e outras especiarias de apropriações dos espanhóis de produtos da Ásia e África também se espalham.

O açúcar foi das coisas mais valorizadas na Europa e logo começou a ser produzido na América tropical para o comércio interoceânico. Mas vale lembrar que o produto também era essencial no abastecimento interno. Um dos mais populares alimentos e medicinas em regiões como o litoral do Brasil e do Peru, todos consomem demasiado açúcar em compotas de frutas, em rapaduras, e na Nova Espanha, dentro da bebida do chocolate. Até por razão de ser extremamente calórico, o açúcar torna-se fundamental para os indígenas lidarem com a perda de nutrientes devido à relativa desestruturação de sistemas alimentares tradicionais.

Diversidade de vegetais, frutas e drogas estrangeiras teve ampla entrada na América pelo argumento de que eram coisas extremamente medicinais. Se o açúcar é logo adotado e muitas vezes empurrado para os índios, por outro lado, não significa que eles gostassem de tudo o que vinha de fora em detrimento de hábitos ancestrais. Frutas como o abacate e o mamão, inúmeras verduras chamadas de *quelites* no México e *yuyos* no Peru, sementes como o amaranto e a quinua, entre outras espécies, são consumidas não só pelos índios como pelo povo em geral. Apesar de criticadas por historiadores naturais e outros cronistas espanhóis por serem produtos “selvagens”, alimentos “frios”, sem poderes nutritivos e enfermijos. Quanto aos insetos tão apreciados pelos nativos,

35 Talvez mais impactante que a entrada da galinha e do suíno, tenha sido a invasão dos rebanhos de cabras, ovelhas e bois para a comida, bem como do cavalo e do jumento para o transporte. Estes vão competir com as lhamas andinas, as quais serviam para alimento dos nativos e vão desaparecendo de várias regiões com a convulsão gerada pela entrada dos outros rebanhos nas *composiciones* (distribuição de títulos de terras) para espanhóis, e por causa dos períodos de fome devido às intempéries e outras questões. Mas se os andinos logo se veem imersos na criação de bovídeos devido ao paralelo com a ciência de cuidar dos camélicos, na Mesoamérica demora mais para ocorrer essa interação. Ai a falta de adaptação ajudou na colonização espanhola mais invasiva. Os únicos animais de grande porte antes da conquista da Nova Espanha eram os cervídeos, muitas vezes consumidos em festas nas matanças rituais.

comida considerada bárbara pelos espanhóis, espécies “baixas” na cadeia da vida, mesmo assim, havia trântitos. Um tipo de formiga era bem apreciada pelos *criollos* (muitos deles biologicamente mestiços). Devido às adesões alimentares, enfim, ao nascimento ou criação na terra americana, os *españoles naturales* são rebaixados ao patamar dos índios.

Pode ser que nos locais de grande interação entre indígenas e estrangeiros tenha havido rara bonança alimentar, contrapondo-se à escassez geral na Europa camponesa e urbana do século XVI para o XVII. Sem dúvida ocorreu, em algumas situações, alto consumo de carne bovina, caprina e de porco nos vice-reinos. Por exemplo, em razões estipuladas para os índios nos *repartimientos* nas minas, como em Potosí no Alto Peru e em Tasco no centro do México.³⁶ Essa comida era produzida por lavradores nativos e colonos das regiões e circulava na malha de tratantes também de vária origem.

Havia o comércio de produtos da Espanha para as instituições subvencionadas, como os caritativos *hospitales de índios*. Consta em raros *libros de cuentas* do hospital Santa Ana de Lima, início do século XVII, especiarias como a canela e o açafrão, itens na botica e no refeitório. Também a canja de galinha, a carne de carneiro, as marmeladas, entre outras coisas como os “*panes de azucar*”, tudo serve para os resguardos e tratamentos de cura, ou então, para o simples alívio dos moribundos.

Não é possível averiguar se realmente (ou em geral) havia melhor alimentação na América que na Europa, mas, sem dúvida, existia a preocupação governamental e de religiosos, bem como de empresários, para uma alimentação de “sustança” para os índios sãos. A melhor dieta é aquela do costume espanhol ou *criollo*. Podia ser voltada também para os índios desvalidos e enfermos, como apontado. Mas, segundo o jesuíta Bernabé Cobo, apesar de tanto “regalo” de doces e outras coisas substanciosas e gostosas, os indígenas nos hospitais muitas vezes preferiam suas “*comidas desabrosas*”.³⁷ Por outro lado, instâncias governamentais e cronistas às vezes avaliavam que podia dar em enfermidade e morte quando os índios comiam ou se refestelavam com as coisas do costume e da terra dos espanhóis.

36 Os *corregidores* apontavam, em suas relações com os empresários, as faltas de atendimento. Fiscalizam o provimento da comida aos índios, o que era obrigatório em vários tipos de recrutamento. Enfim, a precariedade alimentar podia ser advertida como causa da mortandade.

37 Ou seja, as diversas verduras, tubérculos, sementes que faziam parte do núcleo da alimentação dos americanos.

Mas assim como é mito a dieta canibal dos astecas em supostos exágeros dos sacrifícios humanos, está errada a percepção de uma alimentação genericamente “vegetariana” dos indígenas. Diversas carnes estavam disponíveis na Mesoamérica e nos Andes, como serpentes, aves, anfíbios, cervos, vicunhas, cães, *cuyes* (os porquinhos da Índia). Mas talvez os saberes indígenas se acertassem melhor com os ideais de hoje sobre a dieta equilibrada em fibras e vitaminas, menos carne vermelha, menos gordura. Enquanto que o rechaço europeu à entomofagia despretendia excelentes nutrientes, sobretudo proteicos. Técnicas como colocar a cal no milho evitaria enfermidades por falta de certas proteínas, aproveitando-se melhor esse alimento. As técnicas para consumir batatas desidratadas (como o *chuñu*) não são postas em relevo. Muitas coisas passam despercebidas ou não podiam se enquadrar na ciência dietética dos doutos espanhóis.

Se insetos, cobras e cães parecem sofrer resistência de consumo porque relacionados ao mundo bárbaro, muitos índios se mantiveram fiéis às velhas iguarias. Até mesmo as “coisas idôlatricas” ou das “feitiçarias”, como os *cuyes* e a folha de coca, acabam mantendo-se como alimentos ou drogas seculares nos Andes até hoje — bem como seguem usados pelos curandeiros e nas preces, em oferendas colocadas em frente à cruz e ao lado das velas.³⁸

Vale frisar que poucas técnicas e significados indígenas alcançam a Europa. Nem sempre havia bom entendimento entre as culturas, pois é comum a neofobia alimentar. Contudo, em âmbito comercial havia que criar os interesses. Por exemplo, as “raízes” (como os diversos tubérculos) são apenas outras novas entre as muitíssimas coisas do Novo Mundo que são tidas como medicinais para queimar as chagas, melhorar a digestão, evitar a gota, quebrar os cálculos renais, aumentar o sêmen, etc. Os alimentos dos índios são transformados em medicina. Ademais, a crença comum de indígenas e europeus no poder das drogas torna-se importante canal de adaptação cultural.³⁹

38 Vale lembrar que a cera foi um dos produtos espanhóis mais cobiçados pelos indígenas para iluminar de noite os espaços sagrados e suas moradias.

39 Grande campanha de extração de fármacos é promovida pela Coroa espanhola, particularmente quando Felipe II destaca o protomedico Francisco Hernández para pesquisar as plantas da Nova Espanha. Ou quando no mesmo contexto são requisitadas informações (desde questionários produzidos pelo *Consejo de Índias*) sobre as qualidades medicinais das coisas que há em cada um dos *corregimientos*, nas chamadas *Relaciones Geográficas*. Essas investidas contaram com o apoio ou depoimento dos expertos indígenas.

Mas os significados míticos, alusivos, algumas práticas indígenas se perdem. Ao menos no ambiente das instituições cuidadas pelos religiosos e pelos práticos da medicina galênica. Muitas vezes os conhecimentos indígenas são identificados como fábulas, feitiçarias, idolatrias, coisas negativas. Alguns alucinógenos são usados pelos médicos espanhóis, mas os perseguidores das idolatrias induzem que os usos “cerimoniais” dos índios são práticas malignas e enganosas (como adivinhação). Em todo o caso, havia interações. A medicina indígena é separada entre uma legítima de conhecimentos de ervas e de cirurgias e sangrias, enquanto algumas técnicas psicoterápicas ou bem peculiares, como os tranques e profécias, são excluídas como pactos demoníacos e erros de conhecimento. Mas tudo era questão de ponto de vista, pois a medicina erudita e popular europeia usava relíquias e confissões, ensalmos e influências astrais, e uma farmácia exótica de substâncias excrementícias, ossos, xaropes milagrosos. Também houve coincidências e empréstimos mútuos a respeito dos valores depositados às plantas e alimentos, sobre suas relações com as doenças e o restabelecimento da saúde. Afinal, a oposição quente/frio é fundamental nas cosmologias locais e na medicina doutrinária que se reza nos hospitais, nos conventos populares, e também nas câmaras privadas dos vice-reis.

Costumes, ideias, coisas bem suspeitas deste lugar atravessavam até mesmo o Mar del Sur, chegando às Ilhas Filipinas. Como o peiote, que se sabia do uso em *hechicerías* nas denúncias de alguns jesuítas no início do século XVII. Lá entre os *chinos* se estabelece um foco a ocidente da América da expansão do *picete* (tabaco). E pelo oriente, a Espanha se torna um dos primeiros lugares a lidar com o arbusto, que tinha usos milenares entre os indígenas de todas as partes. As variadas receitas são consideradas medicinais, inclusive o fumo que era aromatizado com infinidade de substâncias nos charutos dos nobres astecas. O tabaco se torna “erva santa” e o estranho hábito de fumar será descrito como ato de beber o fumo. Várias sociedades cortesãs europeias são apresentadas à planta e as discussões médicas eram infundáveis a respeito das propriedades curadoras e os riscos da intemperança.

Obviamente, mais pioneiro foi o uso entre os espanhóis da América que aprenderam diretamente com os indígenas como fumar, aplicar emplastros, cheirar rapés. Outra iguaria que apaixonou os *criollos* e também os europeus do império Habsburgo na Europa, foram as be-

bidias de cacau mesoamericanas. As diversas fórmulas de chocolate com flores e ervas de aromas e efeitos foram transmitidas sem grandes alterações de receita para a aristocracia e os fidalgos e clérigos da Espanha e da península itálica. As especiarias dos astecas como o *mecasuchil* e o *achiot* entram no vocabulário de médicos da Nova Espanha como Juan de Cárdenas ao elogiar o chocolate. Essas plantas aos poucos são substituídas por equivalentes asiáticos ou europeus, porém, a baunilha é mantida. Se de um lado houve a tradução ao discurso médico dessas drogas em usos medicinais e prazerosos, também imitaram sentidos nativos de poderes afrodisíacos e valores aristocráticos. Apesar da perda dos mais profundos conhecimentos e sentidos míticos e simbólicos, que se apagam como coisas da idolatria e da feitiçaria.

Um processo de secularização dos consumos também é fato na interação dos indígenas com missionários, administradores e médicos. O que era parte do desencanto do mundo tal como conhecido antes da conquista. Hábitos como fumar e beber ou mascar a coca se transformam em práticas do cotidiano e às vezes se tornam coisas profanas. As relações com as divindades, os conjuros às plantas como o tabaco e às bebidas como o pulque, às comidas como o milho, isso tudo já não se observa na esfera pública, contudo, se intensifica e aprimora nos esconderijos. De qualquer forma, tanto os usos rituais como os corriqueiros das elites pré-hispânicas são apropriados pelos espanhóis, africanos e outros. São clientes nos rituais e consumidores das medicinas de mulheres e homens indígenas considerados supersticiosos e embaucadores pelo discurso oficial acusatório.

As maneiras e coisas das elites mesoamericanas e andinas são assumidas também com afã pelos índios comuns. Talvez a grande mudança no mundo ameríndio tenha ocorrido na esfera do consumo. Barreiras se quebram, pode-se pensar em verdadeira sublevação social contra os velhos códigos de distinção das elites. Iguarias como as carnes de aves, cervídeos, camélidos, certos insetos e aracnídeos, eram praticamente ausentes da dieta dos pobres e dos camponeses antes da conquista espanhola. A possibilidade de uma alimentação bastante carnívora, que é de alguma forma oferecida pelos conquistadores, funcionários civis e religiosos (à exceção dos missionários mendicantes), estabelece outra dimensão para o cotidiano dos indígenas. O que era privilégio das elites e de uso restrito entre os comuns para certas celebrações acaba

sendo plantado ou comprado facilmente, sem controle das esferas aris-
to-cráticas e dos rituais. É o caso do chocolate, do pulque, do fumo, dos
cogumelos alucinógenos, da mastigação da folha de coca. Neste caso, há
incentivo governamental para o uso entre os *mitayos* na mineração, pois
se notava que melhorava a disposição ao trabalho, apesar da incompre-
ensão do efeito da cocaína no corpo.

As bebidas tradicionais logo foram usadas de forma relaxada
entre os senhores, isto é, fora dos rituais em que eram permitidas. Em
seguida são consumidas pelos subalternos. Pode tornar-se uma das for-
mas de desrespeito às autoridades que sustentavam seu poder por quali-
dades e privilégios de cunho carismático ou divino com base nos mitos
locais. De fato, ocorre a quebra de “leis suntuárias” com a chegada dos
usurpadores espanhóis, também profanadores dos símbolos do poder
indígena. Já a comercialização de bebidas pode passar para o controle
das mesmas ou de novas elites indígenas, através de empresas como as
pulquerías e *chicherías*. Os gastos perdulários dos caciques e *gobernado-
res* eram na verdade importantes para o controle e a coesão nos *pueblos*
em festas e no cotidiano do trabalho (como comentado antes a respei-
to das reciprocidades assimétricas). O que se relaciona aos antigos
cultos e rituais, inclusive depois de um bom tempo da adoção da reli-
gião católica. Havia funerais que duravam dias nos tragos, que também
eram oferecidos aos mortos. As velhas bebedeiras rituais, especialmente
nas cerimônias e sacrifícios dos “meses” mesoamericanos e andinos, são
ajustadas ao calendário e às festas católicas.

Os religiosos, médicos e funcionários reais afirmavam que os
índios eram exagerados na bebida. Apontavam as *borracheras* como o
combustível das cerimônias idolátricas e o lubrificante das mesclas de pa-
ganismo nas celebrações católicas. A bebida parecia um veículo do diabo
e de comportamentos aviltantes. Mas as brigas e o intercurso sexual eram
aceitos na algazarra, o que sugeria aos clérigos (de certa forma por anto-
nomásia) que haveria incesto, sodomia, assassinatos, e tudo sem controle.

Também a bebida sem temperança era acusada de graves males
para o corpo. Contudo, para os indígenas, a forte embriaguez era o mais
desejado dentro dos rituais, quer sejam vistos na época colonial como
idolátricos ou cristãos. Houve de fato um choque cultural. A bebida
deveria ter uma função em refeições e sem grande embriaguez para os
espanhóis amantes do vinho, quando observavam os hábitos dos índios

como “perda do juízo”, na ideia de que eles fossem iguais aos flamengos
do império Habsburgo, que se acabavam na cerveja.

Entretantes, um vetor de uso desregrado da bebida se acelera.
Mas não apenas os índios, todos os setores populares da sociedade colonial
foram-se consumindo nas bebidas destiladas. Assim como pela jogatina,
prostituição, violência, entre outras práticas consideradas da “gente vil”
ou do “vulgo”, inclusive segundo aqueles indígenas que foram educados
no discurso de convicção dos males morais e afrontas a Deus. Mas des-
contando os exageros desse discurso, pode-se concluir que as práticas de
consumo alimentar e de drogas sem controle foram consequência das am-
bígüas mudanças sociais, materiais e simbólicas geradas a partir da con-
quista espanhola, que revirou regras e hábitos dos naturais e dos forâneos.
As complexas dinâmicas modernas casavam visões de usos medicinais,
de abastecimento na “economia moral”. Conduziram à reorganização das
práticas rituais e profanas. Tudo isso se regou de cobiça pelo lucro, pela
suntuosidade, o que incluía indivíduos da nata indígena, os quais também
empregavam mão de obra, colhiam impostos, faziam o comércio.

Uma conclusão com os rebeldes cristãos e idólatras

Vários assuntos das relações “interculturais” na primeira mo-
dernidade em ambientes de forte presença indígena foram tocados, po-
rém, falta acentuar o ponto específico da evangelização contra a religio-
sidade e outras práticas locais. O que é fundamental, pois essa oposição
é base das grandes discussões sobre aculturação, resistência e hibridismo,
entre outras ideias que parecem rivais e anular-se mutuamente, mas que
podem dar luz para aspectos parciais do movimento da história. Se essas
expressões competem para se encontrar um equilíbrio qualquer do que
tenha ocorrido com os indígenas no âmbito da religiosidade e fenôme-
nos afins, atualmente, o mais consensual é que tenham existido vários
resultados. Nada pode ser visto de forma acabada, em processos históri-
cos e sociais sempre multifacetados.

Nas poderosas redes de sociabilidade ligadas à religião e ou-
tros aspectos da cultura simbólica dos espanhóis, em tudo concorrem

peculiares heranças e invenções dos naturais da terra, que por sua vez se apropriam de aspectos do catolicismo popular, das astrologias, de cultos e magias dos africanos. Os índios inclusive podem abraçar como seu o discurso clerical contra as coisas diabólicas ou vãs imputadas a eles. Quer dizer, tomam as acusações sobre práticas notadas então pelos clérigos como erros ancestrais ou novas forças do mal e usam essas ideias para se contrapor a outros índios marcados pejorativamente, mostrando-se, em contrapartida, devotos cristãos e próceres da evangelização. Deve-se acentuar que a aproximação analógica entre expressões católicas e outras manifestações europeias com a diversidade de práticas locais foi importante para as políticas evangelizadoras e para as políticas indígenas.⁴⁰

Em última instância, as traduções em geral estereotipadas e que desvalorizam as matérias dos índios, mesmo assim contribuíram para uma comunicação entre bagagens culturais muito distintas. Independente da natureza específica das práticas, algo como o *mochar* à *huaca* é tornado equivalente à oferenda ao santo, apesar de invertido o valor – o que impregna o discurso inquisitorial das visitas da *extirpación de idolatrías* no Peru do século XVII. Pôde ser natural entre os índios considerar plenamente as duas alternativas de culto, quer seja numa só ritualidade ou em círculos diferentes. Isso inclusive no ambiente público dos povoados, pela condescendência ou alheamento dos sacerdotes de extração espanhola.⁴¹

De muitas maneiras, as precedentes atividades e crenças transformam-se na modernidade do cadinho de culturas. Às vezes, em tempos do grande cataclismo, os motivos indígenas foram positivados como

40 A base teológica dos missionários e sacerdotes perseguidores favorece o entendimento de que as atuações do “outro” pendulem entre dois pólos. Se há hábitos ingênuos do costume antigo, vistos como “sobrevivências idolátricas”, também há influências diabólicas na intenção de enganar e prejudicar, especialmente por parte dos chamados feiticeiros, bruxos e mestres da idolatria, expostos como antagonistas dos religiosos, na verdade, como rivais na condução do rebanho.

41 O culto à Virgem de Guadalupe se espalha de um santuário na gruta de Tepeyac que era dedicada à entidade Tonantzin (nossa mãe). A Guadalupeana será parte indissociável da identidade dos índios da Nova Espanha a partir do século XVII, e também da identidade crioula. Muitos historiadores atualmente destacam que o culto, nos inícios, fora malquisto por homens atentos ao que viam como sobrevivências idolátricas – como no caso de Bernardino de Sahagún. Mas esse mesmo frade provoca algumas mesclas no intuito da evangelização. O ubíquo Tezcatlipoca (o espelho que esfumaça) faz a vez de Deus para Sahagún. Num dos discursos poéticos morigerantes de velhos índios (*huehuetlatilli*) anotados no *Códice Florentino*, há exortação à Tezcatlipoca, o principal “ídolo” dos mexicanos. Na sua tradução, o franciscano converte essa entidade no deus dos cristãos, aproveitando-se de uma fala anciã contra os maus comportamentos.

se fossem práticas e paralelas ao catolicismo ortodoxo. Aliás, com a queda da estrutura sacerdotal na conquista, tudo indica que formas de “xamanismo” e “messianismo” tenham aflorado profusamente. Sujeitos carismáticos e seus receptores estabelecem práticas como a comunicação com forças do além, há propostas de guiar (muitas vezes pela insurgência) a restauração ou criação de ordens sociais em pensamento utópico.

Doravante, a distinção entre cristianismos legítimos e idólatras dissidentes não reflete a variedade das transformações e recomposições de hábitos e crenças indígenas. A oposição formal nem mesmo esclarece a maleabilidade política e as diferentes construções de si. Às vezes as lealdades ou afinidades do “campo mágico-religioso” são fugidias, isto é, não só as adesões, talvez inconscientes ou de acomodação habitual, como também os interesses envolvidos, podem ser flutuantes ou sofrer rearranjos circunstanciais.

Para concluir este capítulo a partir de um bojo de matérias que mereceriam outro trabalho, remexendo a enorme bagagem de fontes e historiografia, optou-se por indicar uma ou outra história de um motivo provocativo: a força da rebelião. Ela se imiscui às esferas de “cultos” e “magias” na história dos índios. Porém, se há boas expectativas de batalhas sem trégua entre supostas religiões e povos em antítese categórica, talvez o que mais possa ser encontrado são os episódios de índios representando cristãos versus idólatras, ou atuando como rebeldes cristãos e idólatras num só evento.

O início da evangelização pelos mendicantes na Nova Espanha é povoado de notícias entusiasmadas sobre os batismos ou conversões em massa, como na crônica do franciscano Toribio de Benavente, apelidado Motolinia (pobre em náuatle). A metodologia que ele representa logo seria criticada pela ineficácia já em meados do século XVI, e inclusive por religiosos das ordens conventuais. Sem dúvida, a formal adesão ao cristianismo não poderia significar uma conquista dos corações.⁴² Essa questão foi acentuada pelos clérigos e bispos no Terceiro Concílio mexicano e de Lima. Essas longas reuniões reforçaram as diretorias da Reforma Católica e contaram com o protagonismo dos jesuítas.

42 Há relatos do início da colonização da Nova Espanha, como do *pueblo* de Ajusco, que mostram o apreço pela divindade Tezcatlipoca e ao mesmo tempo a necessidade de rezar para Deus para que os conquistadores não matassem todo mundo. Enquanto que os incas rebelados em Vilcabamba mantinham Punchao (uma imagem da entidade solar) como forma de contrapor-se politicamente ao governo de Lima. Mas quando o inca Titu Cusi Yupanqui negociou sua rendição, torna-se mais um entre os homens da cruz.

De outro lado, grandes expectativas emocionais (como obter proteção e alívio) foram geradas entre os indígenas a respeito do poder das entidades extraordinárias cristãs e nas pessoas dos clérigos. Muitos *maceguales*, mas particularmente os jovens da nobreza criados nos conventos, intercederam em prol dos religiosos e se rebelaram contra sacerdotes da velha ordem, ficaram inimigos até dos parentes e dos próprios pais, partindo para extremos como nos atos de linchamento.

Mas os “homens-deuses”, isto é, líderes carismáticos e em alguma medida divinizados, foram bem respeitados e temidos. Antigos sacerdotes e outras lideranças da região mexicana representavam entidades a partir de posturas, rituais e magias no intuito, por exemplo, de trazer chuva para o bem ou granizo para o mal. Benevolentes ou ruins por caprichos ou para punir o rompimento de tabus, conseguiram a submissão das gentes, obtendo alimentos e outros bens em oferendas sacralizadas.⁴³

Junto ao respeito também vinha o enfrentamento e podiam ser desacreditados. Até porque havia diferenças irreconciliáveis entre grupos e famílias. Nos primeiros processos contra a idolatria, figuras que controlassem as intempéries, como Martín Ocelotl (Onça), ou mesmo líderes mais seculares como Carlos Ometochtzin (senhor Dois-Coelho), este da casta senhorial de Texcoco, viravam vítimas de intrigas. Ou seja, os depoentes nos tribunais, algumas vezes com nítidas intenções de prejudicar um desafeto, falam ou deixam entender aquilo que está nas expectativas criadas pelos inquiridores. Pode ocorrer a invenção de um mundo clandestino. Haveria ídolos oferendas no oco das imagens dos santos e nos sacrários, incrustados no cimento das paredes e debaixo do chão das capelas?

Essa mesma dinâmica de índios “cristãos” contra outros “íдолатras” permeia os processos em visitas eclesiásticas que se fizeram crer ou queriam ser a imagem do Santo Ofício. Bispos, clérigos, até mesmo funcionários civis zelosos da religião lideravam campanhas de combate às “heresias” dos índios, o que levava (sublinhe-se) à desapropriação de bens e valores dos culpados.

43 Independente da particularidade mesoamericana, a força do carisma religioso é evidente em toda a América indígena e nas relações interculturais. Pois, também muitos clérigos, como os jesuítas no Québec dos iroqueses e no Guairá dos guaranis, seriam tratados como entidades especiais. E se os clérigos achavam que os especialistas do sagrado indígena eram seres endemoniados, a qualificação podia ser revertida pela massa indígena acusando os próprios sacerdotes católicos de malfeitores.

Portanto, não é fácil discernir, nos documentos, o que são palavras impregnadas de inverdades pelas disputas entre os índios, entre parcelas de índios contra ou a favor de clérigos, e outras refregas de grupos e personalidades, daquilo que possa de fato indicar práticas, crenças, rituais indígenas da época colonial. Esse é o grande problema para o historiador que quiser estudar as dimensões de movimentos que parecem combater praticamente tudo o que vinha do mundo espanhol. Como o *taki onqoy* (baile/canto da enfermidade). A principal fonte histórica desse movimento contestatório são os processos levados a cabo por Cristóbal de Albornoz, que serviram para sua promoção na carreira eclesiástica.⁴⁴ De todo jeito, os argumentos são fortes: fomentar ressurgência e aliança das grandes *huacas* de várias regiões andinas, como Pachacámac do litoral *yunga* e Tílica do altiplano *colla*; postular o total abandono e rechaço das divindades cristãs e até dos alimentos estrangeiros; esperar a subsequente destruição dos espanhóis nos Andes de tantos cataclismos.

A segunda metade do século XVI é o contexto (também na Nova Espanha) de desilusão com a promessa de salvação dos missionários frente às desgraças da conquista espanhola. Muitos indígenas especialistas do sagrado buscavam alternativas mais ou menos contemporâneas ou contrárias ao cristianismo para encontrar-se com um mundo melhor. Contudo, a ideia de grande conspiração bem organizada que pudesse ligar o *taki onqoy* aos incas de Vilcabamba numa guerra contra o vice-rei Toledo; ou a noção de possessão das *huacas* dos ares no corpo humano em êxtases, tal como se inscreve nos manuais da bruxaria, podem não contemplar muito bem sentidos de veracidade. Por outro lado, práticas como jejuns e abstenção sexual, ou as visões de temeridade e a necessidade de aplacar as *huacas* para o retorno à boa ordem das coisas, realçam a potência antagonista e nativa do movimento.

Mas inclusive no *taki onqoy* e em fenômenos comparáveis, como na “santidade do gentio” com seus maracás nas matas e nos engenhos de açúcar da Bahia, vivos estão os signos do cristianismo. Até são adotados os nomes de santas católicas para certas moças devotadas a essas duas causas.

44 É possível que ele e outros testemunhos tenham exagerado na dimensão da rebelião, inventado mais sentidos do que por ventura foi pregado pelo ladino Juan Choene e outros participantes do movimento.

Muito tempo depois, nos Altos de Chiapas de início do século XVIII, uma menina de quinze anos de idade dá o estopim para mais uma das aparições e representações de entidades divinas no mundo dos índios. Dessa vez, trata-se da Virgem do Rosário, a qual encanta vários *pueblos* para o confronto à opressão, exploração e exclusão que representavam as figuras dos religiosos, dos *bacendados*, dos mestiços da região. O evento tomou proporções de desafio à ordem instituída pela grande sublevação armada, contando com assassinatos, sequestros, expulsão dos não índios. Houve a constituição de uma Igreja com suas hierarquias, mas sem qualquer respeito aos poderes do Vaticano e seus representantes.

A expedição de guerra contra o movimento nativista causou grandes perdas para a governança e as condições materiais das comunidades envolvidas. Mas nos poucos meses de glória desse culto, o que de fato fora reverenciado e invocado na capela erguida em Cancuc? Para além das aparências cristãs está o mistério. O que havia detrás da cortina que mantinha os índios separados do objeto de devoção? Entre a imagem singela de uma santa relacionada a entidades indígenas femininas e o ídolo felídeo ou coisa disforme, tudo se pode especular.⁴⁵

A narrativa termina aqui aludindo às pioneiras atenções de Marcel Mauss sobre a noção de “pessoa”. Porque os índios da primeira modernidade são as máscaras do teatro da vida e os corpos atribuídos de presenças e por onde seriam feitas as conexões com outras energias, seres volitivos, outras esferas do cosmo. Sendo assim, não se encaixam, sem algumas adaptações, como seres da humanidade única do projeto da Igreja, que, porém, podia localizá-los como filhos do demônio ou até dava espaço para que fossem espíritos da Renascença. Sem dúvida, não atuaram como o indivíduo da razão ilustrada ou da era vitoriana, nem poderiam ser exatamente os indígenas das etnias e identidades contemporâneas. Há muito que pensar sobre os sujeitos que na primeira modernidade se viram como índios.

45 Isso levando em conta os informes dos religiosos e os depoimentos dos que se renderam e estiveram próximos de quem morreu ou conseguiu fugir do cerco à manifestação do poder indígena.

Roteiro bibliográfico

Abaixo algumas referências de apoio ao estudo da América indígena dos longos séculos XVI e XVII em regiões centrais mesoamericanas e andinas na crescente interação com os invasores e imigrantes espanhóis e povos de outras partes.

A lista de trabalhos sobre os tempos pré-hispânicos é grande, contando com a linguagem da arqueologia, mas aqui basta indicar um manual sobre Mesoamérica: *El pasado indígena* (México, 1996) de Alfredo López Austin e Leonardo López Luján; um trabalho sobre o estado incaico, *Historia del Tahuantinsuyu* (Lima, 1999) de María Rostworowski; e outro sobre o mundo simbólico pré-hispânico, *Mitologías amerindias* (Madri, 2006), editado por Alejandro Ortiz Rescaniere. O livro *The Inca and Aztec states 1400-1800, anthropology and history* (Nova York, 1982), editado por George Collier, Renato Rosaldo e John Wirth, já acentuava a continuidade estrutural da Mesoamérica e Andes apesar da conquista espanhola. Enquanto *Para una historia de América I* (México, 1999), organizado por Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez e Ruggiero Romano, aponta para a grande ruptura no evento. A coleção *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (Nova York, 1996, 1999, 2000) proporciona estudos arqueológicos e etno-históricos das diversas regiões do continente desde o tempo paleo-índio. Alguns dos seus artigos orientaram a escolha de certos tópicos e conteúdos deste trabalho. Com relação à época colonial, no volume III (South America) editado por Frank Salomon e Stuart Schwartz, as principais referências são Stuart Schwartz e Frank Salomon “New peoples and new kinds of people”; Karin Spalding “The crisis and transformations of invaded societies”; e Thierry Saignes “The Colonial condition in the quechua-aymara heartland”. De outra lista no volume II (Mesoamérica) editado por Richard Adams e Murdo MacLeod estão, por exemplo, Murdo MacLeod “Mesoamerica since the Spanish invasion” e Sarah Cline “Native peoples of Colonial Central Mexico”. Os dois primeiros volumes da *História da América Latina* (São Paulo, 1999) também compreendem artigos importantes, como “As sociedades indígenas sob o domínio espanhol” de Charles Gibson. Enciclopédias como estas, de certa forma, são herdeiras das colossais edições *Handbook of North*

American Indians, Middle American Indians e South American Indians, organizadas por Julian Steward e outros em meados do século XX, as quais seguem bem úteis pelo conteúdo enciclopédico na descrição das fontes documentais.

A respeito da depopulação indígena: *The native population of the Americas in 1492* (Madison, 1992) editado por William Denevan; *Secret judgments of God* (Norman, 1992) editado por Noble David Cook e George Lovell; *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México* (México, 1982) compilado por Enrique Florescano e Elsa Malvido; *Plaga de ovejás* (México, 1999) de Elinor Melville.

Imensa quantidade de periódicos traz ensaios sobre os indígenas no início da modernidade e muitos artigos foram consultados, mas aqui somente se indica algumas fontes, como *Hispanic American Historical Review*, *Revista de Indias* e *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Na especialidade etno-histórica mesoamericana pode-se destacar *Estudios de Cultura Náhuatl*, *Estudios de Cultura Maya* e *Tlalocan*. Sobre a região andina, periódicos como a *Allpanchis* e o *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Para toda América, por exemplo, *Ethnohistory* e *América indígena*.

Também existe um rol de textos “clássicos” de etno-história imprescindíveis para posterior aprofundamento em temas específicos. Para o centro da Nova Espanha, sobressaem *Los aztecas bajo el dominio español* (México, 1981) de Charles Gibson e *The Nahuas after the conquest* (Stanford, 1992) de James Lockhart, obras que em vários sentidos são complementares. Uma coleção de textos de Lockhart intitulado *Of thin-gs of the Indies* (Stanford, 2000) pode recuperar mais desse autor sobre mais lugares. Para a região andina destacam-se obras como *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española* (Madri, 1986) de Steve Stern e *Huachochiri: an Andean society under Inca and Spanish rule* (Stanford, 1988) de Karen Spalding. Uma seleção póstuma de estudos de Franklin Pease traz vários temas andinos que foram tocados aqui: *Los incas en la Colonia* (Lima, 2012).

Coletâneas que não tratam somente do ambiente (ou protagonismo) indígena são muito indicadas para observá-lo nas relações interculturais, como *Entre dos mundos, fronteras culturales y agentes mediadores* (Madri, 1997) coordenado por Berta Ares Queija e Serge Gruzinski; *Passesurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización* (Lima,

2005) coordenado por Scarlett O’Phelan Godoy e Carmen Salazar-Soler. Obras de Serge Gruzinski como *Historia do Novo Mundo volume 2* (São Paulo, 2006) e *Las quatro partes del mundo* (México, 2010) exploram as mistificações culturais.

Sobre a categoria ou casta dos índios e outros na América hispânica há títulos como *The limits of racial domination* (Madison, 1994) de Douglas Cope, *The imperial subjects* (Durham, 2009), editado por Andrew Fisher e Matthew O’Hara, *Genealogical fictions* (Stanford, 2008) de María Elena Martínez, *Bound lives* (Pittsburg, 2012) de Rachel O’Toole. Na análise das representações pode-se referir importantes formações discursivas da construção do índio. Ver *La imagen del indio en la Europa moderna* (Sevilha, 1990) com artigos em espanhol e inglês, *A conquista da América* (São Paulo, 1988) de Tzvetan Todorov, e os três volumes *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (Madri, 1992, 1993), coordenados por Gary Gossen, Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estevez e Miguel León-Portilla. *The fall of natural man* (Cambridge, 1982) de Anthony Pagden expõe o surgimento de uma antropologia relacionada aos interesses da Coroa espanhola, enquanto *De la idolatría* (México, 1992) de Carmen Bernard e Serge Gruzinski, remete à constituição de um campo religioso nas visões do índio. Sobre os cronistas espanhóis “etnógrafos”, contrastar *Humanismo y vision del otro* (Madri, 1992) de Berta Ares, Jesus Bustamante, Francisco Castilla e Fermin del Pino, com *Narrativas problemáticas* (Lima, 2006) de Lydia Fossa.

Para o discurso sobre o “outro” estrangeiro nos textos indígenas nauas, *Historias de la conquista* (México, 2004) de Miguel Pastrana Flores, e sobre os Andes, *Versión inca de la conquista* (Lima, 1974) de Edmundo Guillén Guillén. Consultar *Miradas comparadas en los virreñatos de América* (México, 2012) editado por Ilona Katzew, para estudos da arte visual indígena sobre o cataclismo da conquista e a produção sacra das elites nativas e os brasões de nobreza. Também sobre isto, *Los escudos de armas indígenas de la Colonia al México independiente* (México, 2013) editado por María Castañeda de la Paz e Hans Roskamp. Para uma primeira aproximação às escritas mesoamericanas, *Códices. Os antigos livros do Novo Mundo* (Florianópolis, 2012) de Miguel León-Portilla, e sobre o peculiar instrumento de registro andino, ver *El quipu colonial. Estudios y materiales* (Lima, 2013), editado por Marco Curatola Petrocchi e José Carlos de la Puenta Luna.

Quanto aos cronistas andinos, *Guaman Poma: writing and resistance* (Austin, 2000) de Rolena Adorno, bem como *Em busca del orden perdido* (Lima, 2008) de Juan Ossio, também sobre Guaman Poma de Ayala. Indica-se ainda *La apropiación del signo, tres cronistas indígenas del Perú* (Tempe, 1988) de Raquel Chang-Rodríguez. Ver *Un Inca platonicien, Garcilaso de la Vega* (Paris, 2006) de Carmen Bernard. Vale a coletânea *Indios, mestizos y españoles* (México, 2007) coordenado por Danna Levin e Federico Navarrete para uma aproximação à escrita indígena intercultural na Nova Espanha. Também *Visiones de anáhuac, reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes* (Guadalajara, 2003) de Salvador Velazco.

Entre os títulos sobre a governança indígena no centro do México, *Un gobierno de indios: Tlaxcala* (México, 2008) de Andrea Martínez Baracs e *After Moctezuma* (Norman, 2011) de William Connell. Ver a coleção *Los indios y las ciudades de Nueva España* (México, 2010), coordenada por Felipe Castro Gutiérrez, para tratar dos índios fora de suas “repúblicas”. Já a respeito dos indígenas em Lima, *Espacios de exclusión, espacios de poder* (Lima, 2006) de Alexandre Coello de la Rosa. Para uma revisão do tema das reducciones na serra andina, *Vertical empire* (Durham, 2012) de Jeremy Mumford. Sobre as comunidades utópicas na Nova Espanha, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe* (Morelia, 1977) de Benedict Warren. Sobre a educação em Tlatelolco, *La conversión de los indios de Nueva España* (México, 1993) de Christian Duverger; e sobre os colégios de caciques, *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial* (Lima, 2007) de Monique Alaperine-Bouyer. Destaque-se vários trabalhos sobre os caciques andinos, como: *Incas e índios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas* (Cusco, 2002) editado por Jean-Jacques Decoster; *Élites indígenas en los Andes* (Quito, 2003) editado por David Cahill e Blanca Tovías; *Los curacas hechiceros de Jauja* (Lima, 2007) de José Carlos de la Puente Luna; *Sin malicia ninguna* (Lima, 2010) de Luis Arana Bustamante. Sobre a condição jurídica e espaços para os índios na justiça civil, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España* (México, 1985) de Woodrow Borah, e na eclesiástica, *Los indios ante los foros de justicia religiosa* (México, 2010) coordenado por Jorge Traslosheros e Ana de Zaballa.

Para o assunto da alimentação, bebidas e drogas na vida dos índios e no intercâmbio mundial, títulos como *The Colombian Exchange*

(Westport, 2003) de Alfred Crosby e *Conquista y comida, consecuencias del encuentro de dos mundos* (México, 2003), coordenado por Janet Long. A tese da abundância alimentar nos vice-reinos está em *Food, conquest, and colonization* (Albuquerque, 1988) de John Super. *Sacred gifts, profane pleasures* (Ithaca, 2008) de Marcy Norton observa os trânsitos do tabaco e do chocolate. Quanto ao tema da embriaguez indígena, entre outros, *El fraile, el indio y el pulque* (México, 1991) de Sonia Corcuera de Mancera, *Embriaguez, homicidio y rebelión* (México, 1987) de William Taylor, bem como a coleção sobre a região andina *Embriaguez y memoria* (Lima, 1993), editada por Thierry Sagnes.

Sobre o choque de religiões ou religiosidades, diversas abordagens podem ser obtidas nas seguintes coleções: *Catolicismo y extirpación de idolatrías* (Cusco, 1993) da compilação de Gabriela Ramos e Henrique Urbano; *Spiritual encounters, interactions between Christianity and native religions* (Birmingham, 1999) editado por Nicholas Griffiths e Fernando Cervantes; *Religion in New Spain* (Albuquerque, 2007) editado por Susan Schroeder e Stafford Poole. Ainda é importante retomar *La conquista espiritual de México* (México, 1986) de Robert Ricard, *La vision des vaincus* (Paris, 1970) de Nathan Wachtel, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (Lima, 1971) de Pierre Duviols. Comparar *La colonización del imaginario* (México, 1991) de Serge Gruzinski com *Del paganismo a la santidad* (Lima, 2003) de Juan Carlos Estenssoro; *Man-gods in the Mexican highlands* (Stanford, 1989) de Serge Gruzinski e *Religion in the Andes* (Princeton, 1991) de Sabine MacCormack. Sobre as campanhas de extirpação das idolatrias: *Las guerras invisibles* (Oaxaca, 2012) de David Tavárez Bermúdez sobre Nova Espanha, *Idolatry and its enemies* (Princeton, 1997) de Kenneth Mills e *The cross and the serpent* (Norman, 1996) de Nicholas Griffiths para o Peru.

1- Disputa de terras entre índios do *pueblo* de Cuauhtitlan, 1554.

En el pueblo de Coautitlan, ... antel señor bachiller Martínez, juez de comisión por su Magestad, pareció presente don Hernando de Estrada... e presentó esta demanda.⁴⁶ ... en nombre y como curador de don Pedro Ythzcouathzin y de doña Ysabel su madre y legítima administradora, hijo y muger que fue primero de don Juan Saltemóctzin, nieto de Motecuçuma, digo que el dicho don Juan, padre de mi menor, heredó de su padre Aztathzunthzin muchos y muy buenos pueblos, tierras y estancias en diversos lugares y provincias de esta Nueva España, las quales sus antepassados por fuerza de armas avían adquirido y poseydo de tiempo inmemorial a esta parte, así en la provincia de Chalco y Valle de Matlathzinco como en otras provincias desta Nueva España, las quales el Marqués del Valle [Hernán Cortés], governador de su Magestad, por estar tan derramadas y porque muchas dellas cayan en su señorío y las quiso él más para sí, le quitó y le dio en este pueblo de Quauhtitlan, donde él era caçique y governador, las tierras... que en este dicho pueblo tenía y posseya Motecuçuma su avuelo... y el dicho don Juan las tuvo y possejó quieta y paçíficamente, hasta que avrá treze o catorze años poco más o menos tiempo que los yndios de Quauhtitlan se le alçaron con las dichas tierras forçiblemente y contra su voluntad del dicho don Juan, apremiando con cárçeles y çepos a los calpisques [fiscais] que eran para que les mostrassen las tierras que a su cargo tenían hasta quitarlos y poner otros... hasta que el dicho don Juan fallerçió avrá quatro años... del qual agravio y sinrazón nunca pudo pedir justiçia... por andar de continuo mal dispuesto y enfermo. E agora los dichos calpisques... puestos y los yndios que de su propia autoridad repartieron entre sí todas las dichas tierras... en daño y perjuyzio del dicho menor, a cuya causa, siyendo como es señor natural deste pueblo y bisnieto del que fue señor desta tierra y por todas partes de sangre y casta más principal que en ella ovo,

46 Trechos de um pleito a partir da demanda de uma senhora descendente de Moctezuma no intuito de recuperar terras perdidas aos índios do *pueblo*. Transcrição do original em espanhol. O manuscrito se encontra no México, Archivo General de la Nación, *Tierras*, vol. 13, exp. 4. *Apud* Pérez-Rocha, Emma y Tena, Rafael (comps.). *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 179-186.

padece grandíssima neçessidad, y él y su madre víven más aviltados que si fuesen maçeuales [índios comuns], sujetos a aquellos que lo fueron de sus passados, hasta tanto que las pocas tierras que les quedaron y de que se sostentan, otros maçeuales se les quieren entrar en ellas forçiblemente, como más largamente conocerá vuestra merced por una pintura [prov. um mapa] que presentará la dicha doña Ysabel, madre del dicho mi menor... Los que forçiblemente y de su propia authority tomaron y repartieron todas las tierras de don Juan... fueron: don Luys de la Vega, Alonso Tlacuchtecutli, Miguel Quauhnochtli [etc], éstos fueron los más principales que hizieron junta para tomar las dichas tierras y repartirlas, los que mandaron que no acudiesen a don Juan con las rentas y alcabalas de los tyánguez deste pueblo... Los demás que se hallaron presentes y en ello consintieron fueron: Juan Garçía, Thomás Damián, Pedro Valentino [etc], y otros muchos criados del monasterio... Después... fueron los cantores de la yglesia, que los susodichos principales se las hizieron dar. Yten a los oficiales, como canteros y carpinteros, fueles hecho repartimiento de muchas tierras de don Juan, excepto los pintores, que mandaron desterrar porque andavan muy allegados y muy obedientes al dicho don Juan... Yten, otros muchos viejos tienen usurpadas muchas tierras de don Juan... y otros muchos yndios que sus nonbres no se saben por ser tantos, todos los quales forçiblemente y con tyrania tienen tomadas y usurpadas todas las tierras de don Juan... Yten, Toribio Xuárez y Pedro Valentino, del varrio de Santa Ana, de nuevo quieren desposseer al dicho menor de la possessión de una sementera... la qual de continuo ha labrado y cultivado doña Ysabel, como legítima administradora del dicho menor... E ansy presentada la dicha petición...⁴⁷ el dicho señor juez aviendo visto estas ynformaciones e autos... dixo que absolvió a los dichos Toribio Xuárez e Pedro Valentino, e les dava e dio por libres e quitos de lo pedido por el dicho don Hernando de Estrada en el dicho nombre, al qual ponía e puso perpetuo silencio para que daquí adelante no pida a los susodichos cosa alguna en razón de las dichas tierras, y por este auto juzgado así lo mandó...

47 Seguem os despachos e vários depoimentos de ambas as partes do litígio, de um lado, por don Hernando de Estrada e dona Isabel sua esposa, de outro, por Toribio Xuárez e Pedro Valentino, os principais acusados. O trecho a seguir traz a sentença final.

Oteque, 1665-1669.

En el pueblo de la advocacion de señor San Francisco de Iguari... el señor licenciado don Juan Sarmiento de Vivero visitador general y de las idolatrias de este arzobispado de Lima del Consejo de su magestad etc.⁴⁸ Aviendo visto las denuncias secretas que algunas personas an hecho y declaraciones que asimismo an hecho algunos delinquentes en el pecado de la idolatria y asi mismo las diligencias que don Pedro Chupica fiscal eclesiastico hizo en orden a prender a Thomas Acauchanca yndio natural del pueblo de Oteque del ayllu de Chauca mando pareser ante su merced al susodicho para efeto de resivir su confession la qual mando se reciva con asistencia de Diego de Molina defensor de los naturales en causas de vissita por su ynterpretasion y de mi el presente notario publico lenguaras aprovado y aviendo paresido el susodicho ante su merced lo exorto poniendole por delante el temor de Dios Nuestro Señor y el bien de su alma en confirmar... ser ydolatra hechisero y que sin temor del castigo diga y confese... Y preguntandole... dixo que no es guacamocha [adorador de huacas] ni hechisero... el dicho señor visitador viendo la negativa... mando que se le resiva juramento... a la señal de una cruz segun forma de derecho... y aviendole dado a entender la gravedad del juramento se le bolvio a preguntar... que por que le disen hechisero e idolatra = dixo que por que anda de casa en casa pidiendo limosna le disen que es hechisero = y preguntandole que si ha mochado en las huacas [feito libações às huacas] que estaba[n] debajo de la peaña de la cruz en medio de la plaza del dicho pueblo de Oteque = Dixo que no... sino la santa cruz y preguntandole que si ha mochado en las dichas huacas que estan en el campanario = Dixo que no... [además] quando se hizo el campanario estubo en los trajines trabajando por mitayo [recrutado]... Y disiendo que como dixo que no a sido ni idolatra ni hechizero si Magdalena Quillay madre de don Francisco Gamarra lo mingo [pagou-o] para que hisiera hechizos por la

48 Trechos dos autos contra um índio da *redução* de Oteque, anexo de Iguari e *ayllu* Chincia. O processo eclesiástico é perante um velho cego das serras peruanas, acusado e condenado à prisão por idolatra e feiticeiro, o qual é denunciado reincidindo no erro, quando esteve internado no hospital Santa Ana de Lima. Transcrições do original em espanhol. O manuscrito pertence ao Arquivo Arzobispal de Lima, *Visita de las idolatrias*, I, exp. 7. *Apud* Sánchez, Ana (comp.), *Amanebatos, hechiceros y rebeldes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991, p. 133-150.

salud de su hijo y la llebo el a que mochase en los idolos que estaba en la peana de la dicha crus... porque eran guacas [huacas] de sus antepasados... Dixo que no ha hécho cosa de lo que se le a preguntado con lo qual el dicho señor visitador mando llamar a la dicha Magdalena Quillay para carearlo con el dicho Thomas Acauchanca... Y dixiendole que dixese la verdad que ya se savian todas sus maldades y bellaquerias = Dixo que no savia mas y que eso se havia olvidado = Y preguntandole que si llebo a la dicha Magdalena Quillay a mochar a las guacas que estan en el dicho campanario y la hiso yncar de rodillas junto a la peaña de la dicha crus vuelto el rostro las manos puestas asia las dichas guacas del dicho campanario y este confesante andubo dando bueltas por la dicha peaña hechando chicha [bebida] y mais [milho] blanco molido... dixiendole a la dicha Magdalena Quillay que desde alli resivirian lo que le ofresian a las dichas guacas y luego le sobo la cabeza con una piedra y la hecho asia las dichas guacas = Dixo que es verdad todo lo que se le ha preguntado... Y disiendo que como a negado que es ydolatra hechisero si ha mochado en las dichas guacas... Dixo que solamente eso se le olvidó y que no save mas y bolviendose a requerir que dixese la verdad y descubriese las guacas e ydolos que avia en el pueblo de Oteque... por que de no desirlo le a de mandar dar tormento [torturar]... dixo que no save mas... con lo qual el dicho señor visitador mando llamar a Christobal Jurado... le mando que pusiese a question de tormento al dicho Thomas Acauchanca y poniendolo con los brazos levantados y atados del techo y en cada molledo de los brazos y entre la carne y los cordeles dos palillos en cada uno para torserlos el dicho señor visitador mando a mi el presente notario publico requiriese y exortase de parte de la justicia y de su merced al dicho Thomas Acauchanca a que dixese la verdade... Dixo que no savia mas de lo que tenia dicho misericordia Dios y el dicho señor visitador viendo su reveldia mando al dicho Christobal Jurado que dixese otras dos bueltas a los dichos cordeles y aviendolas dado de que doy fee grito el dicho Thomas Acauchanca diciendo misericordia dejenme que yo dire la verdad... y dixo que doña Graciana la gobernadora lo mingo para que la curara de una ynchason que tenia en la garganta y le saco una cosa como pepitas de algarroba... = Y preguntandole que quienes mas le han mingado [pagado por seus serviços] = Dixo que el fiscal de Oteque Juan Julca lo mingo para que le curara de una enfermedad en las partes bajas y que lo curo con unas yerbas... Dixo que tambien lo mingo la di-

cha doña Graciana para que mochase en una peña... porque era el malqui [múmia] de sus antepasados de la dicha doña Graciana y que le dixo que le pidiera que le diera chacaras y que tambien le pidio que pidiera para que respetaran los yndios = Y preguntandole que ofresio a la dicha peña = Dixo que llebo coca y chicha y que la coca le tenia este confesante y la chicha la embio la dicha doña Graciana con una criada y que ensima de la dicha guaca derramo la dicha chicha y coca... Y preguntandole que que palabras habia dicho quando hizo el ofresimiento de coca y chicha a la dicha peña = Dixo que le dixo a la dicha peña Padre [prece do Pai Nosso] desde el tiempo de los antiguos aveis remediado a los que son tus hijos de casiques, remediad a este tambien que corre por vuestra quenta y hase que le respeten todos los parientes y los que son de buena sangre y que tenga buenas chacaras y tenga con que vivir = Y preguntandole que adonde tienen el mochadero [local de culto às huacas] del sero Villcacoto = Dixo que el es de otro aylllo Chaupis y que no save del mochadero = Y preguntandole que quien es el doctor [curandeiro] de el otro aylllo = Dixo que Francisco Llasac es el doctor del otro aylllo = Y preguntandole que qual es el mochadero de los yndios de Oteque = Dixo que las piedras que estan en el campanario es el mochadero de todos los yndios del dicho pueblo de Oteque con lo qual el dicho señor visitador mando suspender el tormento y no preguntarle por ahora otra cosa...⁴⁹ En la ciudad de los Reyes de el Peru [Lima]... el señor licenciado don Juan Sarmiento de Vivero visitador general y de las ydolatrias de esta dicha ciudad... Dixo que por quanto aviendo imbiado al Hospital de mi señora Sancta Ana a Thomas Acauchanca indio ciego y natural del pueblo de Yguari por orden de su merced don Joseph de Tores fiscal eclesiastico con otros indios e indias que estaban enfermos en la carcel particular de dichas visitas y volviendo el dicho don Joseph a visitar a los dichos enfermos para saber en que estado estaban sus enfermedades. Uno de los hermanos que asisten a la curasion... escandalizado le avia dicho como avia hallado al dicho Thomas Aucachanca afeitandose con unos polvos... que esto avia sido de parte de noche porque yendo visitando los enfermos el dicho hermano avia reparado llegando a la cama en que estaba el dicho Thomas que estaba sentado en ella y que corrien-

49 Seguem outras ações e despachos. Depois de quatro anos, aparecem mais denúncias e inquirições em torno a Tomas, que então estava internado no hospital de Santa Ana dos naturais, transferido da prisão eclesiástica para dogmatistas da idolatria, também em Lima.

do la cortina lo hallo en la manera dicha... [el] hermano Domingo Martines de Ulloa que reside en el Hospital... yendo este testigo... visitando los enfermos llevo a la cama quarenta uno adonde estava un indio siego... con unos trapos y embolitorios con polbos blancos vermejos y amarillos y el dicho indio siego... afeitandose con los polbos blancos y con la otra mano peinandose y este testigo le riño disierendole que para que hacia aquello y quiso esconder los trapos que tenia... y este testigo se los quito y los quemó delante del hermano Juan Ramires y de una negra nombrada Cathalina y que no save mas... el señor licenciado... mando pareser ante su merced a Juan Ramires... [que viu] quemar al dicho hermano Ulloa el dicho peine y el dicho embolitorio... y que lo oyo reñir al dicho indio disierendole perro brujo y que no save mas... y para efecto de recibir confesion a Thomas Aucachanga... Y preguntandole... que que polbos eran los que se estava untando la cara... Dixo... que niega el que fuesen polbos los que tenia puestos... y que lo que estava untando en la cara eran unas ojas de arbol machucadas para quitarse la comeson de la cara de la cabesa y los ojos y que se estava peinando con un peine para la comesson de la cabesa y esto dio por respuesta...

3- Despachos entre *pueblos* na rebelião da Virgem do Rosário, Altos de Chiapas, 1712.

[Convocatoria de Cancuc] Jesús, María, Joseph.⁵⁰ Yo, Santo Padre Confesor San Jacinto, aquí estoy con Nuestra Madre para ayudar a los pecadores mis hijos de Ocosingo. Allá va mi santa palabra y la cruz del alcalde, porque ya no hay rey, sino es sólo Dios y la Virgen Nuestra Madre. Aquí estoy yo en el mundo para ayudaros en vuestras culpas. Vengan dos varas para los alcaldes. El pecador que no obedeciera esta palabra de Nuestra Madre lo maldeciré para siempre. Y no más. Cancuc. ...traigan el ornamento, la cruz de plata, trompetas, chirimías, tambores. Y

50 Cartas trocadas entre *cabildantes* de diferentes *pueblos*. Desde Cancuc são despachadas convocatorias para adesão à revolta contra os espanhóis na região que pertence à Audiência da Guatemala. Os originais foram escritos na língua maiense *tzet'at'*, mas na juntada do processo das condenações, logo após a derrota do movimento, foram anexadas somente traduções em espanhol. Estes manuscritos se encontram em Sevilha, Archivo General de Indias, *Audiencia de Guatemala*, leg. 294, testimonio guatemalteco III. *Apud* De Vos, Jan (ed.). *La guerra de las dos vírgenes*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2011, p. 157-160.

vengan alcaldes y regidores con el ornamento y varas. Y no más. Cancuc. Amén. Jesús, María y Joseph. [Resposta de Ocosingo] Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar. Nuestra Señora Santísima María, Madre de Dios y Madre de la Gloria y Madre Nuestra, nosotros pecadores, luego que vimos esta santa palabra que nos enviasteis a nosotros alcaldes y regidores, fiscales, maestro y cantores, nos perdonaréis por tu hijo Jesucristo. Aquí estamos en el pueblo del Confesor San Jacinto Ocosingo. Allá vamos con todo el ornamento, ...banderas, candeleros. Y no más... [Convocatoria de Cancuc] Jesús, María, Joseph. Este va en secreto en el nombre de la Virgen, este mandamiento... Que vengan todos los hijos [de San Gerónimo Bachajón] para que nos ayudemos. Que así lo manda Nuestra Madre y señora, porque hay mucho pleito contra nosotros. Así lo manda la Señora. Vengan aquí, aquí nos juntaremos todos. Que por nosotros vino la Virgen al mundo, no a ayudar a los padres ni a los españoles, sino a nosotros los indios... [Resposta de San Gerónimo Bachajón]... Ya están todos los hijos sabedores y obedientes. Y no más... [Convocatoria de Cancuc] Jesús, María, Joseph. Esta va en secreto en el pueblo de Santiago Yajalón. Señores míos... Ni el padre, ni español, mestizo ni mulato lo vea, solos los indios nomás. Que vengan sus hijos por esta palabra grande y porque tiene mucho pleito esta Señora mía en la ciudad. No es de nuestro corazón esta palabra, es de Nuestra Madre. Y así hagan caso de ella luego. Y no más. Cancuc. Y así hagan toda diligencia, que no es palabra de ninguno del mundo. [Resposta de Santiago Yajalón]... A la gran Señora Santa María del Rosario, Virgen, y al carísimo Señor San Pedro y Santiago, su carísimo cuerpo en el Cielo, en la Gloria para siempre... Allá vamos todos nosotros los alcaldes y regidores. Y no más. Para lo que mandares, allá vamos.